

**Министерство образования и науки Российской Федерации
Министерство образования, науки и молодёжи Республики Крым
Гуманитарно-педагогическая академия
ФГАОУ ВО КФУ им. В. И. Вернадского (г. Ялта)
Кафедра философии и социальных наук**



МАТЕРИАЛЫ

Всероссийской научной конференции

ЯЛТИНСКИЕ ФИЛОСОФСКИЕ ЧТЕНИЯ

«Проблемы гуманитарного знания и крымский культурный ландшафт»



19-21 ноября 2015 года

г. Ялта

Редакционная коллегия: к.ф.н., доц. Разбеглова Т. П. (отв. ред.), д.ф.н., проф. Масаев М. В., к.ф.н., доц. Ильянович Е. Б., к.ф.н., доц. Шевченко О. К.

Рекомендовано к печати решением

Ученого совета Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО КФУ им. В. И. Вернадского в г. Ялте.

Протокол № _6_ от 08. 06. 2016 г.

РЕЦЕНЗЕНТЫ

БЕРЕСТОВСКАЯ Д. С., доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой культурологии Таврической академии ФГАОУ ВО КФУ им. В. И. Вернадского.

ГАБРИЕЛЯН О.А., доктор философских наук, профессор кафедры культурологии Таврической академии ФГАОУ ВО КФУ им. В. И. Вернадского.

Материалы Всероссийской научной конференции «Ялтинские философские чтения. Проблемы гуманитарного знания и крымский культурный ландшафт» (19-21 ноября 2015 года, г. Ялта) / Отв. ред., к.ф.н., доцент Разбеглова Т.П. - Ялта, 2016. - 236 с.

СОДЕРЖАНИЕ

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

Баранов А. В. ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ИСЛАМСКОМ СООБЩЕСТВЕ КРЫМА: АЛЬТЕРНАТИВЫ РАЗВИТИЯ.....	с. 7
Бобрик Ю. В., Масаев М. В. ЭКСПЕРИМЕНТ В СПОРТИВНОЙ МЕДИЦИНЕ: ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ.....	с. 12
Герасименко И. А. МОРФОЛОГИЯ ТЕКСТА И УНИВЕРСАЛЬНАЯ ГРАММАТИКА: ОРГАНИКА ЯЗЫКОВЫХ ФОРМ.....	с. 15
Кашников Б. Н. ТРАНСФОРМАЦИЯ НАСИЛИЯ И НОРМАТИВНОГО СМЫСЛА ВОЙНЫ.....	с. 21
Карабущенко П. Л. ЭЛИТОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ПРЕПОДОБНОГО НИЛА СОРСКОГО.....	с. 21
Колесникова Г. И. СИМВОЛИЗМ ЛИЧНОСТНОГО БЫТИЯ.....	с. 26
Лушникова Г. И. ЭСТЕТИКА ПОСТМОДЕРНИЗМА В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.....	с. 29
Масаев М. В. ФЕНОМЕН СТАТУСА «КЛИО НА РАСПУТЬЕ»: К ПРОБЛЕМЕ ПОСТИЖЕНИЯ ИСТОРИИ В ИНТЕРВАЛЕ КОНЦЕПЦИЙ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА.....	с. 32
Мирошников О. А. ИСТОКИ ПРОТИВОСТОЯНИЯ ЗАПАДНОЙ И ВОСТОЧНОЙ СИСТЕМ.....	с. 40
Панфилова Т. В. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ: СЛОЖНЫЕ ОТНОШЕНИЯ С ЕСТЕСТВОЗНАНИЕМ.....	с. 46
Разбеглова Т. П. К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ И КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ КРЫМА.....	с. 49
Тайсина Э. А. СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ НАУЧНОЙ ГНОСЕОЛОГИИ В РОССИИ.....	с. 51
Хлевов А. А. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ – ОСНОВНЫЕ ЗАДАЧИ ТЕКУЩЕГО МОМЕНТА.....	с. 58
Шевченко О. К. АЗИАТСКИЙ ВЕКТОР «ЯЛТИНСКОГО» ДИСКУРСА ВЛАСТИ В ФЕВРАЛЕ 1945 ГОДА.....	с. 60
Шендрикова С. П. ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ВЕЛИКОГО СЫНА КРЫМСКОТАТАРСКОГО НАРОДА ИСМАИЛА ГАСПРИНСКОГО.....	с. 64

СЕКЦИОННЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ

Антонова М. А. ФЕНОМЕН КОНФЛИКТА И КОНФЛИКТНОГО ПОВЕДЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ.....	с. 68
Арпентьева М. Р. ИДЕОЛОГИЯ СИМУЛЯКРОВ: БЛЕКС И НИЩЕТА ПОСТМОДЕРНА.....	с. 71
Батгалова И. М. ЛИЧНАЯ ПЕРЕПИСКА М. УМЕТБАЕВА В ГОДЫ РАБОТЫ В КРЫМСКОЙ КОМИССИИ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ).....	с. 76
Биляева И. И. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ КАК НЕОБХОДИМОЕ УСЛОВИЕ РАЗВИТИЯ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА.....	с. 78
Бобрик Ю. В. МНОГОЛИКИЕ ПАРАДИГМЫ ЗДОРОВЬЯ – ВОССТАНОВИТЕЛЬНАЯ МЕДИЦИНА, МЕДИЦИНСКАЯ И ФИЗИЧЕСКАЯ РЕАБИЛИТАЦИЯ, ПРЕВЕНТИВНАЯ РЕАБИЛИТАЦИЯ И ВАЛЕОЛОГИЯ.....	с. 80
Гижя А.В. ПОНЯТИЕ ИНФОРМАЦИИ, СОДЕРЖАТЕЛЬНОСТИ И СМЫСЛА: ЧТО ЛЕЖИТ В ОСНОВЕ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА?	с. 83
Громова Е. Б. ПОНИМАНИЕ СТУДЕНТАМИ ФЕНОМЕНА ВОПРОСА КАК ИНСТРУМЕНТА В РАБОТЕ ЖУРНАЛИСТА.....	с. 89
Гуделева Е. М. ЭСТЕТИКА И ПОЭТИКА АБСУРДА В ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОМ КИНЕМАТОГРАФЕ НАЧАЛА ХХІ ВЕКА.....	с. 92
Данакари Л. Р. И. КАНТ И ЕГО РЕВОЛЮЦИЯ В ГНОСЕОЛОГИИ.....	с. 97
Джелилов А. А. ЭТНОЯЗЫКОВАЯ МЕНТАЛЬНАЯ КАРТА АНГЛИЧАН В СИСТЕМЕ \ БРИТАНСКИХ КОЛОНИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ.....	с. 102
Еникеев А. А. ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА И ПОНИМАНИЯ В ГУМАНИТАРНЫХ ПРАКТИКАХ ХХІ ВЕКА: ОТ ГЕРМЕНЕВТИКИ К ФИЛОСОФИИ ТЕКСТА.....	с. 107
Ерзаулова А. Г. ВЛИЯНИЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ НА ФОРМИРОВАНИЕ РУССКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ.....	с. 111
Катречко С. Л. КАНТОВСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ КАК ПАРАДИГМА НОВОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ.....	с. 113
Клёцкин М. В. О СУЩЕМ И СУЩНОСТИ (НЕБЫТИИ И БЫТИИ)	с. 120
Кондрашов П. Н. О КРИЗИСЕ БЕССИСТЕМНОСТИ В ФИЛОСОФИИ.....	с. 124

Коденко И. Ю. КОНЦЕПЦИЯ ЛИЧНОСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ ВАЛЕНТИНА СЕРОВА.....	с. 128
Коробкина Е. Н. КРЫМСКИЙ ГОРОД КАК ГОРОД-ЛИМИТРОФ В ДИСКУРСЕ ПОЭТИЧЕСКИХ СИМВОЛОВ ЛИТЕРАТУРЫ РАЗНЫХ ЭПОХ.....	с. 130
Корсунский А. Г. ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ ЧРЕЗВЫЧАЙНОГО ПОЛОЖЕНИЯ.....	с. 136
Куцевол И. Б., Травина Э. В. КУЛЬТУРАЛЬНАЯ ИНТЕГРАЦИЯ И ЯЗЫКОВАЯ МОТИВАЦИЯ В МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ СТУДЕНЧЕСКИХ ГРУППАХ ВЫСШЕГО УЧЕБНОГО ЗАВЕДЕНИЯ НА ПРИМЕРЕ ОБУЧЕНИЯ В МЕДИЦИНСКОЙ АКАДЕМИИ ИМ. С.И. ГЕОРГИЕВСКОГО.....	с. 139
Лепинская В. О. ПОНЯТИЕ АНТИСИСТЕМЫ И ЕГО ПРИМЕНИМОСТЬ К СОВРЕМЕННЫМ ЭТНИЧЕСКИМ ПРОЦЕССАМ.....	с. 143
Мезина Л. Г. РОЛЬ ЖЕНЩИНЫ В КУЛЬТУРЕ XXI ВЕКА.....	с. 146
Монина Н. П. ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ НА РУБЕЖЕ ВЕКОВ: ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ.....	с. 149
Мормуль О. Г. КОММУНИКАТИВНЫЙ ПРОЦЕСС И ДИАЛОГ КУЛЬТУР.....	с. 153
Нилогов А. С. АНТИЯЗЫК В ТРАКТОВКЕ Ф. И. ГИРЕНКА.....	с. 155
Новикова Н. А., Масаев М. В. ПРОБЛЕМА ВЫБОРА КАК МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН НА ПРИМЕРЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ УИЛЬЯМА СОМЕРСЕТА МОЭМА «ВИЛЛА НА ХОЛМЕ».....	с. 161
Носова А. Ю. РЕАЛЬНОСТЬ НЕРЕАЛЬНОСТИ ЗНАКОВ В КУЛЬТУРЕ: ОТ МЕРАБА МАМАРДАШВИЛИ К СЛАВОЮ ЖИЖЕКУ.....	с. 163
Пороховская Т. И. МОРАЛЬ И МОРАЛИЗАТОРСТВО В ПОЛИТИЧЕСКОМ ОБЩЕНИИ.....	с. 167
Равочкин Н. Н. СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ПОЛИТИЧЕСКОГО ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО ПЛЮРАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ.....	с. 174
Романов П. С. БИБЛИОТЕКА БУДУЩЕГО В ЗАРУБЕЖНОМ БИБЛИОТЕКОВЕДЕНИИ И ЕЁ СВЯЗЬ С ФИЛОСОФИЕЙ.....	с. 178
Сабирзянова И. В. СООТНОШЕНИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОГО И МНИМОГО В АКСИОЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ ПОСТМОДЕРНА.....	с. 183

Сеферова Ф. А. РОЛЬ МИФОЛОГИЧЕСКОГО КОМПОНЕНТА В КРЫМСКОТАТАРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ.....	с. 186
Сленченко А. П. ПРОБЛЕМА МАГИИ КАК ОДИН ИЗ ЭЛЕМЕНТОВ ПРОЯВЛЕНИЯ МИФОЛОГИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ СОВРЕМЕННОСТИ.....	с. 190
Соколова А. Б. ОТВЕТСТВЕННОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕГО БЛАГА.....	с. 192
Сухарева В. А. «ИСЧЕЗНОВЕНИЕ» ФИЛОСОФИИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ КОНЦЕПЦИИ ИСЧЕЗНОВЕНИЯ Ж. БОДРИЙЯРА.....	с. 199
Чемезова Е. Р. ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ПРОБЛЕМА СЕКСУАЛЬНОСТИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЭПИСТЕМОЛОГИИ (НА МАТЕРИАЛЕ РОМАНОВ Ч. ПАЛАНИКА «КОЛЫБЕЛЬНАЯ» И Ф. БЕГБЕДЕРА «РОМАНТИЧЕСКИЙ ЭГОИСТ»)	с. 202
Черноскутов Ю. Ю. ИСТОРИЯ ЛОГИКИ И ФИЛОСОФИИ ЛОГИКИ В XIX ВЕКЕ: СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД.....	с. 204
Чупахина Т. И. О САМОБЫТНОСТИ РУССКОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ МЫСЛИ КОМПОЗИТОРОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.....	с. 205
Шемонаев Т. И. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ МЫШЛЕНИЯ ВРЕМЕНИ В СИТУАЦИИ «ИСТОРИЧЕСКОГО КРИЗИСА»	с. 207
Шендо А. И., Масаев М. В. ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКИХ МЕТОДОВ.....	с. 213
Шимельфениг О. В., Солодовниченко Л. Я. ВОЗМОЖНО ЛИ «ОБЪЕКТИВНОЕ» ИСТОРИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ?	с. 214
Широкалова Г. С. ВЕЛИКАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ В ПАМЯТИ ВНУКОВ.....	с. 221
Шостка В. И. ТОЛЕРАНТНОСТЬ В УСЛОВИЯХ ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В КРЫМУ	с. 227
Юнусова Э. А.-Г. РЕТРОСПЕКТИВА ИДЕЙ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО АНТРОПОЛОГИЗМА В ИСТОРИИ ЗАРОЖДЕНИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ.....	с. 230
СПИСОК АВТОРОВ	с. 232

**ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ИСЛАМСКОМ СООБЩЕСТВЕ КРЫМА:
АЛЬТЕРНАТИВЫ РАЗВИТИЯ**

Актуальность темы в том, что крымскотатарское движение является важным актором этноконфессиональных процессов в Крыму. Воссоединение Крыма с Российской Федерацией повышает актуальность исследования.

Степень разработанности темы недостаточна. Политизацию ислама в Крыму до воссоединения с Россией исследовали В. Е. Григорьянц [5, с. 109-126], И. П. Добаев [6, с. 169-177], О. В. Рябцев [29], Э. С. Муратова [20] и Н. Куц [16], А. З. Адиев и др. [1, с. 54-58]. Дискурс политических коммуникаций мусульманских лидеров Крыма выявляет Ш. Р. Кашаф [11, с. 555-562]. Изменения политических ориентаций и форм активности, рост размежеваний в период воссоединения остаются малоизученными.

Цель работы – выявить соотношение альтернатив конфликтности и миростроительства в деятельности исламских организаций Крыма с февраля 2014 г. по весну 2015 г.

Линии политической сегментации во многом совпадают с этническими и религиозными, что делает Крым многосоставным сообществом. Наложение линий создало сложносоставной (блоковый) конфликт. Он образован диффузией конфликтов, специфика их взаимодействия определяется структурой политических возможностей участников [22, с. 83-94]. Состав акторов конфликта, их ресурсные базы, повестка дня противоборства не могут быть сведены к одному из аспектов – цивилизационному, этническому, конфессиональному, международному, экономико-социальному и др. В таких конфликтах нет выраженной доминанты, а есть преобладающая линия, вокруг которой формируются противоречия [38, с. 8]. В Крыму такая линия – этноконфессиональные размежевания. Долгосрочные конфликты в Крыму обострились за 1992–2013 гг. внешними акторами – США, Евросоюзом, Турцией, субъектами политики в Украине.

Важный фактор конфликта – взаимоусиление этнической и религиозной идентичности. По переписи 2001 г., русские составляли 60,2% совокупного населения Автономной Республики Крым (АРК) и г. Севастополя, украинцы – 23,9%, крымские татары – 10,2% [34]. Крымские татары составляли по 29,2% жителей Белогорского и Ленинского районов; 28,8% - Нижнегорского, 25,5% - Кировского района; по 22,2% - Симферопольского сельского и Советского районов; 21,6% - Джанкойского, 21,5% - Первомайского, 21,3% - Бахчисарайского района. Крымские татары остаются преимущественно сельской (71%) по проживанию группой [34]. Анализ, проведенный А.Б. Швец [36, с. 277-282], А.Г. Шевчуком [37, с. 64-75] и А.Н. Яковлевым [40, с. 43-50], доказал: в ряде предгорных и степных районов (9 муниципальных образований Крыма из 25) идет смена социокультурного преобладания конфессий. Этот процесс вызван репатриацией депортированных народов и диспропорциями демографического роста. В октябре 2014 г. проведена микроперепись населения. Народы, традиционно исповедующие ислам, составили не менее 289,6 тыс. чел. (12,7% жителей Крымского федерального округа). Крымские татары и татары в совокупности составляют 277,3 тыс. чел. (95,8% мусульман полуострова). Число районов и городов, где крымские татары и татары составляют от 20 до 35% жителей, выросло с 9 до 12, включая г. Судак и Саки [21].

Темпы роста исламской религиозности в Крыму высоки. По сведениям Министерства культуры Украины, на 1 января 2014 г. в Автономной Республике Крым зарегистрировано 2083 религиозных организаций, 42 конфессий. Из них 42,7% наименований – организации Украинской Православной Церкви (УПЦ). На втором месте мусульманские организации – 29,0%. Третье место занимают протестантские организации – 20% наименований [7]. Опрос, проведенный Украинским центром экономических и политических исследований им. А. Разумкова в феврале-марте 2011 г. (выборка 2020 чел.), доказал, что 78,9% респондентов считали себя православными, 8,8% - мусульманами, по 5,2% назвали себя «просто христианами» или не отнесли себя ни к одному вероисповеданию [31, с. 29]. Религиозность поверхностна. По опросам 2010 г., лишь 18% мусульман совершают религиозные обряды ежедневно, а раз в неделю – 14% [24, с. 164-165]. На 1 января 2013 г. Духовное управление мусульман Крыма объединяло 935 религиозных организаций, из них 576 (61,6%) действовали без юридической регистрации [10]. 97,8% татар считают себя мусульманами, а 85,1% украинцев и 84,9% русских – православными, судя по массовому опросу 2008 г. [13, с. 4]. Т.е., этническая и конфессиональная идентичности совмещаются в высокой степени.

Опрос, проведенный Центром им. А. Разумкова в феврале-марте 2011 г. (выборка 2020 чел.), показал неравномерность межгрупповых дистанций по шкале социальной дистанции Э. Богардуса. Самый низкий уровень дистанции крымских русских – относительно крымских украинцев (2,11), жителей Юга и Востока Украины – 2,89, жителей РФ – 3,11. Наиболее высок уровень дистанции в отношении крымских татар – 3,97 балла, жителей Запада Украины – 4,54, турок – 5,60 и цыган – 6,02 балла [31, с. 29].

С 2000-х гг., по подсчетам географов, 2/3 конфликтов – блоковые (этноконфессиональные); растет их число; повышается удельный вес проявлений в острой фазе. Ареал конфликтности закрепляется в предгорных (Симферопольском, Бахчисарайском и Белогорском районах) и южнобережных (Ялге, Алуште, Судаке и Феодосии). С 2010 г. ареал конфликтов расширяется на Евпаторию, г. Саки, Кировский, Первомайский и Ленинский районы [40, с. 46-48].

Ключевыми вопросами повестки дня политики для татар являются: государственность Крыма, реабилитация, земельное обеспечение, языковой и религиозный статусы. Опрос, проведенный в феврале-марте 2011 г. Центром им. А. Разумкова (n=2020), доказал наименьший уровень конфликтности крымских татар по вопросам экономического развития и наивысший – по вопросам группового политического статуса [31, с. 32-34].

Крымскотатарское движение неоднородно. Его размежевание возросло с 2010 г. Меджлис крымскотатарского народа, претендовавший на монопольное представительство интересов, пользовался поддержкой не более 43% респондентов в этнической группе, судя по итогам выборов в Верховную Раду Украины 2012 г. [2, с. 120-121]. Меджлис не имеет правовой регистрации. Меджлис стратегически стремится к независимости Крыма, аргументируя её как национальное самоопределение коренного народа [35]. Но тактически он за сохранение Крыма в составе Украины. В период «майдановского» движения Меджлис последовательно выступал на стороне прозападных сил, именуя законные органы государственной власти «диктаторским режимом». Военизированные отряды Меджлиса участвовали в боях в Киеве и готовились к конфронтации в Крыму. 26 февраля 2014 г. Меджлис сорвал проведение сессии Верховного Совета Автономной Республики Крым, в столкновениях с русскими активистами он выдвигал радикальные требования. По интервью председателя Верховного Совета АРК В. Константинова, лидеры Меджлиса требовали 50% мест в органах власти республики. Получив отказ, председатель Меджлиса Р.А. Чубаров заявил: «не хотите отдавать половину, у нас будут все сто процентов» [4, с. 54].

С 27 февраля по 5 марта 2014 г. Меджлис требовал провести референдум о статусе Крыма отдельно по трем этническим группам, чтобы не одобрение татарами выхода из состава Украины заблокировало решение. 6 марта 2014 г. Меджлис заявил о бойкоте референдума.

Референдум о статусе Республики Крым 16 марта 2014 г. принес поддержку воссоединения с Россией 96,77% принявшими участие жителей РК при уровне явки 83,1%. Уровень поддержки воссоединения слабо различался по оси «русские – украинцы». Более весомы различия в зависимости от удельного веса крымских татар. В 9 из 25 районов, где крымские татары составляют более 20% жителей, явка составляла от 60 до 80%, а меньше 70% - только в 4 районах. Ни в одном из районов Крыма явка на референдум не опускалась ниже 58% [28]. Сниженная явка отмечена в местностях с повышенной плотностью мусульманских общин и высоким удельным весом татарского населения – Белогорском и Бахчисарайском районах, г. Судак. Участие крымских татар в референдуме на том же уровне, как и в украинских парламентских выборах 2012 г. [27].

Выборы депутатов Государственного Совета Республики Крым 14 сентября 2014 г. подтвердили эту тенденцию. Явка крымских татар составила 30-35% в сравнении с 53,6% всех избирателей РК [39]. Депутатами избраны 3 крымских татарина (2,25% депутатов) – представители партии «Единая Россия» [8]. Тактика бойкота, избранная Меджлисом, противоречит полноценному представительству крымских татар в органах власти и местного самоуправления, означая самоизоляцию.

После короткого участия представителей Меджлиса в органах власти Крыма (апрель–май 2014 г.) и относительной умеренности заявлений позиция Меджлиса ужесточается и становится откровенно антироссийской. Этот поворот совпал во времени с присуждением М.А. Джемилёву международной премии «Солидарности» (1 млн. евро) и началом войны в Новороссии [17]. 28 мая представитель Меджлиса Л.Э. Ислямов отправлен Госсоветом РК в отставку с поста вице-преьера Совета министров за политическую ангажированность и слабую активность по разработке программ обустройства депортированных народов, жилищно-коммунального хозяйства [18]. 14 июня Меджлис заявил о бойкоте выборов Госсовета РК, поскольку-де избирательная система не дает гарантий представительства татар в органах власти.

Бывший председатель Меджлиса М.А. Джемилёв назначен на должность уполномоченного Президента Украины в делах крымскотатарского народа, пытаясь создать в Херсонской области «Украинскую Республику Крым». Джемилёв сформировал батальон «Крым» (450 чел.), принявший участие в карательной операции в Донбассе [25], пытается сформировать также «батальон южного направления» для диверсий в Крыму. Надежды руководителей Меджлиса возлагаются на созыв Курултая (представительного органа) в Турции, чтобы вовлечь эту страну в антироссийские действия.

Меджлис сотрудничает с запрещенной в Российской Федерации за экстремизм партией «Хизб ут-Тахрир аль-Исламия», с финансируемой из Саудовской Аравии ассоциацией «Альраид», члены которых после воссоединения Крыма ведут антироссийскую пропаганду. Муфтий Духовного управления мусульман Крыма Э.С. Аблаев с симпатией отзывается о «Хизб ут-Тахрир» [30].

Информационным ресурсом Меджлиса выступает региональный телеканал АТР, владелец которого – предприниматель Л.Э. Ислямов. Важное значение имеют сайты крымскотатарского движения www.qtmn.org, www.ru.krymr.com, www.qirim.org, www.crimean.org.

Лидерам Меджлиса М.А. Джемилёву и Р.А. Чубарову на 5 лет запрещен въезд в Крым по мотивам их противоправной деятельности. Прокурор РК Н.В. Поклонская 5 июля 2014 г. предупредила Р.А. Чубарова о возможности запрета Меджлиса за экстремистскую деятельность [26].

Ряд местных организаций Меджлиса (Ялтинская, Сакская) вышел из-под контроля радикалов, как и представители крымских татар в Госсовете и Совете министров РК. По данным Центра изучения национальных конфликтов, среди крымских татар за 2014 г. почти на 40% снизился уровень межэтнической конфликтности. Это объясняется конструктивной политикой России и опасениями татар утратить источники дохода в случае конфликта [32].

Умеренное направление крымскотатарского движения представлено партией «Милли фирка» (председатель совета – В.Э. Абдураимов), общественными организациями «Къырым бирлиги» (лидер С.Н. Ниметуллаев), «Поколение Крым» (лидер Р.И. Бальбек), «Себат» (лидер С. Гемеджи) и др. После государственного переворота в Украине данные организации поддержали политику Российской Федерации, намереваясь ослабить Меджлис. В августе 2014 г. создан Таврический муфтият, настроенный на миротворчество и не приемлющий радикализма [14]. В него вошли общины Духовного центра мусульман Крыма (создан в 2010 г.), не подчиненные Духовному управлению мусульман Крыма, проводящему промеджлисовский курс.

20 октября 2014 г. названные организации объявили о намерении создать межрегиональное общественное движение «Къырым», ориентированное на сотрудничество с российскими властями [15]. По словам Р. Ильясова, движение не альтернативно уже существующим организациям [3]. 4 ноября на съезде учрежден Общественный Совет крымскотатарского народа (председатель С.Н. Ниметуллаев). В Совет вошли руководители 22 общественных организаций: «Милли Фирка», «Къырым бирлиги», «Крым-Юрт», «Койдешлер», «Иллери» и др. Председатель «Общественного совета» С.Н. Ниметуллаев заявил, что Совет не только будет официально представлять крымскотатарский народ, но и организует в 2015 г. выборы Курултая крымскотатарского народа [23]. 30 ноября 2014 г. на конференции Общественного совета крымскотатарского народа принято обращение к президентам России и Турции о налаживании добрососедских отношений, а Крым объявлен «мостом дружбы» между государствами. 1 декабря 2014 г. доверенное лицо Президента РФ, советник Ассамблеи народов России С.К. Садыков призвал Общественный совет крымскотатарского народа провести всемирный крымскотатарский съезд в Москве.

Рост позитивных тенденций в крымскотатарском движении связан с последовательной проактивной политикой Российской Федерации. В конце февраля–марте 2014 г. организованы переговоры между федеральными органами власти, Меджлисом при посредничестве главы Совета муфтиев России Р. Гайнутдина, бывшего президента Республики Татарстан М.Ш. Шаймиева, действующего президента РТ Р.Н. Минниханова. Органы власти предложили Меджлису делегировать представителей в Государственный Совет Республики Крым и Совет министров РК. Вице-председателем Госсовета РК избран представитель умеренного крыла Меджлиса Р.И. Ильясов, председателем Республиканского комитета по делам национальностей и депортированных граждан назначен З.Р. Смирнов, первым заместителем председателя правительства – Л.Э. Ислямов (с конца мая – Р.И. Бальбек). Крымскотатарским организациям предложена квота представительства в законодательных и исполнительных органах власти в 20%, значительно превышающая удельный вес народа в населении республики. Начала реализоваться амнистия земельных самозахватов.

Конституция Республики Крым, принятая Государственным Советом РК 11 апреля 2014 г., обоснованно считает источником и носителем власти в субъекте федерации многонациональный народ Республики Крым (преамбула, ст. 2 п. 1) [12, с. 4-5]. Территория РК едина и неделима, составляет

неотъемлемую часть территории Российской Федерации (ст. 1 п. 3). Эти нормы исключают возможность расчленения РК, отвергают привилегии. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом (ст. 9 п. 2). Государственными языками РК являются русский, украинский и крымско-татарский языки (ст. 10 п. 1). Признается многообразие культур, обеспечивается их равноправное развитие и взаимообогащение (ст. 10 п. 3). Каждый житель Крыма вправе определять и указывать национальную принадлежность, пользоваться родным языком и свободно выбирать язык (ст. 19 п. 1, 2), исповедовать религию, свободно избирать, иметь и распространять религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними (ст. 21). Не допускается пропаганда и агитация, возбуждающие расовую, национальную или религиозную ненависть и вражду. Запрещается пропаганда социального, национального, религиозного и языкового превосходства (ст. 22).

21 апреля 2014 г. Президент Российской Федерации В.В. Путин принял Указ №268 «О мерах по реабилитации армянского, болгарского, греческого, крымско-татарского и немецкого народов и государственной поддержке их возрождения и развития» [33]. Финансирование обустройства и этнокультурного развития реабилитированных народов только в рамках федеральной целевой программы социально-экономического развития РК и г. Севастополя до 2020 г. превысит 10 млрд. руб. [19]. Принята и региональная целевая программа Республики Крым.

В отношении лиц и организаций, нарушающих российское законодательство, призывающих к сепаратизму и экстремистским действиям, проводятся меры пресечения. Так, в августе 2014 г. на 5 лет запрещен въезд в РФ гражданина Турции И. Юкселя – советника М. Джемилёва, координатора информационного агентства «Крымские новости». Ему предъявлено обвинение в разжигании межнациональной ненависти. В сентябре 2014 г. крымскотатарский телеканал АТР предупрежден Центром по противодействию экстремизму, а с апреля 2015 г. решением Прокуратуры РК телеканал закрыт. Он продолжил вещание с территории Украины в антироссийском духе.

Возбуждены дела об административных правонарушениях против директоров медресе г. Джанкоя, а также с. Кольчугино Симферопольского района за хранение экстремистской литературы. 16 сентября 2014 г. правоохранительные органы провели обыск в центральном офисе Меджлиса, фонда «Крым» и газеты «Авдет» [9].

Органы власти Российской Федерации и Республики Крым проводят политику идентичности, нацеленную на интеграцию поликультурного сообщества. День памяти жертв депортации – 18 мая переосмысливается в качестве проявления общей скорби всех народов Крыма, а не демонстрации силы и этнократических претензий.

Подведем итоги. В период воссоединения Крыма с Россией крымскотатарские этнополитические движения проявляют нарастающее внутреннее размежевание. Конфликтность Меджлиса крымскотатарского народа проявляется по параметрам трактовки: политического статуса республики; реабилитации; земельной реформы; языковой и образовательной политики. Меджлис крымскотатарского народа не обладает поддержкой большинства данной этнической группы. Причины спада влияния Меджлиса – отрицание факта воссоединения Крыма с Россией, отказ от межэтнического диалога.

Конструктивные тенденции в крымскотатарском движении связаны с партией «Милли фирка», организацией «Къырым бирлиги», Духовным центром мусульман Крыма. Проявления их конструктивного участия в миростроительстве таковы: участие в органах законодательной и исполнительной власти, органах местного самоуправления Крыма; проведение съезда общественно-политических сил народа; инициативы по разрешению земельного вопроса; участие в выборах.

Методы политики Российской Федерации в отношении крымскотатарского движения: диалог власти с этнополитическими и конфессиональными объединениями, квотное представительство крымских татар в органах власти и местного самоуправления, решение земельной проблемы на основе реабилитации репрессированных народов, взаимодействие РФ с Турцией в сдерживании исламского радикализма, запрет экстремистской организации «Хизб ут-Тахрир». Политика Российской Федерации в Крыму предполагает прочную интеграцию конфессиональных групп регионального сообщества в российское общество, создание диалоговых механизмов согласования и представительства политических интересов.

Список использованных источников

1. Адиев А.З., Колесов В.А., Патеев Р.Ф. Возрождение ислама в Крыму и в Черноморско-Каспийском регионе в целом // Россия и мусульманский мир. 2010. № 8 (218). С. 54-58.
2. Бекиров Н.В. Об отношении крымских татар к институтам национального самоуправления // Вопросы развития Крыма. Симферополь: СОНАТ, 2012. Вып. 16. С. 120-121.

3. В Крыму создаётся межрегиональное Общественное движение «Къырым». URL: <http://qha.com.ua/v-krimu-sozdaetsya-mejregionalnoe-obshestvennoe-dvijenie-kirim-140663.html>
4. Григорьев М.С., Ковитиди О.Ф. Крым: история возвращения. М., 2014. С. 54.
5. Григорьянц В.Е. Возрождение ислама в Крыму (1989–2004 годы) // Аналитические записки. М.: Голос России, 2006. С. 109-126.
6. Добаев И.П. Радикализация ислама в Крыму // Юг России и Украина в геополитическом контексте. Ростов н/Д: СКНЦ ВШ, 2007. С. 169-177.
7. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2014 р. Наказ Міністерства культури України від 19.03.2014 р. № 167. URL: <http://mincult.kmu.gov.ua/mincult/uk/publish/article/354806>
8. Избирательная комиссия Республики Крым утвердила официальные результаты выборов депутатов Госсовета. URL: <http://crimea.izbirkom.ru/news/izbiratelnaya-komissiya-respubliki-krym-utverdila-ofitsialnye-rezultaty-vyborov-deputatov-gossoveta-.html>
9. Имущество фонда Джемилева «Крым» в Симферополе арестовали судебные приставы. URL: <http://www.c-inform.info/news/id/12371/>
10. Інформаційний звіт Міністерства культури України «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні» Короткий виклад від 11 квітня 2013 р. URL: <http://mincult.kmu.gov.ua/mincult/uk/publish/article/327651;jsessionid=C576ABCB3D48CB82182949A7237D6CDE>
11. Кашаф Ш.Р. Политические коммуникации мусульманских лидеров в новых реалиях Крыма: дискурсивные механизмы дислокации российской идентичности // Лидер, элита, регион. Ростов н/Д: ЮРИУ РАНХиГС, 2014. С. 555-562.
12. Конституция Республики Крым. Симферополь: Таврида, 2014. С. 4-5.
13. Кримський соціум: лінії поділу та перспективи консолідації // Національна безпека і оборона. Київ, 2009. №5 (109). С. 4.
14. Крымские мусульмане возродили Таврический муфтият. URL: <http://rusvesna.su/news/1408748418>
15. Крымские татары планируют встретиться с Путиным. URL: <http://www.freetavrida.org/?p=3731#more-3731>
16. Куц Н.В., Муратова Э.С. Прошлое, настоящее и будущее крымских татар в дискурсе мусульманского сообщества Крыма. Киев: «К.І.С.», 2014. 64 с.
17. Лидер крымских татар награжден премией имени Леха Валенсы. URL: <http://ria.ru/world/20140507/1006871818.html>
18. Меджлисовец Ленур Ислямов уволен с поста вице-преьера Крыма за политическую ангажированность. URL: <http://www.freetavrida.org/?p=3179#more-3179>
19. Мельников В. В Крыму будет создано общественное движение крымских татар. URL: http://ria.ru/crimea_today/20141020/1029179354.html
20. Муратова Э.С. Крымские мусульмане: взгляд изнутри. Симферополь: Эльиньо, 2009. 52 с.
21. Национальный состав населения по итогам переписи населения Крымского федерального округа 2014. URL: <http://fond-sblizhenie.ru/nacionalnyj-sostav-naseleniya-po-itogam-perepisi-naseleniya-krymskogo-federalnogo-okruga-2014>
22. Никовская Л.И. Сложносоставной конфликт как инструмент анализа трансформации и кризиса // Политические исследования. 2009. № 6. С. 83-94.
23. Оппоненты Меджлиса учредили «Общественный совет» крымскотатарского народа. URL: <http://ru.krymr.com/content/article/26673795.html>
24. Осиповский С.Н. Развитие ислама в современном Крыму: некоторые тенденции и перспективы // Тенденции и перспективы современных геополитических и религиозных процессов: теория и практика. Симферополь: ИН-ФОЛИО, 2013. С. 164-165.
25. Под Иловайском разбит сформированный из беглых исламистов и меджлисовцев батальон «Крым». URL: <http://www.novoross.info/happens/28582-pod-ilovayskom-razbit-sformirovannyy-iz-beglyh-islamistov-i-medzhlisovcev-batalon-krym.html>
26. Поклонская предупредила Чубарова о возможности признания меджлиса экстремистской организацией. URL: <http://www.c-inform.info/news/id/8639>
27. Путинцев И. Бойкота крымских татар не вышло. URL: <http://rusrand.ru/actuals/bojkota-krymskih-tatar-ne-vyshlo>
28. Референдум о государственном статусе Крыма и Севастополя 16 марта 2014 г. URL: <http://krymology.info/index.php/%D0%A0%D0%B5/>

- 29.Рябцев О.В. Сетевой принцип деятельности организаций закрытого типа в контексте угроз национальной и региональной безопасности России (на примере крымско-татарского национального движения). Дис. ... канд. полит. наук. Ростов н/Д, 2008. 182 с.
- 30.Силантьев Р.А. Умма прирастает Крымом // Независимая газета – религии. 2014. 2 апр.
- 31.Ставлення жителів Криму до імовірних загроз та до питань, які мають значний конфліктний потенціал // Національна безпека і оборона. Київ, 2011. №4-5 (122-123). С. 27-39.
- 32.Тарасов С. Джемилёв мешает Эрдогану: Турции не нужен киевский курултай. URL: www.regnum.ru/news/polit/1854725.html
- 33.Указ Президента Российской Федерации от 21 апреля 2014 г. № 268 «О мерах по реабилитации армянского, болгарского, греческого, крымско-татарского и немецкого народов и государственной поддержке их возрождения и развития» // Российская газета. 2014. 23 апр. С. 1.
- 34.Численность и состав населения Украины по итогам Всеукраинской переписи населения 2001 г. URL: <http://2001.ukrcensus.gov.ua/rus/results/general/nationality/>
- 35.Чубаров остается полноправным главой крымско-татарского меджлиса – президиум организации. URL: <http://www.c-inform.info/news/id/8673>
- 36.Швец А.Б. Конфликты ценностей в Крыму // Религия и гражданское общество: межконфессиональные и этнические конфликты в условиях геополитической конкуренции. Севастополь: Вебер, 2013. С. 277-282.
- 37.Шевчук А.Г. Регионализация этноконфессиональных процессов в социокультурном пространстве Автономной Республики Крым // Этнокультурные и межконфессиональные отношения в Крыму. Симферополь: Антикава, 2013. Вып. 3. С. 64-75.
- 38.Юг России в зеркале конфликтологической экспертизы / под ред. Г.Г. Матишова, Н.И. Голубевой, В.А. Авксентьева. Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2011. С. 8.
- 39.Явка крымских татар на избирательные участки составляет 30-35 процентов – организация «Къырым бирлиги». URL: <http://www.c-inform.info/news/id/12135>
- 40.Яковлев А.Н. Особенности локализации социокультурной конфликтности в Крыму (2011–2012 гг.) // Этнокультурные и межконфессиональные отношения в Крыму. Симферополь: Антикава, 2013. Вып. 3. С. 43-50.

УДК 160. 1 + 159.9(075)

Бобрик Ю. В.,
Масаев М. В.

ЭКСПЕРИМЕНТ В СПОРТИВНОЙ МЕДИЦИНЕ: ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Аннотация. Данная работа ставит проблему с применением концепции парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов и раскрывает факт не только весьма существенной роли образов и символов в преподавании спортивной медицины, но и показывает роль спортивной медицины в чистоте и адекватности результатов педагогического эксперимента.

Ключевые слова: спортивная медицина, педагогический эксперимент, парадигмальные образы и символы.

**Bobrik Yuriy Valerievich,
Masayev Mikhail Vladimirovich**

EXPERIMENT IN SPORT MEDICINE: PSYCHOLOGICAL AND PEDAGOGICAL DIMENSION

Annotation. This work raises the problem with the concept of paradigmatic images and symbols of epochs, civilizations and nations, and revealed the fact not only substantial role of images and symbols in the teaching of sport medicine, but also shows the role of sport medicine in the purity and adequacy of the results of the pedagogical experiment.

Keywords: sport medicine, pedagogical experiment, paradigmatic images and symbols.

Постановка и актуальность проблемы. Эксперимент в спортивной медицине – явление не только сугубо узкопрофильного характера. Дело в том, что общеизвестен факт обращения врача (например, в ходе долгой реабилитации спортсмена) к основным положениям и педагогики, и психологии. И в данных случаях врач выступает и в качестве педагога, и психолога. Вот почему психолого-педагогическое измерение эксперимента в спортивной медицине так злободневно и актуально.

Новизна данной работы не только в постановке проблемы с применением концепции парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов [4-9] и в раскрытии факта весьма существенной роли образов и символов в преподавании спортивной медицины, но и в показе роли спортивной медицины в чистоте и адекватности результатов педагогического эксперимента.

Необходимость всестороннего изучения такого феномена, как эксперимент в спортивной медицине, обусловлена, в частности, тем, что «Без решения проблемы обеспечения здоровья спортсменов и создания специальных центров мониторинга функционального состояния прорыв в результатах российского спорта невозможен. ... Вся спортивная медицина у нас свелась к клинической части – травматологии, лечению спортсменов. А в Англии, Корее, Китае, Японии, Австралии уже созданы новейшие компьютерные технологии, которые позволяют в течение всего периода подготовки фиксировать функциональное состояние спортсмена, выработать рекомендации. ... Без решения проблемы медико-биологического обеспечения подготовки спортсменов мы не сумеем остановить тот спад результатов, который наблюдаем сейчас, и никакой прорыв невозможен» [1, с. 265].

В частности, экс-президент РФ Дмитрий Медведев на заседании Президентского Совета по развитию физической культуры и спорта в Сочи 26 марта 2010 года, говоря об итогах выступления Олимпийской сборной России в Ванкувере, заявил: «Обнажились серьезные недостатки в системе подготовки спортсменов. Она должна быть ориентирована на самого спортсмена. Во всех развитых странах программы и методики тренировок составляются с учетом индивидуальных особенностей каждого будущего олимпийца - так чтобы на старт он выходил на пике своей формы. Здесь главным вопросом становится уровень медико-биологического и научного обеспечения сборных» [1, с. 265].

И здесь, размышляя над широким контекстом эксперимента в спортивной медицине, трудно обойтись без такого явления, как математическое моделирование.

Среди различных специалистов в сфере спортивной науки – тренеров, врачей, физиологов, биохимиков, биомехаников, психологов в последние годы растет понимание того, что математические методы, в первую очередь, математическое моделирование - это уникальный и мощный инструмент исследования организма человека в процессе адаптации к тренировочным нагрузкам, инструмент анализа тренировочного процесса и прогнозирования спортивного результата. Рассматривая организм спортсмена как систему, метод математического моделирования позволяет существенно углублять наши знания об изучаемых процессах в организме, выявлять широкий спектр откликов системы, изменяя параметры модели, формулировать конкретные количественные гипотезы, которые могут быть проверены в эксперименте и, наконец, предсказывать и выявлять принципиально новые классы явлений [2].

Использование математических моделей в интерпретации результатов экспериментов постепенно становится одним из необходимых требований ведущих журналов по физиологии, биохимии, биомеханики и психологии.

Можно утверждать, что наряду с экспериментальной физиологией бурно развивается самостоятельная ее ветвь - математическая физиология, являющаяся источником новых знаний о природе физиологических процессов. В России она пока находится в стадии становления [2].

Моделирование - это способ опосредованного изучения реального объекта с помощью виртуальных объектов-заместителей. Модель выступает как своеобразный инструмент познания, который исследователь ставит между собой и объектом и с помощью которого изучает интересующий его объект. Математическое моделирование имеет ряд важных преимуществ перед вербальным моделированием, традиционно используемым в теоретических дисциплинах, описывающих различные процессы, происходящие в организме спортсмена во время спортивных упражнений [2].

В математических моделях для описания физиологических явлений употребляют строгий язык математики и компьютерного эксперимента, благодаря чему возможно количественно предсказывать различные явления, вытекающие из модельных представлений. Словесное, образное описание физиологических явлений и следствий, вытекающих из них, не обладает такими возможностями. Многие вербальные высказывания о механизмах физиологических явлений на первый взгляд могут казаться непротиворечивыми, но не выдерживают критики при математическом описании.

Моделирование - эффективный инструмент верификации умозрительных схем и выявления неочевидных следствий. Возможность манипуляции параметрами модели в широких диапазонах позволяет найти различные режимы функционирования системы, которые в силу сложности и высокой степени нелинейности биологических систем зачастую невозможно предсказать, оперируя словесными схемами. В этом смысле модель, если она достаточно сложна, чтобы быть реалистичной, может быть источником новых знаний, иногда даже противоречащих интуиции.

В медицине каждое новое открытие знаменует если не сохранение жизни, то хотя бы облегчение тяжких недугов для множества людей. Однако при изучении каждого нового открытия на определенной стадии исследования возникает необходимость проверить на человеке средство или метод, результаты действия которых невозможно с достоверностью предвидеть, т.е. сознательно подвергнуть человека или даже группу людей неизвестным, возможно, опасным воздействиям. Полностью избавиться от риска в таком медицинском исследовании невозможно. Именно исходя из этого правовые нормы призваны последовательно охранять человека, на котором испытываются новые средства или методы лечения, соответствующим образом снизить риск и обосновать его, чтобы человек не стал объектом недостаточно подготовленных опытов либо слишком долгой проверки методов с более вредными последствиями, чем первоначально предполагалось. Медицинский эксперимент включает целенаправленную медицинскую деятельность, в задачу которой входит верификация заранее разработанной гипотезы, предметом которой является живой человеческий организм. Целью или одной из целей этой деятельности является получение новых сведений, предназначенных для медицинской теории либо для профилактики, диагностики и терапии, новых методов медицинской науки [10].

Медицинский эксперимент затрагивает охраняемые законом интересы граждан; прежде всего в связи с возможным риском для здоровья лица или его потомков. Обязательным признаком медицинского эксперимента является его непризнанность. Непризнанными в установленном порядке не считаются: методы, которые сложились в отечественной клинической практике; методы, которые сложились в клинической практике зарубежных учреждений здравоохранения, но не введенные в России; мелкие модификации уже известных методов, применение которых не вызывает неблагоприятных последствий. С правовой точки зрения медицинский эксперимент можно охарактеризовать как вмешательство в личные права человека, совершаемое в связи с исследованием в области медицины [3].

Список использованных источников

1. Павлов С. Е., Павлова Т. Н. Функциональный контроль в современном спорте и спортивной медицине / Олимпийский бюллетень № 13 / Сост. Мельникова Н. Ю., Эйнуллаев А. Ю., Трескин А. В., Леонтьева Н. С., Никифорова А. Ю. – М.: Издательство «Сойпроект», 2012. – С. 265-271.
2. Соловьева О. Э., Мархасин В. С. Математическое моделирование в физиологии // Физиологический журнал. - 2011. - Т. 57. - С. 77-79.
3. Медицинский эксперимент [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://referatwork.ru/medicinskoe_pravo/section-62.html
4. Масаев М. В. Философия истории. Учебно-методическое пособие / М. В. Масаев. – Симферополь: Доля, 2008. – 304 с.
5. Масаев М. В. Curriculum vitae парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций. Монография / М. В. Масаев. – Симферополь: ДОЛЯ, 2011. – 512 с.
6. Масаев Михайло Володимирович. Парадигмальні образи і символи у трансформаційних процесах епох і цивілізацій (філософсько-історичний аналіз). Автореферат дис.... доктора філос. наук. – Дніпропетровськ, 2013. – 36 с.
7. Масаев М. В. Заклик до сучасної української педагогіки не відходити від власних національних коренів (в руслі осягнення проблем філософії освіти та концепції парадигмальних образів та символів епох, цивілізацій та народів). Рецензія на монографію: Кузьміна С. Л. Філософія освіти та виховання у Київській академічній традиції ХІХ – початку ХХ ст. Монографія. – Симферополь: Н. Оріанда, 2010. – 552 с. / М. В. Масаев // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2013. – Вип. 70 (№ 3). – 908 с. – С. 870-873.
8. Масаев М. В. Православна спадщина, котра створює парадигмальні образи або про роль образотворчого мистецтва у духовному розвитку майбутнього вчителя. Рецензія на монографію: Рашковська В. І. Образотворча православна спадщина: педагогічний аспект духовного розвитку майбутнього вчителя. Монографія / В. І. Рашковська. – Симферополь: Фенікс, 2008. – 402 с. / М. В.

Масаев // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2013. – Вип. 71 (№ 4). – С. 940-942.

9. Масаев М. В. Феномен соотношения научной парадигмы и интервального метода в контексте понятий парадигмального образа и символа в философии истории / М. В. Масаев // Философские традиции и современность. – 2013. – № 1 (3). – С. 23-41.

10. Бобрик Ю.В. Актуальность применения эфирных масел в спортивной медицине для регуляции психо-эмоционального и психофизического состояния у спортсменов / Ю.В. Бобрик, В.А. Пономарёв, А.В. Кулинченко // Тези І установчої науково-практичної конференції «Здоровий спосіб життя, фізична культура, спорт. Актуальні питання спортивної медицини. Реабілітація: фізична, медична, психологічна». – 28-30 листопада 2014 р., м. Київ. – С. 22-24.

Герасименко И. А.

МОРФОЛОГИЯ ТЕКСТА И УНИВЕРСАЛЬНАЯ ГРАММАТИКА: ОРГАНИКА ЯЗЫКОВЫХ ФОРМ

Целостное понимание языка (подобно античному Логосу) ставит под сомнение традиционные представления сторонников теории универсальной грамматики о соотношении форм мышления и форм языка. Универсальная грамматика ориентирована на синтаксис и игнорирует морфологический – индивидуализирующий – уровень языка. Однако анализ текстовых феноменов без учета сформировавшихся их морфологических моделей ведет к некритическому отождествлению разнопорядковых моментов смысла и обедняет реально существующее многообразие смысловых форм. Только держа в поле зрения два вида текстовых форм (логическую и морфологическую), мы можем не упускать из внимания смысловые нюансы, задаваемые формообразующим потенциалом языка написания.

Ключевые слова: язык, универсальная грамматика, морфология, форма-морфе, Логос.

A holistic recognition of a language (as an antique logos) questions traditional judgements of proponents of the theory of a universal grammar about correlation of thinking forms and forms of language. The universal grammar is syntax-oriented and ignores morphological – individuating – level of a language. However an analysis of textual phenomena without regard to the morphological models which are formed leads to a non-critical identification of elements of sense of different order and emasculates the actually existent variety of meaning forms. Only keeping in mind two kinds of textual forms (logical and morphological), we can keep track of semantic nuances shaped by the formative potential of the language used by the writer.

Keywords: language, universal grammar, morphology, shape-morphe, logos.

Изучение формы-морфе, берущее за основу морфологию, находится в оппозиции к традиции универсальной грамматики: совпадая в том, что касается значимости целостности и тождества, эти стратегии мысли расходятся до противоположности в оценке роли различий.

Говоря в общем, универсальная грамматика – это воинствующая греза всех, кто желает свести грамматики естественных языков к единому «рациональному началу», к общей схеме. Однако, будто бы в насмешку языка над такими мыслителями, ни один создатель универсальной грамматики не был способен освободиться от влияния своего собственного языка (хотя сам он этого, как правило, не замечал). И эта очевидная слепота неудивительна: универсалисты в принципе отрицали и отрицают зависимость разума от языка, потому что разум видится им всеобщим для всех.

Если стать на позицию универсалистов, универсальную грамматику можно подразделить, по аналогии с грамматикой любого языка, на естественную и искусственную: под первой будет пониматься система рациональных оснований, общая для всех языков, под второй – человеческие попытки обосновать эту всеобщую языковую структуру. Однако в реальности имеются только искусственные универсальные грамматики, естественная же попадает под вопрос (для всех, кроме самих универсалистов, разумеется) [6, с. 12].

Теория универсальной грамматики тесно связана с поиском/разработкой совершенного языка – объекта, в обсуждении которого смешались совершенно разные категории. Во-первых, понятие совершенного языка периодически подменялось понятием языка универсального, тогда как истоки этих явлений коренятся в совершенно разной почве: первый должен был стать отражением подлинной

природы вещей, второй – удобным для коммуникации и общедоступным орудием [8, с. 80-81]. Во вторых, вопрос о совершенном языке, в свою очередь, подменялся порой другим вопросом – о возникновении собственно языка (по природе или по установлению свершился этот акт на заре культуры). Подобные расхождения не вызовут удивления, если вспомнить, что грамматику вообще во все времена понимали по-разному.

Древние греки рассматривали язык как систему, строящуюся по тем же законам, что и мир. Цельность мира и цельность языка пребывают, по их мировидению, в органической взаимосвязи [6, с. 48] (в отличие от древнееврейского подхода, где мыслилось, что буквы Торы должны быть переставлены, чтобы мировой порядок изменился и пришел к истинному виду [8, с. 35]). Для греков Логос един, и что возникло раньше по его закону – язык или мир, не имеет даже потенциального шанса быть увиденным как вопрос. Место для вопроса создал раскол, произошедший одновременно с возникновением койне (общегреческого языка), созданной для удобства коммуникации. А ведь до той поры «существовало столько же разновидностей греческого, сколько было создано текстов (Meillet 1930, p. 100)» [8, с. 20-21]! И в этот же период Аристотель занялся вопросами мысли, попавшей под вопрос именно за счет выхолащивания языка. По большому счету, можно сказать, что разница между Платоном и Аристотелем была мотивирована именно различием в языках. Хотя, по замечанию Бенвениста, все свои мышленческие категории Аристотель выводит из языка [1, с. 107], он приписывает им *всеобщность*: вирус универсализма, занесенный посредством койне, дает о себе знать.

Как только Логос распался на мысль и звук, стоики сразу ввели посредствующее «лектон», александрийцы же создали двухчастную грамматику: учение о звуках и буквах + диалектика (логика). Вот именно из этой александрийской дуальности и выросла идея всех последующих универсальных грамматик: желание свести все «произвольное» в языке к «рационально обоснованному». Отсюда же возникла и идея поиска совершенного языка – либо путем возвращения к праязыку, либо путем разработки «языка разума».

В эпоху Средневековья, начиная с сочинения РаймундаЛуллия «*Arsmagna*», все комбинаторные универсально-рациональные системы строились по сходному принципу, предполагающему наличие универсального содержания и не предполагающему открытия нового [8, с. 181].

Возрождение сместило фокус внимания с идеей универсализма на характерные особенности отдельных языков. Поиск совершенного языка продолжается и в эту эпоху, однако он уже не центрируется на древнееврейском («язык Адама»), а рассредоточивается на ряд материнских языков, в результате чего обнаруживаются разные языковые семьи [8, с. 109].

При переходе к Новому Времени, с одной стороны, совершается отказ от моногенетических гипотез, а с другой – максимально концентрируются усилия по поиску совершенного языка и грамматики. Любопытно, что в XVI-XVII вв. желание отыскать универсальный язык чаще всего изъявляли британцы, и такая тенденция сохранилась и далее [8, с. 215]. Уже сам этот факт опровергает тезис о несущественности языка для оформления мысли: язык вновь водит за нос тех, кто думает, что обошел его по собственной воле.

В этот период, как известно, возникает идея единой научной системы, а вослед ей – идея языка, ориентированного на такую систему. Так, Ф. Бэкон хочет сравнить разные языки и на этом основании построить язык единый и совершенный. При этом предполагается, что имеется некий критерий для выявления достоинств и недостатков – *всеобщий* критерий для выявления *объективных* достоинств и недостатков. То есть в очередной раз упускается из виду, что мышление автора концепции и его языковые предпочтения априори определены его собственным языком. И эта иллюзия каким-то удивительным образом сочетается с пониманием, что в языке отражается дух народа, а это прямо предвосхищает прозрения Гумбольдта[4]. В остальном же бэконовская концепция сближается с подобными ей универсалистскими системами, где утверждается приоритет мысли перед словом и миром (знак у Бэкона соотносится не с вещью, а с понятием).

Но все же самая показательная универсалистская концепция Нового Времени – «Грамматика» Пор-Рояля. Согласно Арно и Лансло, язык – исключительно человеческое изобретение. Все наличные языки – несовершенные подобиа изначальной, сугубо рациональной, задумки, которая затем оформляется с помощью слов. Иначе говоря, в языке нет ничего, кроме формы и содержания мышления, нет ничего «своего», что имело бы какую-то ценность [6, с. 239].

Чрезвычайно близкой пор-рояльцам была и позиция английских номиналистов. Гоббс солидарен с французами в том, что логика – основание языка, Локк признает если не ценность, то хотя

бы полезность языка в качестве орудия коммуникации (хотя наброски универсальной грамматики последнего автора включают в себя рассуждения о семиотике).

Вообще можно сказать, что главное постулируемое стремление мыслителей Нового Времени – «привести язык в порядок» (или порядок в язык), очистить его от лишнего. На деле же попытки свести язык к рациональным основаниям, по сути, означали его уничтожение во всех проявлениях, кроме научного.

Прилагаемые усилия сделать значимыми все языковые моменты (*ideefix* универсалистов) породили множество громоздких и, как следствие, совершенно нежизнеспособных систем. Неудивительно поэтому, что все универсальные грамматики оставались существовать в виде намеков или эскизов (в лучшем случае).

В чем же глобальная причина несостоятельности универсальных грамматик?

Если Логос, в понимании греков, был единым законом для слова, мысли и мироустройства, то после раскола на слово, мысль и мир (последний впоследствии вообще выпал в осадок) начались попытки *сделать* это единство – сделать вручную, подогнав человеческое понимание мира под понимание языка (ведь язык теперь виделся как человеческое изобретение, а не как часть мироздания). Однако язык – органичен, он существует во времени, проходит разные стадии в своем развитии. От какой из этих стадий должен отталкиваться универсальный язык? Ведь «очевидно, что, будучи связанным с какой-то специфической фазой, философский язык сможет отразить лишь одно из генетических состояний языка, сохранив при этом его ограничения – те самые ограничения, которые и подвигают человечество на то, чтобы перейти к следующему, более отчетливому состоянию» [8, с. 298-299]. А если еще не разделять уверенности Эко в том, что человечество в отношении языка что-то решает, то становится понятно, что беда всех философских языков – попытка «улучшить» отдельно взятый гештальт, выхваченный из истории становления языка, без учета метаморфоза. Потому построение универсальной грамматики всякий раз давало осечку.

Резюмируя вышесказанное, можно констатировать, что все универсалистские опыты основываются на предпосылке, что существует некий общий для всех «язык мышления», лежащий в основе всех языков. На определенном историческом этапе возникла идея, что этот язык заложен в мозге наподобие программного обеспечения. Следствием такой идеи стало, с одной стороны, признание органической природы языка, а с другой – сведение языка и мышления к функциям мозга. На этой базе возникла, в частности, теория порождающей грамматики Н. Хомского.

Полемизируя с бихевиористами, Хомский построил свою теорию исходя из того, что грамматика врожденна и обусловлена генетически точно так же, как физические характеристики человека. Из этой предпосылки следует, что в мозге должна быть некая программа, позволяющая формировать предложения, которых до их высказывания просто не существовало. Однако и Хомский, и продолжающий его идеи С. Пинкер исходят из «само собой разумеющегося» приоритета английского языка: все их выводы справедливы только для языка, в котором главный смысловой акцент приходится на синтаксис.

Неслучайно исходным открытием Хомского стала концепция синтаксических групп [7]. Автор предлагает схему предложения-дерева, куда встраиваются различные синтаксические группы. При этом делается заключение, что «деревья» устроены одинаково в разных языках, и совершенно не берется в расчет, что «всеобщий мыслительный код» видится отраженным в английском языке. Единственное, что Хомский полагает значимым – порядок слов: если упоминание о нем упразднить, схемы окажутся действительными для всех языков, ибо будут отражать сверхправила, заложенные в мозге и обеспечивающие функционирование языка: «Одно из самых интригующих открытий современной лингвистики состоит в том, что, похоже, у всех синтаксических групп во всех языках мира одинаковое строение» [5, с. 94].

Но ведь это именно английский язык направляет течение мысли к выводу о том, что внутри синтаксической группы все определяет глагол. А во флективных языках порядок слов может быть любым, поскольку зависимость между словами обеспечивают показатели падежа. Хомский же считает, что носитель другого языка в любом случае «расставляет все по местам» – по тем местам, которые задаются синтаксической структурой английского. Предложение он рассматривает с единственной видимой для него точки зрения – как логическое суждение. Разумеется, случаи множественной манифестации грамматического значения просто невозможны в рамках такого видения.

Хомский говорит также о двух структурах предложения – глубинной и поверхностной. То, что мы имеем в качестве явленного предложения – это поверхностная структура, в которой синтаксические

группы могут перемещаться на другие места относительно «первоначального плана» (глубинной структуры). То есть поверхностная структура образуется на базе глубинной путем ее трансформации. Можно сказать, что поверхностная структура – это озвученный вид предложения, глубинная же – тот вид, который должен иметь место сообразно требованиям глагола. Место, которое синтаксическая группа в результате трансформации оставляет пустым, Хомский называет «след» (неслышимый символ). Но все эти выводы вновь делаются для английского и ему подобных языков, хотя автором концепции и утверждается их универсальность.

Ведь о языках со свободным порядком слов невозможно утверждать, что видимая структура предложения отличается от некоей глубинной, но прозреваемой, логической канвы. В таких языках все эти «деревья», структуры и схемы чужеродны их собственной природе. Все это – плод абстрагирования от английского, механически перенесенный на совершенно другие языковые организации. В таких, отличных от английского, языках «следы» – полноправные варианты метаморфоза: их нельзя устранить за ненадобностью после нахождения «правильного» пути прочтения.

Впоследствии идея о глубинных структурах и трансформациях была подхвачена психологами, которые стали искать следы этого превращения в сугубо физиологической плоскости. Таким образом, метаморфоз в рамках данной концепции объясняли, с одной стороны, физико-механическими действиями, а с другой – физиологией. Участие же самого языка как движущей силы метаморфоза даже в поле зрения не попало (хотя, казалось бы, что иное, кроме Логоса, способно обеспечить эту посредническую роль в формировании гомологичных образований между $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ и $\sigma\omega\mu\alpha$, роль приведения их в состояние Космоса – как макро-, так и микро-). Видимо, понимание и принятие того факта, что превращение, осуществляющееся *в сознании*, вовсе не обязательно совершается *сознанием*, требует особого поворота ума, возможно, как раз задаваемого языковой парадигмой. И если Хомский признавал врожденность грамматики, сводя, однако, всю грамматику к синтаксису, то я склонна полагать, что морфологические закономерности языка ничуть не менее важны, но... для людей другой языковой породы.

Подхвативший эстафету языковых изысканий Хомского С. Пинкер отчасти разделяет эту позицию, полагая, что механизмы словообразования тоже заложены в человеке изначально. Однако он не утверждает того же относительно словоизменения, что вполне резонно для человека, сформированного английским языком – чрезвычайно бедным в данном отношении. Эту бедность автор считает вполне восполнимой именно за счет деривации и агглютинации (словообразовательных механизмов). Однако в таком случае слово мыслится как маленькое предложение («система структуры слова – это продолжение системы структуры непосредственно составляющих...» [5, с. 119]), а не как меняющаяся единичность, то есть синтаксис и морфология сводятся к одному. С одной стороны, этот вывод в очередной раз указывает на разность языковых мировидений, но с другой – оказывается весьма полезным, делая возможной новую гипотезу путем обращения самого этого вывода вспять: если морфология языка строится по тем же законам, что и его синтаксис, то принципиально иная морфологическая модель отразится и на организации уровня синтаксического.

Ведь хотя структура непосредственно составляющих может, как продуктивная аналогия, с успехом применяться к аддитивной морфологической модели (разница будет только в масштабе), она не принесет никакой пользы для объяснения явлений фузии, кумуляции и т.п. «Морфология конструктора» не универсальна, она – всего лишь один из способов расчерчивания поля мышления. Потому, «работая» в английском языке, она совершенно неприменима, скажем, к древнегреческому, ведь совершенно очевидно, что в языке, где глагол 1 лица единственного числа в настоящем времени выглядит, как $\acute{\kappa}\lambda\upsilon\upsilon\mu\iota$ («ломаю»), а в аористе $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\zeta\alpha$ («ломал»), ментальный словарь тоже должен быть устроен как-то иначе.

Пинкер сам вынужден признать, что, к примеру, на уровне корней слов принцип конструктора не работает даже в условиях английского языка: здесь значение целого никак не выводится из суммы частей [5, с. 125]. Но из этого факта делается вывод не о возможности других типов языкового формообразования, а о другом физиологическом механизме – памяти: основы хранятся в ментальном словаре вместе со своими значениями, особенно если эти основы заимствованы из других языков. Любопытно, как при этом последнем замечании автору удается не прийти к выводу, что в других языках слова образуются как-то иначе. И это очевидное «незамечание слона» отнюдь не единично: как только последователи Хомского встречаются с фактами формообразования, которые подчиняются другим законам и отходят от «универсальной логики» английского, тезис о врожденной природе языка тут же сменяется ссылками на погрешность человеческого фактора [5, с. 131].

Вопреки универсалистам я склоняюсь к мысли, что языковое тождество вполне может задаваться мироустройством, а не межъязыковой одинаковостью. Взять хотя бы тот факт, что язык

может настроить «оптику» своего носителя либо на поиск универсальных оснований, либо на полное отсутствие интереса к такому поиску (что неоднократно подтверждалось историей развития универсальной грамматики). Более того, биологические данные приводят Пинкера к выводу, что язык автономен от мышления, независим от интеллекта. С какой же стати тогда нужно искать для него *рациональное обоснование*?

И в биологии, и в лингвистике Пинкер прозревает общего «предка» и полагает, что язык появился эволюционным путем в целях удобства человека. Именно в этот момент совершается неосознанный поворот – язык из *организма* превращается в *орган*. Но если язык – организм, а не орган, если между ДНК и языком есть столь очевидные параллели, стоило бы сделать вывод, что языки появляются как организмы параллельных видов, а не как временная трансформация органа (крыло – ласт – рука, например).

Хотя Пинкер уподобляет универсальную грамматику архетипическому строению организма, он при этом признает наличие *уникальных языковых контуров* (ср.: («... сложное строение схемы языка оставляет количественным вариациям широкий простор для комбинирования, что образует *уникальные языковые контуры* [курсив мой. – И.Г.]. Некоторые модули могут быть относительно заторможены в развитии или гипертрофированы. Некоторые, как правило неосознанные, отображения звука, или значения, или грамматические структуры могут иметь больше доступа к остальной части мозга. Некоторые соединения схемы языка с интеллектом или эмоциями могут быть быстрее или медленнее» [5, с. 312])), полагая, однако, что общая схема – главное, а внешние различия языков вторичны. Меня же, напротив, интересуют эти уникальные языковые контуры, задаваемые индивидуальной формой языка. Ведь для живого организма важнее способ его жизни и взаимодействия с миром, нежели общность схемы. Вот и с языком дело обстоит точно так же, если мы рассматриваем его в подобном, органическом, ключе.

Пинкер видит ситуацию так. Все части языка (синтаксис, морфология, лексика и т.п.) – это нейронные системы, сконструированные генетическими событиями и дающие человеку дар обмениваться мыслями посредством оформления звучания. При этом остается загадкой, чем обусловлены данные генетические события и зачем вообще понадобился этот дар, доставшийся ценой вредных физиологических изменений. Версия Хомского еще более причудлива: он убежден, что язык – побочный эффект действия физических законов, случайно возникший феномен. И главная проблема обоих подходов заключается в том, что смысл пытаются вывести из материи.

Логос половину себя дает изнутри, а другую половину – извне. На первый взгляд, это парадокс: язык, как и все *природное*, обретается человеком путем обучения, техники. Для Пинкера прескриптивная грамматика – условное и неоправданное явление (призванное всего лишь возвысить одних и унижить других) только потому, что он не признает генетически заданных языковых различий. Различия ему вообще не важны: именно уровень формы-морфе – значимой внешности – он отрицает, несмотря на явное соответствие между генотипами и языками. Главная опасность в стремлении видеть мир однотонным – quasi-понимание этого мира: кажется, что у всех людей одно и то же сознание [5, с. 409].

Более того, это противоречит самому же Пинкеру, его тезису о том, что части речи соответствуют реальным ментальным категориям [5, с. 376], то есть язык структурирует мышление. Иными словами, Пинкер считает, что эти ментальные категории универсальны, несмотря на то, что части речи в разных языках часто не совпадают, очерчивая разные сущности-единичности. А ведь эти единичности – главный момент в языке вообще, как бы на него ни смотреть. Именно целостность – основное свойство всех языковых феноменов, ведь язык всегда, на каждом этапе, дан целиком.

Во флективных языках это цельнообразующее действие выявляется гораздо сильнее, чем в аналитических. И, похоже, эта языковая цельность формируется раньше, чем само высказывание. Об этом свидетельствует тот факт, что детские короткие высказывания выглядят, будто фрагменты высказываний более развернутых [5, с. 255]. Словарные единичности формируются постепенно: звуковая цельность отправляется от фонемы и разрастается до интонационного периода, а затем она сгущается до стадии слова. На этой стадии зарождается понимание – соотнесение звука со значением. И в этот момент слово обретает свою очерченность – свои границы, никак не обозначенные физически (ведь звучание речи оформляется волнообразно): в пользу существования таких границ говорит удивительная способность детей их определять [5, с. 253].

Но языковые цельности начинают формироваться раньше стадии слова, а затем выходят за пределы и этого последнего. Фонемы в звучании сближаются так, что слово, разложенное на отдельные фонемы, вовсе не даст набора составляющих его букв. Это легко проверить, запустив запись этих звуков в обратном порядке: ничего похожего на «слово наоборот» мы не получим. Пинкер замечает в

этой связи, что «информация о каждом компоненте слова распространяется на слово целиком» [5, с. 152].

Иными словами, фонемы подчиняются общей словесной единичности, сингармонизируются, превращаясь, тем самым, в *вѳориа* (смысловые части, энергизирующие идею целого) [2, с. 120]. И эта сингармонизация – многоуровневая, а не линейная: в каждом моменте звучания сплавлено несколько фонем, которые мозг воспринимает дискретно. Отсюда следует несколько важных выводов: во-первых, Логос полифоничен по природе, во-вторых, устройство языка не аналогично последовательности нуклеотидов. Языковые формы в принципе не сводятся ни к линейным последовательностям, ни к «деревьям»: здесь вступают в силу топологические характеристики, задаваемые силами смыслообразования и смыслоизменения. Русские формалисты сумели увидеть здесь действие творящей языковой формы, не сводящейся к синтаксису и рассудочным операциям – формы, имеющей закономерности музыкальные [3].

Параллель с разными способами обработки звука проводит сам Пинкер: «Проблемы, встающие перед Матерью-Природой – это преобразование цифровой записи в аналоговую, когда говорящий зашифровывает цепочки дискретных символов в непрерывный поток звуков, и аналоговой записи – в цифровую, когда слушающий расшифровывает непрерывную речь обратно в дискретные символы» [5, с. 154]. Плавные кривые формы-морфе создают дополнительные смыслы языковых изгибов – и при должной чуткости к языку они заметны.

Речь – родная и чужая – воспринимается через ее мелодику, то есть просодия закладывается на уровне зародыша [5, с. 251]. Строго говоря, именно мелодика обуславливает само это «родное» или «чужое». Получается, что Логос по сути своей музыкален, и уже из музыкальности этой рождается мышление. Таким образом, вся семантика, по большому счету, кажущаяся: между языком и миром образуются сингармонические языково-понятийно-фактические единичности, пульсацию которым задает Логос, а характер – морфе.

Язык приходит к человеку в определенном, узнаваемом, звуковом облике, и облик этот – звуковая форма – может в принципе не содержать в себе слов этого языка (как значащих элементов) [5, с. 162]. Здесь имеет место двустороннее действие в распределении смысла и звука, действие формы-морфе, которая организует на данном этапе не только звуковую материю, но даже физиологию, подчиняя процесс вдоха-выдоха произнесению языковых цельностей и управляя при этом положением органов артикуляции.

Как уже было сказано, эта форма имеет музыкальные закономерности (так, на всех уровнях языковой организации имеются «сильные и слабые доли»), которые пересекаются с логическими, из чего следует невозможность понять язык только с точки зрения логики. Более того, эта языковая целостность, предшествующая частям, форма высказывания, распространяет свое оформляющее действие даже на восприятие слушающего (Пинкер замечает в этой связи, что мы постоянно пытаемся «догадаться», что скажет говорящий [5, с. 174]). То есть место и для произнесения, и для понимания задается одним жестом – совершенным и запечатлеваемым в структуре.

Список использованных источников

1. Бенвенист Э. Общая лингвистика. – М.: Прогресс, 1974.
2. Герасименко И. А. Философский текст и его форма: метаморфозы Логоса // Специальный выпуск Ученых записок ТНУ им. В. И. Вернадского «Анахарсис», т. 21 (60), №1, 2008, с. 118-123.
3. Герасименко И. А. Эстетическая морфология русского формализма // Вестник РГГУ №14 (136). Серия «Культурология. Искусствоведение. Музеология». – М.: Издательский центр РГГУ, с. 69-78.
4. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию: Пер. с нем. / Общ. ред. Г. В. Рамишвили. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 2001.
5. Пинкер С. Язык как инстинкт: Пер. с англ. / Общ. ред. В. Д. Мазо. – М.: Едиториал УРСС, 2004.
6. Савельев А. Л. История идеи универсальной грамматики: с древнейших времен и до Лейбница. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006.
7. Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса: Пер. с англ. под редакцией и с предисловием В. А. Звегинцева. – М.: Издательство Московского университета, 1972.
8. Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. / Пер. с итал. и примечания А. Миролюбовой. – СПб.: «Александрия», 2007.

ТРАНСФОРМАЦИЯ НАСИЛИЯ И НОРМАТИВНОГО СМЫСЛА ВОЙНЫ

Настоящее исследование объединяет в себе три уровня. Один из них связан с историческим происхождением и развитием морали. Новые данные позволяют утверждать, что насилие не только глубоко укоренено в человеческой природе, но и сама эта природа крайне подвижна. Насилие действительно всегда сопутствовало человеку и его животным предкам, но это не означает, что она не может быть поставлена под контроль. В действительности человечество не имеет иной альтернативы. Речь идет о том, чтобы все же поставить насилие под контроль или погибнуть.

Другой уровень исследования имеет отношение к современным парадигмам массового насилия, таким как преступное насилие, геноцид, терроризм, война, массовая полицейская операция и т.д.; а также к некоторым специальным формам этого насилия: структурное насилие, культурное насилие, религиозное насилие, политическое насилие, легальное насилие и т.д.

Третий уровень исследования имеет отношение к нормативному или этическому оправданию насилия посредством прескриптивных суждений и логики. Насилие всегда получало некоторое моральное оправдание даже в его самых ужасных формах. Это могла быть ссылка на добрые намерения, или благородные цели или как сопутствующее необходимое зло на пути в высшему благу. Подобные усилия, особенно стали характерны с возникновением доктрины справедливой войны. Недавние развития в этой сфере ознаменовались появлением новой парадигмы этой доктрины под названием «парадигма прав человека».

Парадоксально, но факт, эта парадигма не только позволяет оправдывать войну, но также и пытки, нелегитимные аресты, политические убийства политических оппонентов, все то, что ранее рассматривалось как *malum in se*. Таким образом, ограничения международного права более не действуют, и глобальный либеральный суверен действует в рамках исключительного права. Проблема в том, что исключение грозит стать правилом. Это приводит, по меньшей мере, к трем последствиям. Различие между глобальным терроризмом и глобальным либерализмом становится мало заметным. Война превращается в некоторую нерасчлененную тотальность насилия, в которой уже невозможно отличить войну от полицейской операции или избирательных убийств, или геноцида или террора. Иными словами война растворяется в иных, менее благородных формах массового насилия. Человечество оказывается отброшено в состояние до-модерна, а вражда приобретает абсолютный характер.

Карабущенко П. Л.

ЭЛИТОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ПРЕПОДОБНОГО НИЛА СОРСКОГО

Русская средневековая элитологическая традиция развивалась параллельно как в рамках политической, так и святоотеческой традиций. Данные о последней мы находим в агиографической литературе и в трудах отцов русской православной церкви. К числу наиболее известных и почитаемых подвижников относится преподобный Нил Сорский, проповедовавший духовную избранность и аскетическое совершенство. Именно его мы с полным основанием можем считать одним из самых ярких представителей аскетической элитологической мысли, к авторитетному мнению которой с уважением и почтением относилось все русское общество, начиная с великого князя и заканчивая последним холопом, поскольку это была русская общенациональная духовная ценность.

Ключевые слова: *аскеза, духовная элита, иерархия, святость, святые, подвижники, агиография, совершенство, монашество, исихазм*

*Karabushenko Paul Leonidovich,
Doctor of Philosophy,
Professor Astrakhan state university*

ELITOLOGICAL VIEWS OF THE NILE SORSKY

The Russian medieval tradition of political science developed in parallel both in the political and patristic tradition. The data on the latter we find in hagiographic literature and the writings of the fathers of

the Russian Orthodox Church. Among the most famous and revered ascetics is the Reverend Neil Sorsky, who preached spiritual chosenness and ascetic perfection. Namely he is considered to be one of the brightest representatives of ascetic elitological thoughts to the authoritative opinion that was respected by all Russian society, beginning from the Grand Duke and ending with the last slave, as it was the Russian national spiritual values.

Keywords: *asceticism, spiritual elite, the hierarchy of holiness, saints, ascetics, hagiography, perfection, monasticism, hesychasm.*

Одной из наиболее самобытных и ярких фигур русской церковной истории XV - XVI столетий является основатель скитского жительствова на Руси «Великий Старец» *Нил Сорский* (в миру: *Николай Майков*) (ок.1433, Москва – 07.05.1508). Дата, когда Нил был причислен к лику святых, точно не определена, что говорит либо о самочинной канонизации, либо о скрытом нежелании иерархов русской церкви прославлять чернеца, осмелившегося перечить другому русскому святому – Иосифу Волоцкому (в миру: Санин, 1439 – 09.09.1515) [9].

В религиозно-философской жизни Московской Руси конца XV - первой половины XVI вв. большое место занимали идеологические споры между нестяжателями и иосифлянами. Духовными лидерами этих движений как раз и были Нил Сорский и Иосиф Волоцкий. Они и составили главное идейное напряжение в духовной жизни русского общества того времени [См.: 4; 6; 12-13]. В узкобогословском плане спор между Нилом и Иосифом касался монашеского устава: образа жизни и правил общежития монахов. Иосиф Волоцкий, будучи игуменом Волоколамского монастыря, ввел строгий «общежительный» устав, исполнение которого внутренне дисциплинировало монахов, научало их «ходить по струнке». Он ставил задачу обучать прежде всего «телесному благообразию». Нил Сорский, основавший скит на реке Сора, противопоставил уставу как «деланию телесному» делание духовное». Предпочтение отдавалось не монастырю, крупному земельному хозяйству, а скиту, небольшое натуральное хозяйство которого позволяло избежать экономического обмена и сколько-либо значительной хозяйственной деятельности. Скит давал возможность дистанцироваться от светского мира и посвятить себя «внутренней молитве» [11, с.371-372].

Известно, что между 1475 - 1485 гг. преподобный Нил вместе со своим учеником Иннокентием Охлябинным (ум.19.03.1491) совершил длительное паломничество в Константинополь, Палестину и на Афон [10]. Именно его пребывание на Афоне и стало ключевым событием в его жизни. Здесь Нил познакомился со скитским устройством и святоотеческой традицией (в частности с учением исихазма). На Святой Горе тогда жило немало русских монахов, которые были заняты переводами на славянский язык произведений Святых Отцов [8, с.170].

Вернувшись на Родину, паломники основали на реке Соре, в 15 км от Кирилова монастыря скит (впоследствии Нило-Сорская пустынь). За образец он взял традиции скитского жительствова древних скитов Египта, Афона и Палестины. От своей братии он требовал знания Святого Писания и решимости следовать им. Поэтому в его скит принимали только грамотных монахов, уже прошедших искусы в общежительных монастырях. Предложенный Нилом «Устав» был не просто регламентом скитской жизни, а содержал аскетическое наставление в духовной борьбе, в котором основное внимание уделяется «умной» или «сердечной» молитве. И хотя многочисленные ссылки на Григория Синаита и Симеона Нового Богослова могут вызвать впечатление о несамостоятельном характере аскетической мысли Нила, но из его жития мы знаем, что он от слов перешел к делу, т.е. имел свой личный аскетический опыт. И этот опыт свидетельствует о его принадлежности к мистическо-созерцательному направлению в православном монашестве, т.е. делает его прямым последователем Григория Синаита (приверженцем идеи).

Не праздным является и вопрос о том, где и когда Нил писал свой «Устав» - на Афоне, или уже после возвращения на Русь? С нашей точки зрения, предпочтительным является первый вариант, поскольку речь идет не только о прямом включении в созидания святогорской аскетики, но и в прямом общении с текстами святых отцов. В его работе слишком много цитат, чтобы мы могли допустить, их воспроизводство по памяти. А нести с собой на Русь целую библиотеку он не мог (сведений о том, что у него были какие-то выписки из этих работ, у нас тоже нет).

Свидетельства святых отцов для Нила имеют первостепенное значение, поскольку это лица, имеющие личный опыт общения с ангельским миром, с миром святости. Он сам дерзает повторить их подвиг с великой опаской: «Слыша это [слова Святых Отцов], будем осмотрительны и прежде времени да не дерзнем простираться на высокое подвижничество, чтобы не потерпеть вреда и не погубить души. Соблюдая приличное время и среднюю меру, будем идти безопаснее и благонадежнее: средний путь, говорят писания святых, неподателен и непреткновенен» [7, с.69]. Он ищет в мире самое лучшее и

опыт Святых Отцов для него есть своего рода сито, через которое он просеивает многообразие дольного мира.

Из текста Нила видно, что перед нами духовно образованный и начитанный человек, знаток святоотеческой традиции. Главным источником его умственного размышления является Библия, а в качестве основополагающего авторитета выступают труды святых отцов (Иоанн Лествичник, Филофей Синаит, Григорий Синаит и др.). В понимании этой святоотеческой традиции он дошел до глубин, до самих ее оснований. В его письмах проявляется личная вполне своеобразная одаренность. «Чуждый всякого сухого рационализма, он тем не менее высоко ценит умственную деятельность» [8, с.172], поскольку доброта и мудрость всегда ополчаются против злобы. Соединение ума и добра становится непреодолимой преградой на пути всякого зла.

Согласно Нилу, сочинение святых отцов есть тайное от нас слово, явившееся к нашему помыслу, и требующее её принятия, удержания в себе, согласия с ней и «произвольное допущение пребывания ей в нас» [7, с.18]. Описанные Нилом этапы вхождения в нас святого (т.е. очищенного от греха) слова есть фактически процедура утверждения в нас конкретной Идеи. Его воззрения согласуются с учением Платона и вводят Нила в традицию этой античной философии. В его тексте мы постоянно наталкиваемся на целую систему специальных категорий антропологической элитологии: «руководство», «авторитет», «лучшее», «восхождение», «очищение», «благодать», «святость», «совершенное» и т.д. Он мыслит и живет в системе этих элитологических координат, которые и определяют ритм и вектор направления его жизни.

И начинается его поиск лучшего с осознания его противоположности. После грехопадения бесы и диавол получили доступ к человеку. Грех есть собеседование с лукавым помыслом, удержание его в себе, а не моментальное его отрицание и отторжение от себя. Противопоставляя ему благое, человек тем самым борется с ним, искореняя в себе грех рода человеческого всегда силится осквернить его совесть [7, с.38]. Преподобный специально подчеркивает, что «целомудрие и чистота не ко внешнему только житию относятся, но обителью целомудрия должен быть потаенный сердца человек». Соблюдающий себя от скверных помыслов... кто часто предается блудным мыслям и сквернит себя ими, тот любодействует в сердце своем» [7, с.38-39]. Аскет заботится о мере своего духовного возраста. Посредством молитвы он обращает весь свой ум к Богу, тем самым отсекая от себя все сторонние мысли [7, с.19]. В основе его аскезы лежит бескомпромиссная борьба с лукавыми помышлениями. Бог прощает лукавые помыслы, если человек в этом покается [7, с.18].

Аскеза есть свободный выбор лучшего (искание духовного совершенства) и тем самым реализация исконного замысла Божьего – сделать человека приближенным к своему образу и подобию. Бог специально допускает некое несовершенство в человеке, чтобы проверить его творческие способности – сможет ли он усовершенствовать себя. Составной частью духовной аскезы является созерцание и безмолвие. Безмолвие есть поиск Господа в своем сердце: «ум блюсти в сердце, устранив все помыслы, пока нестяжется навык» [7, с.24]. Нил приводит слова Симеона Нового Богослова «безмолвие есть — искать Господа в сердце, т.е. умом блюсти сердце в молитве, и этим одним быть всегда заняту», и добавляет: «ум блюсти в сердце, устранив все помыслы, пока не стяжется навык, весьма трудно» [7, с.24]. Он уделяет большое внимание умной молитве. Ведь, как известно, «молитва есть восхождение ума к Богу или просьба от Бога того, что прилично». [2, с.324]

Его призыв удаляться от суеты и истреблять страсти, звучит вполне в духе Гаутамы Шакьямуни. Он один из тех, кто восстал против мира порабощенного страстями, и как Платон, вышел из пещеры теней наружу. «Чтобы блюсти сердце, - пишет Нил, - нужно всегда иметь молитву. В этом состоит первая степень иноческого возраста, и без этого невозможно умертвить страсти» [7, с.30]. Ум рассеивается дневной суетой и собирается ночной молитвой. Вот почему ночь является наиболее благоприятным временем для занятия умной молитвой. *Ночь – иноческое время* [7, с.30]. Молитвой инок затворяет двери для лукавых помыслов и держит свой ум в трезвом помышлении. Для Бога «молитвы наши, как благоуханное приношение» [7, с.34] признается Нил, считая, что инок как раз и должен быть источником подобного благоухания.

Посредством молитвы человек конструирует себя заново. «Когда, по благодати Божией, почувствуется сладость молитвы и когда молитва воздействует в сердце, тогда более всего святой Григорий Синаит повелевает прилежать ей. ...А чтобы, при делании умной молитвы, не впасть в прелесть, не допуская в себе никаких представлений, никаких образов и видений; ибо парения — сильные мечтания и движения — не перестают быть и тогда, когда ум стоит в сердце и совершает молитву, и никто не в состоянии владычествовать над ними, кроме достигших благодатью Святого Духа совершенства и кроме стяжавших Иисусом Христом непоколебимость ума» [7, с. 25]. Он ставит перед собой трудновыполнимую задачу – выразить словами то «высокое состояние», которое

именуется святостью. Ссылаясь на Григория Синаита, он повторяет его слова о том, что «не во всех все совершенно, по недостатку тщания и по изнеможению силы, а и малое в великих не всегда мало и великое в малых не всегда совершенно. Не все подвижники, древние и нынешние, одним и тем же путем шествовали, и не все до конца исполнили». И далее дает им следующее разъяснение: «О достигших же преуспевания и о сподобившихся просвещения тот же отец говорит, что им надобно не глаголение псалмов, но молчание, непрерывная молитва и созерцание: они соединены с Богом, и непотребно им отторгать ум свой от Него и подвергать смущению. Ум таковых, когда отступит от памятования — в умной молитве — о Боге и возьмется через меру за дела не столь важные, прелюбы деет» [7, с.26].

Нил понимает его как обретение чего-то лучшего [7, с.27]. И вновь видит единственно возможный путь – через правильную молитву: «Молитву святой Исаак называет семенем, а сие состояние собранием снопов, когда жнуший сам изумляется неизреченным видением того, как от худых и голых зерен, которые он посеял, внезапно прозябли перед ним зрелые колосья. Молитвой же сие называется потому только, что от нее происходит, и святым дается сие неизреченное дарование, которого имени никто определить не может. Когда действием духовным подвигнется душа к божественному и, через непостижимое соединение, уподобится Божеству, и просветится в своих движениях *лучом высокого света*, и сподобится ум ощущения будущего блаженства, *тогда забывает сама себя, все временное сущее здесь*, и уже не имеет движения в чем-либо: возжигается в ней *неизреченная радость*, закипает в сердце *несказанная сладость*, насыщается этим и самое тело, *человек забывает не только какие-либо страсти*, но и самую жизнь свою, и думает, что *Царство Небесное не в ином чем состоит, как в этом состоянии*. Здесь-то испытывается, что *любовь Божия слаще жизни*, и разум, еже по Бозе, от которого *рождается любовь, слаще меда и сота*» [7, с.27]. Мы вынуждены были привести столь обширную цитату потому, что из нее невозможно ничего убавить, или добавить. Мы лишь курсором выделили те слова, которые по нашему мнению считаются ключевыми.

Он оценивает это состояние как чудо. Выражаясь современным языком, он весьма адекватно передает пережитое им состояния духовного катарсиса и экстаза: «Вижу свет, которого не имеет мир, и, сидя в келлии, вижу внутрь себя Творца мира, и беседую с Ним, и люблю Его, и питаюсь единым Боговедением и, соединившись с Ним, превосхожду небеса: где тогда тело? Не знаю, ибо Господь меня любит и в Самого Себя приемлет, и на объятиях скрывает и, будучи на небесах, в то же время и в моем сердце, и здесь и там виден мне. Владыка являет меня не только равным Ангелам, но и преимуществующим перед ними, ибо невидимый для них и неприступный существом, мне виден бывает и с моим соединяется существом. Это есть то, о чем возвещает Апостол: «Что око не виде, и ухо не слыша, и на сердце плотяно не взыде» (1 Кор.2:9), — и, пребывая в этом, не только не хочешь выйти из келлии, но желал бы укрыться в глубине земли, дабы и там, вне всего мира, созерцать бессмертного своего Владыку и Создателя» [7, с.27]. Пережить, а уж тем более описать такое дано не каждому. Нил Сорский – первый русский аскет, которому это удалось сделать лично. И тем ценнее для нас откровенные свидетельства его личности.

Но кроме времени, необходимо также точно знать еще и правильное место для безмолвия. «Нужно нам и то знать, что мы избираем место безмолвия, да отступим от бесполезного мятежа, молвы и прочего, неугодного Богу, и пребудем в заповедях Его, все потребное приобретаем трудами своими; если же нет, то помалу взимая милостыни, откуда усмотрит благодать Его, но излишнего всячески избегаю» [7, с.71].

Он превозносит над собой тех праведников, которые «стоят на высокой степени чистоты», благодаря своим молитвам и праведной жизни [7, с.31]. Однако при этом возникает реальная угроза переоценки своих сил: «если не смиришь мудрование свое, то благодать оставит тебя, и ты, конечно, побежден будешь в том, в чем искушаем был от находящихся помыслов; ибо твердо стоять в добродетелях сам собою не можешь: это есть дело благодати, которая носит тебя, как мать свое дитя, на руках своих, сохраняя тебя от всякой сопротивности» [7, с.32]. И далее замечает: «кто желает совершенствоваться в любви Божией, истинно спастися и творить дело Господне, тот со многими усердием и тщанием да жительствует и сколько есть силы да подвизается во всем, согласно с Божественным Писанием, все благочестно исполняя во смирении, всегда с ревностью, без разлечения и расслабления!» [7, с.32-33].

Для Нила главная ценность заключается не в политической, а в духовной элитности. Элитология духа для него важнее элитологии полиса. Элитология духа есть дисциплина ума и его активное пребывание в любви и в добре. Ежеминутно инок ведет брань с лукавыми силами, которые постоянно давят на его ум, соблазняя суетой мира сего. Земная жизнь для него есть приготовление к вечной жизни. Поэтому он всегда должен помнить о смерти и размышлять над сущностью (смысле)

своего земного бытия. Даже сон он рассматривал как малый прообраз «вечного сна», поэтому «и возлежание наше на одре должно напоминать нам положение наше во гробе» [7, с.33].

Главная цель иночества, «сколь есть в нас силы, пребывать в деле Божиим, с Богом и в Боге», настойчиво и последовательно отрицая «греховную прелесть» [7, с.33]. Его наставнические советы призваны указать верный путь для начинающего иночества, и оградить его от суетного искания своего пути. Мы вновь вынуждены полностью привести его слова о том, как должно себя вести иноку-аскету, ибо любой пересказ его слов чреват потерей смысла: «восстав от сна, - советует Нил, - прежде всего должно прославить Бога устами и исповедаться Ему, а потом уже и начинать делание, т.е. молитву, пение, чтение, рукоделие и какое понадобится поделание, т.е. что-нибудь между делом. Ум же всегда должно иметь утвержденным в благоговении и уповании на Бога, дабы все творить в благоугождение Богу, а не ради тщеславия или человекоугодия, твердо ведая, что везде Сый и вся исполняй — Господь всегда с нами; ибо Тот, Кто даровал нам ухо, все слышит; и Кто создал око, все видит». [7 с.33]

К духовной аскезе надлежит добавить аскезу физическую. Здесь необходима гармония двух этих начал. Но одновременно с этим Нил высказывается в пользу разумной меры: «У кого тело здорово, тому надлежит утомлять и упражнять его постом, бдениями и занятиями, требующими усилия и труда, например, поклонами и тяжелыми рукоделиями, да будет оно поработано душе и да избавимся от страстей благодатью Христовой. Если же тело немощно, следует подкреплять его, сколько то потребно... мысленное же дело, состоящее в том, чтобы ум иметь в богомыслии и в памятовании о Боге, и чтобы крепко держать себя в любви Божией, это дело на всех лежит неотложно, не исключая лежащих в тяжкой болезни». [7, с.33-34]

Нил предупреждает монашествующего от излишнего рвения: всему свое время, говорит он. К духовному подвигу следует приступать, будучи к нему полностью подготовленным. «Приличным для безмолвия временем может быть то, которому предшествует предобучение себя в сожительстве с людьми, а средняя мера и средний путь есть сопребывание с одним или с двумя братьями» [7, с.69].

Вступившего на путь духовной аскезы, он призывает обращаться к опыту святых отцов, уже в свое время прошедших через это. «Находим и иных многих, дивных и великих отцов, которые так учили и так творили, как это видно из их писаний» [7, с.70]. Поэтому Нил уделяет пристальное внимание такому «институту» монашества как наставничество или старчество. «Если где живет духовный старец с одним или двумя, а по нужде и с тремя учениками, и если кто еще вблизи безмолствует, то они, в известное время, приходя друг к другу, между собой просвещаются духовными беседами. А мы — новоначальные и неразумные — вразумляемся и подкрепляемся один от другого...» [7, с.70] И далее он продолжает: Поэтому, нам кажется весьма удобным пребывание с одним или двумя верными братьями и единомудренными в деле Божиим, да научаемся воле Божией от Священных Писаний. И если кому Бог даст разуметь больше, да назидает брат брата. Боримые же от бесов и стужаемые от страстей, да помогаем друг другу, ...Но когда хотим созидать безмолвное жительство, прежде всего, нужно предустраить себя молитвой, да даст нам Бог свойства, нужные к совершению его, [7, с.70]

* * *

Нил Сорский - это первый русский интеллигент в рясе. Он мыслит, общается и Он сопоставил и добавил свою живую аскезу с исихазской традиций восточного православия. Он нашел свою Правду. Он обрел её в святости Православия. Святость есть правда; правило свидетельствующее об Истине [14, с.412].

Используя язык персоналистической философии, укажем на то, чему нас учит преподобный Нил – он нас учит наведению порядка и дисциплины в нашей личности; он учит внимательному наблюдению за своими помыслами, культуре речи (ничего суетного и ничего лишнего), он учит доминанте нравственности над страстями (интересами). И в этом плане он предтеча русского персонализма и российской антропологической элитологии. Он та самая история нашей святоотечественной мысли, в которой раскрывается подлинный смысл и значение православия.

Список использованных источников

1. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X – XVII вв. М., 1990.
2. Дамаскин Иоанн, преподобный. Точное изложение Православной веры. М.: Сибирская Благовонница, 2015. – 476с.
3. Замалеев А.Ф. Курс истории русской философии. М., 1995.
4. Карташев А. Собрание сочинений: Очерки по истории русской церкви. В 2 т. М., 1992.
5. Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.
6. Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике кон. XV - начала XVI вв. М.-Л., 1960.

7. Нил Сорский. Устав о скитской жизни. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1991. – 80с.
8. Очерки по истории русской святости. Составил иеромонах Иоанн (Кологривов). Брюссель: «Жизнь с Богом», 1961. – 417с.
9. Преподобные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский / Сост. иеромонах Герман (Чекунов). М.: Русский издательский центр, Иосифо-Волоцкий ставропигиальный мужской монастырь, 2011. -320 с.
10. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения/ Изд. Подг. Г.М.Прохоров. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. – 424с.
11. Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995.
12. Федотов Г.П. Святые Древней Руси (X - XVII столетий). М., 1990.
13. Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев. 1991.
14. Элитология: Энциклопедический словарь. /Под ред. проф. П.Л. Карабущенко. - М.: «Экон-информ», 2013. - 618 с. (77,5 п.л.).

УДК – 316

Колесникова Г. И.

СИМВОЛИЗМ ЛИЧНОСТНОГО БЫТИЯ

In the article by Kolesnikova G. I. «The symbolism of personality existence» is considered being in its personal aspect, but not in a divided, common for modern research, and in the harmonious unity of existence ordinary and dreamings. According to the author, these two being should be studied in conjunction, because, in essence, constitute a single existence, which should not be divisible. One of proof the author's ideas in favor of personal symbolism of existence, which always has a common sacred meaning both ordinary existence and dreaming. Dreaming reality, in that process, sharpens the edge of the image of the person, of it experience to recreate a multi-faceted, multi-dimensional of human in its entirety. And, in fact, the formation and development of the individual in the existential meaning, is between the reality of dream and reality of existence, and they are not opposed to any of them. This is integrated process concluded in move to a life-thoughts-shaped synthesis. This is integrated process concluded in move to a life-thoughts-shaped synthesis.

Все религии мира используют язык символов как словесного, так и зрительного ряда для проявления во вне той скрытой напряженной жизни, которая протекает, прежде всего, в напряженной духовной жизни «...ибо духовная жизнь дана не в психических процессах, а в самом «я», в самой «самости», которая стоит над временем, хотя и проявляет себя во времени» [3, 123]. Мы имеем в виду, что, несмотря на существующую связь с психикой, духовная жизнь, по своей сути, сверхпсихична. На протяжении многих веков понятия духовность и религиозность воспринимались неразрывно. В течение всей мировой истории религия всегда имела экзотерическую (внешнюю) и эзотерическую (тайную, сокрытую) стороны. Религии Древнего Египта, Индии, Китая, Греции [6] и других стран – все они подтверждают эту двойную традицию. С другой стороны, как бы ни различались внешние стороны религий, их внутренние учения идентичны по своей сущности. Внутренняя правда о Вселенной и человеку, выраженная в религии Древнего Египта, совпадает с правдой Вед, древнего религиозного учения индусов, и с истинами Буддизма, Эллинизма и, конечно, Христианства, а все они вместе с теми данными, которые в современном мире называют «научные исследования».

Однако сознательное применение символов является лишь одним из аспектов психологического феномена большой важности: человек сам создает и воспроизводит символы - бессознательно и спонтанно – в форме сновидений, которые он, далеко не всегда, может интерпретировать. В таком контексте личностное бытие предстает в виде персонального мифа, как некое литературное произведение одновременно и создаваемое автором/сновидцем/личностью, и проигрываемое одновременно на двух сценах: сновидческой реальности и реальности бытия.

Таким образом, сновидения предстают как часть реальности, происхождение которой носит личный характер, а характерологической особенностью является соединение, в той или иной форме, личностных мифов с архетипическими моментами, построение мифологических схем в соединении с утонченной эстетической рефлексией. И как «в культуре всегда живет стремление обращаться к ранним своим фазам, в поступательном развитии восстанавливая свое древнее прошлое, так через сновидческую реальность личность, обращаясь к своим истокам, используя «дорогу с двусторонним движением» стремится осознать свой мир во всей его полноте [5, 124]. Это происходит через отрицание

сверхличной и нормативной мифологии и в то же время наследование ее возможностей, которые теперь надлежит осуществить сознанию индивида.

Исходя из философской традиции под реальностью мы будем понимать «вещественность, онтологическое бытие-в-себе, то есть в-себе-бытие, абстрагированное от его рефлексированности, выводимой из познавательной связки реальности и приписываемой всему тому, что может возникнуть и возникло во времени, что существует и является преходящим в реальность и принадлежит последним вещам, которые не нуждаются в доказательстве» [7, 57-58] и, следовательно, «сновидческой реальностью» для нас будут те события, явления, переживания, образы которые возникают во время сновидений, а «реальностью бытия» все то, что существует в мире, «бытие в мире», где «мир», в экзистенциальном его понимании – «есть то, что образует «мировость» существования, как бытие человека в мире есть то, в чем совершается человеческое существование» [7, 269-270].

Сновидческая реальность, в этом процессе, заостряет грани образа личности, ее опыта, чтобы воссоздать многогранность, многомерность человеческого во всем его объеме. И, фактически, формирование и развитие личности, в экзистенциальном смысле, происходит между сновидческой реальностью и реальностью бытия, не противопоставляясь им и ни с одной из них не отождествляясь. Это интегральный процесс, заключающийся в движении к жизне-мысль-образному синтезу. Смысл этого процесса состоит в выделении авторского Я в культурной расчлененности окружающих миров: сновидческого и бытийного. Но эта «расчлененность» является в свою очередь той необходимой предпосылкой сложно-расчлененной целостности, которая рождается в личностно-философском творчестве, в котором всегда между образом, понятием и действительностью, между субъектом и объектом остается зона несоответствия, существующего дискомфорта - в виде рефлексии, критики, комментария, трагического осознания отчужденности или ироничной игры отстранений.

Эта отстраненная «игра» в большой степени обусловлена тем, что как личности мы представляем собой тип, категорию людей данной культуры, а в качестве индивидуальности мы неповторимы, являясь индивидуальностями в подлинном смысле слова – не как единичные индивиды, а как индивидуальности, которые переработали в себе личность и подчинили ее себе. Предполагается, что каждый человек объективно представляет собой индивидуальность и поскольку Я-концепция закрепляется в именах, с помощью которых обозначаются черты (правдивый, лживый, смелый), то каждая личность осмысливает, понимает и чувствует себя через символизацию самого себя посредством имен. Следовательно, индивиду, несмотря на всю неповторимость его переживаний, трудно и часто совершенно невозможно, ощутить свою индивидуальность. Осознавая, например, себя носителем такого качества как глупость, он не может принять себя таковым, так как мыслит свою глупость также, как мыслит ее окружающее его сообщество. И, таким образом, единственной возможностью ступить на путь индивидуации для него становится противодействие давлению социума, с одной стороны, а с другой - полное принятие себя таковым, каким он является на данный момент, и, соответственно, построение взаимодействия с окружением с позиции данного принятия. Здесь нам представляется уместным привести в качестве примера принцип Питера [4], являющийся одним из составляющих характеристик индивидуальности, суть которого заключается в осознании индивидуумом уровня своей некомпетентности: если это подлинное осознание, то подобная некомпетентность переживается как стимул к развитию, что качественно отличает переживание некомпетентности, пришедшее в результате конфликта или неудачи. Таким образом, главное отличие между личностью и индивидуальностью, возможно, заключается в том, что личность является таковой вследствие своей интуитивности, которая развивается в результате созерцательности и невовлеченности в запрограммированную культурой среду. И, следовательно, созерцатель может видеть ситуации в совершенно неожиданном контексте, и поэтому созерцательность, на наш взгляд, является одной из основных характеристик личности, необходимой составляющей личности для ее становления и продвижения по пути гармонизации. (Инициированные в Мистерии [8] отличались от прочих тем, что лбы их украшали знаки скорпионов-змей, как символ принадлежности к более высокому духовному уровню развития, отличительной чертой которого являлась созерцательность, понимаемая как неучастие в жизни мира). И современная практическая психология, предстает с этой точки зрения, как некий способ качественных изменений, подобных превращению воды в вино.

Многие науки учат придавать большее значение активному присутствию символа, чем сознательному опыту, который манипулирует им и оценивает его. Стоит отметить, что символизм, с нашей точки зрения, является не только важнейшей категорией искусства, философии и психологии, но он не был бы в этих структурах столь значимым, если б не имел формирующей роли в создании личностного мифа, преломляясь через призму архетипов.

То есть, понятийно-логические формы, на пути экзистенциального поиска, чересчур тесны для творческого сознания личности и центральным местом, главной сценой, на которую переносит индивид свои устремления, становится сновидческая реальность. И она вбирает в себя реальность бытия, в котором живет индивид, но уже перевоплощенном, многоликом виде: автора-героев-читателя. Таким образом, сновидческая реальность становится частью эстетики реальности бытия, чтобы потом – уже символически – разомкнуть ее и вобрать в свой незавершенный мир, переступающий все границы и условности. Предварением к осознанию существования этого процесса послужила теория Фрейда [9], которую впоследствии сменила юнганизация сновидческой реальности в психологии. Наиболее важным среди которых, в данном контексте, является представленный Юнгом [10] пятый механизм – драматизация, так как сновидения, по своей природе, не только имеют классическую структуру литературного произведения (драмы, романа) с экспозицией, развитием фабулы, кульминацией и лизисом, но и драма, роман, сами по себе, включают в себя все механизмы, приписываемые Юнгом сновидениям.

Исходя из выше сказанного, мы считаем возможным воспринимать сновидения как некий творческий акт, совпадающий по своей сути с литературно-художественным творчеством, в котором личность проявляет себя в наиболее полной мере. И с этой точки зрения, нам представляется вполне закономерным рассматривать сновидческую реальность и реальность бытия по законам литературного жанра, как некий «роман в романе» в котором сновидческая реальность и реальность бытия предстают как главы единого романа – экзистенциального пути личности или как круги Эйлера, один из которых уходит в бесконечность бессознательного индивида, другой – в нескончаемый путь к самому себе, погруженный во мглу неизвестности. И эта наша гипотеза тем более правомерна, что сновидческая реальность и реальность бытия отвечают всем важным свойствам литературного произведения вообще и романа в частности, которым, по определению Бахтина, является «живой контакт с неготовой, становящейся современностью в соединении с эссеистическим стремлением к целостности, возникающий на месте той централизующей тенденции, которая раньше принадлежала мифологическому сознанию» [1, 243] и проявляющийся в отрицании отрицания сверхличностной и нормативной мифологии, и вместе с тем – наследовании ее централизующих и синтезирующих возможностей, которые теперь надлежит осуществлять сознанию индивида. И индивид, выступая одновременно и как автор, и как герой, и как зритель (читатель) реагирует на каждый момент создаваемого им произведения (жизни), на всех уровнях реальности (сновидческой и бытия). Причем эти реакции распадаются на реакцию автора на героя, героя на предмет (реакция-реакции), автора на отдельные проявления героя как на целую часть, на отражение автора в герое. Все эти реакции проявляются в отношении автора к герою в структуре активного влияния героя как целого, в видении его образа, в ритме его окружения, в интонационной структуре, в выборе смысловых моментов, в полноте внешнего образа, в фоне за его спиной, его отношении к событиям смерти и абсолютного будущего. Следовательно, на всех уровнях реальности происходит инкарнация смысла бытия – переработка мысли автора для соответствия с целым героем. А сознание автора выступает как некое сознание сознания (надсознание, сверхсознание), то есть как некое объемлющее сознание героя и его мир, так как в видении автора содержатся все моменты завершения целого произведения и того, что находится за его пределами. Сам же автор проявляется в самовысказываниях героя и познавательной заинтересованности в событиях героя. Чтобы оценить и понять воспринимаемого подобным образом автора/сновидца/личности необходимо выбрать значимые завершающие события в сновидческой реальности и реальности бытия героя, принципиально трансцендентные его сознанию моменты и определить их активное единство. Живым воплощением этого единства и будет являться автор/сновидец/личность, противостоящий герою как носитель открытого и изнутри себя не завершеного жизненного события.

Анализируя сновидческую реальность подобным образом мы видим, что можем развивать свой анализ личности в двух направлениях: в первом: герой не автобиографичен автору, а рефлексия автора, вынесенная в него, действительно его завершает; во-втором: герой автобиографичен: усвоив завершающую рефлексия автора, его тотальную формирующую реакцию, герой делает ее моментами самопереживания и преодолевает ее. Такой герой не завершим, он внутренне перерастает каждое тотальное определение как неадекватное ему, он переживает завершенную целостность как ограничение и противопоставляет ей некую внутреннюю тайну, не могущую быть выраженной. И продолжая свое исследование в этом направлении мы видим, что каждый момент сновидения дан в реакции автора/сновидца/личности на него, которая объемлет собою как предмет, так и реакцию героя сновидения. И в этом контексте автор интонирует каждой подробности своего сновидческого героя

подобно тому, как в реальности бытия мы ценностно реагируем на каждое проявление окружающих нас людей.

Таким образом, мы можем сказать, что в сновидении в основе реакции автора/сновидца/личности на отдельные проявления героя сновидения (сновидящее эго) лежит единая реакция личности на Себя как целое, включающая все отдельные проявления, как в сновидческой реальности, так и в реальности бытия, и имеющая значение для характеристики этого целого.

Специфически-эстетической является эта реакция на целое, состоящая (реакция) из автора, героя и зрителя, собирающая все познавательные-этические определения и оценки и завершающая их в единое и единственное конкретно-воззримое и смысловое целое, невольно подтверждающая реальность существования кватерности - выделенного Юнгом архетипа по которому трем равнопорядковым составляющим всегда сопутствует некий четвертый их объединяющий, но не являющийся их суммой. Четвертая единица, - не участвующая в троичном (в частности христианском) вертикальном делении мира на Небесный, Земной, Подземный – добавляет к вертикали горизонталь. И, по мнению Юнга, которое мы разделяем, в четверичном делении внутренних образов и образов сновидений, в представлениях, организованных по принципу четверки, скрыта мандала, помогающая формированию личностной неповторимости являющейся архетипической производной относительно образа независимой личности и ее сознания.

Но мир сознания не есть конечная точка пути. Создавая собственную мифологию пути, интеллект тем самым создает и направление индивидуации, и ясную картину того, ради чего предпринято это внутреннее путешествие, поясняя скрытый смысл происходящего в сновидениях.

Рассматриваемые подобным образом сновидения должны приниматься исключительно с точки зрения их собственной внутренней реальности, с полным уважением к их уникальной эмоциональной окраске, как к повествованиям, или текстам, позволяющим автору/сновидцу/личности осознать свой возможный выбор. И, подобное сокращение расстояний внутренней реальности и достижения цели, дает возможность личности приблизить дальше до сиюминутного охвата в настоящем моменте, осознать и преобразовать его, соединив тем самым прошлое и будущее в единое целое, выводя его к внутренней сути. Ведь «каждый из нас лишь человек, лишь попытка, лишь нечто куда-то движущееся. Но двигаться он должен туда, где находится совершенство. Вовсе не к какому-то совершенному учению, а к совершенствованию самого себя» [2, 432].

Список использованных источников

1. Бахтин М.М. Эпос и роман. СПб.: Азбука, 2000. 304 с
2. Гессе Г. Игра в бисер. Новосибирск, 1991.
3. Левицкий С.А. Свобода и ответственность: основы органического мировоззрения. М., 2003.
4. Лоуренс Дж. Питер. Принцип Питера. М., 1990.
5. Манкольм Н. Состояние сна. М., 1993.
6. Транскультуральные исследования в психотерапии. Л., 1989.
7. Философский энциклопедический словарь. М., 1999.
8. Фрезер Дж. Золотая ветвь: исследования магии и религии. М., 1980.
9. Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989.
10. Юнг К.Г. Тэвистокские лекции. Аналитическая психология: ее теория и практика. Киев, 1995.

Лушникова Г. И.

ЭСТЕТИКА ПОСТМОДЕРНИЗМА В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Summary. The article deals with the realization of main principles of postmodernism in literature. Postmodern mentality is reflected in the works of fiction in different forms. The most vivid of them are the following: irony and selfirony, parody and selfparody, language play, black humour, intertextuality and some others. Survey of fiction proves that postmodernism affects its genre, narrative and compositional peculiarities. As a consequence this has an influence on the process of reading shifting the focus of attention to the decoding of implications, language and literary riddles.

Постмодернизм, как известно, является эстетическим направлением конца XX века, который получил развитие в искусстве, архитектуре и литературной критике. Постмодернизм предполагает скептическую интерпретацию культуры, художественной литературы, философии, истории, экономики, архитектуры.

Наиболее влиятельные представители философии постмодернизма – Мартин Хайдеггер, отрицавший философскую основу понятий «субъективизм» и «объективизм» и предложивший методiku Герменевтического цикла или круга, Жак Деррида с его идеями деконструкции, Мишель Фуко, провозгласивший тезис о том, что «язык есть подавление», Жан Лиотард, Фредерик Джеймсон, Дуглас Келнер и некоторые другие.

Прежде всего, постмодернизм выступает как характеристика определенного менталитета, специфического способа мировосприятия, мироощущения и оценки, как познавательных возможностей человека, так и его места, и роли в окружающем мире. Постмодернистский «взгляд на мир» характеризуется убеждением, что любая попытка сконструировать «модель мира» абсолютно бессмысленна [1, с. 247].

Основные постулаты постмодернизма получили особое преломление в текстах художественной литературы. Это выдвигание на первый план таких приемов, как ирония и самоирония, пародия и самопародия, языковая игра, игра на повествовательном и композиционном уровнях, черный юмор, интертекстуальность, приобретающая форму пастиша, метаповествование, фрагментарность, технокультура, гиперреальность, давшая основу новому направлению – магическому реализму и некоторые другие.

Многие из этих характеристик имели место и в литературе предыдущих эпох, однако в постмодернизме они получили специфическое развитие.

Особенно существенным и важным представляется то, что эти тенденции постмодернизма оказывают влияние на специфику повествования, жанровых, композиционных и идейно-тематических особенностей художественного текста и, как следствие, на процесс чтения, процесс восприятия художественного текста.

Прежде всего, необходимо отметить, что общие тенденции языкового развития находят отражение в языке литературы. Так, специфика языкового функционирования в художественных произведениях постмодерна выражается в использовании в них в большем количестве следующих языковых единиц: неологизмов, авторских новообразований, разного типа сокращений, иностранных включений, разных форм политкорректности, коллоквиализмов, диалектных форм, слэнга, сниженной лексики, образных средств, в которых основанием для сравнения служат реалии современной жизни. Эти единицы превращают порой чтение в процесс, сопоставимый с разгадыванием ребусов, т.е. процесс восприятия художественного текста существенно изменяется.

Смена культурных парадигм привела к видоизменениям природы интертекстуальности художественной литературы постмодерна. Во-первых, изменились источники интертекстуальных связей, сейчас это в большей степени упоминание современных деятелей политики, культуры, науки и их трудов, современных произведений культуры, прецедентных текстов СМИ, кино и телефильмов, сериалов, рекламных роликов, анекдотов. Во-вторых, интертекстуальность от единичных случаев употребления аллюзий и цитат в литературе предыдущих эпох превращается в ведущий принцип повествования. Произведения приобретают форму пастиша – лоскутного одеяла, текст становится набором дословных и видоизмененных цитат. Постмодернистский текст, состоящий из аллюзий, метафор, стилизаций, явной или скрытой полемики, вторичной и последующих интерпретаций и реинтерпретаций текстов, пародирования, нарратива «чужого» текста, коллажа множества текстов в одном, являясь единицей постмодернистского дискурса, превращает интертекстуальность в основу постмодернистского письма. Однако это не умаляет достоинств каждого нового текста, так как любое произведение, выстраивая своё интертекстуальное поле, переструктурирует весь предшествующий культурный фонд и создаёт собственную историю культуры [2, с. 25–26]. Таким образом, процесс чтения предполагает момент декодирования интертекстуальных маркеров, требующий интеллектуальных усилий – движение по маркерам интертекстуальных включений, что сопоставимо с игрой, с разгадыванием заложенного автором кода.

Следующая характерная черта литературы постмодерна заключается в том, что в ней происходит разрушение жанровых границ. Во-первых, это проявляется в более дробной дифференциации жанров. Например, появились такие подвиды детектива, как исторический, политический, интеллектуальный, гангстерский, женский, такие подвиды фэнтези, как готическое, мифологическое, научное, историческое. Подобная дифференциация наблюдается и в других традиционных жанрах. Во-вторых, наблюдается смешение жанров, когда одно произведение сочетает

в себе типичные черты разных жанров. Приведем некоторые примеры. Роман Умберто Эко «Имя Розы» сочетает в себе характерные черты детектива и исторического романа. В романе Дэвида Митчелла «Облачный атлас» представлено несколько жанров – путевые заметки, реалистический роман, фантастика, приключенческий роман, детектив. Роман Эндрю Грили «Контракт с ангелом» содержит вставные тексты, принадлежащие таким жанрам, как притча, интервью, исповедь. Кроме того, появляются новые жанры, к которым можно отнести спонтанную прозу (*spontaneous prose*), жанр «меч и магия» (*sword and sorcery*), контаминированный жанр художественная биография (*biofiction*) и другие.

Всеобщее использование современных средств коммуникации также отражается на специфике некоторых жанров литературы постмодерна. Например, современный эпистолярный роман состоит теперь не из почтовых писем, открыток, записок, а из электронных писем, сообщений в сетях, смс-посланий. Яркими примерами таких произведений являются романы Сесилии Ахерн «Там, где кончается радуга», Януша Леона Вишневого «Одиночество в сети», Януша Леона Вишневого и Малгожаты Домагалик «188 дней и ночей», полностью состоящие из электронных посланий.

Интернет, занявший практически все сферы нашей жизни, оказал влияние и на детективный жанр, некоторые произведения которого построены на описании интернет преступлений, например, роман Дэна Брауна «Цифровая крепость». И практически все современные детективы повествуют об использовании современных технологий в расследовании преступлений, достаточно назвать лишь некоторые из них – детективы Карен Роуз, Рут Рэндел, Джеральда Сеймура.

Даже в произведениях магического реализма авторы вводят в повествование современные средства коммуникации. Так, в романе Эндрю Грили «Контракт с ангелом» ангелы пользуются компьютерами, в дилогии Чака Паланика «Обреченные» и «Проклятые» героиня пишет послания по электронной почте в твиттере с того света.

Жанровое своеобразие постмодернисткой литературы также оказывает влияние на процесс восприятия и интерпретации текста. Отнесение того или иного произведения к определенному жанру в предшествующей литературе облегчало процесс восприятия произведения, читатель входил в русло определенного жанра и декодировал его характерные или отличительные черты. В постмодернистском произведении усложняется сам процесс дефиниции жанра, добавляется задача определения его разновидностей и выявления соприсутствия нескольких жанров в одном произведении.

Следующей характерной чертой литературы постмодерна является неоднозначное выражение авторской позиции. Постмодернистский тезис о смерти автора, провозглашенный Р. Бартом, находит, в частности, воплощение в практическом отсутствии выражения авторской точки зрения в тексте произведений. Точка зрения, или точка видения чаще всего выражается одним из героев, т.е. представлен фокальный автор, угол зрения которого намеренно сужен. В данном случае имеет место фактор психологического изучения характеров, предпринимаемый авторами. В произведениях с таким типом повествования, получившим наименование «перепорученное повествование», осуществляется попытка представить чью-то иную точку зрения, ответить на вопрос, как бы увидел и трактовал данные события определенный герой – мужчина (в том случае, если автор женщина), женщина (если автор мужчина), ребенок, старик, человек определенной национальности, профессии, человек с физическими или умственными отклонениями и т.д. В некоторых произведениях постмодерна имеет место смена повествователей в рамках одного и того же произведения. Необычный интерес в этом плане представляют собой следующие произведения: роман Джоан Рис «Широкое Саргассово море», в котором повествование ведется от лица двух персонажей, роман Кэтрин Стокетт «Прислуга», в котором повествование ведется от лица трех героинь, в романе Анны Гавальды «Я её любил \ Я его любила» звучат два голоса, в романе Фредерика Бегбедера «99 франков» представлена повествовательная полифония, о чем свидетельствуют название глав: Я, Ты, Он, Мы, Вы, Они, каждая из которых содержит соответственно определенный тип повествования – от первого лица единственного числа, от первого лица множественного числа, от третьего лица. Особое место среди таких произведений занимают романы, в которых одни и те же события подаются сначала от лица одного героя, затем от лица другого, т.е. показаны различия в восприятии одних и тех же фактов, показаны разные трактовки происходящего. Примерами могут служить роман Оксаны Робски «Про любовь/он», роман Ван Драанен Вэнделин «Привет, Джули!». Данный тип повествования в литературных произведениях сопоставим со свойством теле- и кинофильмов менять ракурсы, «включать» голоса разных персонажей.

Такая черта литературы постмодерна, как фрагментарность, также перекликается с особенностями «повествования» телевидения и интернет с их возможностями менять каналы, переключаться на разные виды деятельности, с вторжением рекламы и прочих моментов, что в

психологии получило наименование запинг – переключение. В современных текстах литературы гораздо чаще, чем в литературе предшествующих эпох имеет место переход с одного эпизода на другой, с повествования об одном персонаже на повествование о другом, с одного временного и географического плана на другой, что разбивает последовательность повествования, заставляет читателя улавливать то общее, что делает такое произведение единым целым, собственно произведением. Яркими примерами фрагментарности современной прозы являются следующие произведения: роман Джона Барнса «История мира в 10\5 главах», каждая из глав которого может рассматриваться как отдельное произведение и в то же время представляет собой фрагмент целого, коим является весь роман. Произведение Дэвида Митчелла «Облачный атлас» состоит из 6 фрагментов, в каждом из которых представлены разные повествователи, каждый фрагмент определяется специфическими жанровыми характеристиками. Роман Майкла Каннингема «Часы» состоит из трех новелл, связь между которыми раскрывается лишь в финале произведения. Данный тип композиции также требует от читателя особых интеллектуальных усилий для выявления целостности и связности текста, не смотря на его фрагментарность. Читатель должен составить целое из фрагментов калейдоскопа, с которым можно сравнить некоторые из постмодернистских произведений.

Итак, постмодернизм оказывает заметное влияние на художественный текст, который определяется жанровым и композиционным своеобразием, особенностями повествования и повествователя. Представленные характеристики, в свою очередь, воздействуют на процесс чтения, ведут к его модификации. Прежде чем перейти к декодированию и интерпретации авторских намерений, трактовки идейной, философской, эстетической мысли, что всегда ставилось во главу угла при чтении художественной литературы, при чтении произведений постмодерна на первый план выступает необходимость расшифровывания языковой и литературной загадки, декодирование интертекстуальной игры.

Список использованных источников

1. Ильин, И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм [Текст] / И. П. Ильин. – М.: Интрада, 1996. – 255 с.
2. Олизько, Н. С. Интертекстуальность как системообразующая категория постмодернистского дискурса (на материале произведений Дж. Барта) [Текст]: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.19 / Олизько Наталья Сергеевна. – Челябинск, 2002. – 27 с.

УДК 930.1

Масаев М. В.

ФЕНОМЕН СТАТУСА «КЛИО НА РАСПУТЬЕ»: К ПРОБЛЕМЕ ПОСТИЖЕНИЯ ИСТОРИИ В ИНТЕРВАЛЕ КОНЦЕПЦИЙ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Аннотация. Впервые в истории науки автор приступает к анализу семиотики исторического пространства в свете концепции парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов и приходит к выводу, что историк человеческого общества имеет дело не с человеческим обществом как таковым, а семиотическим пространством истории, что вполне согласуется с утверждением Эрнста Кассирера, что-то, с чем имеет дело историк, - «это не мир физических объектов, а символический универсум – мир символов».

Ключевые слова: семиотическое пространство, семиотика исторического пространства, символический универсум, парадигмальные образы и символы.

Summary. For the first time in the history of science the author commence analyzing the semiotics of the historical space in the light of conception of paradigmatic images and symbols of the epochs, civilizations and people and comes to the conclusion, that the historian of the human society deals not with the human society as it is, but with the semiotic space of history that is quite coordinates with the assertion of Ernst Cassirer, that what the historian deals, - “is not the world of physical objects but a symbolical universum – the world of symbols”.

Keywords: semiotic space, semiotics of the historical space, symbolical universum, paradigmatic images and symbols.

Исследуя семиотику пространства, Ю. М. Лотман [1, с. 348-479], пришёл к заключению, что муза истории Клио оказалась «на распутье» [2, с. 464-479].

При этом Ю. М. Лотман увидел в переживаемом им времени (конец XX века) «время «концов»»: «Кончается XX век, кончается тысячелетие, прошедшее после крещения Руси – фактически первое тысячелетие русской культуры. А на фоне этого – более близкие нам «концы»: трёхсотлетие петровской реформы, настоятельно требующее её осмысления, в 1990 г. – двухсотлетие «Путешествия из Петербурга в Москву», время размышлений над итогами русского освободительного движения. А 1990 –е гг. в целом неизбежно ставят вопрос о том, что же дала народам Европы и мира Великая французская революция» [2, с. 464]. Но, как отмечает сам Ю. М. Лотман, «дело не только и не столько в датах» [2, с. 464]. «Подведение исторических итогов неизбежно связано с вопросом: «Куда идёшь?» История – взгляд на прошлое из будущего, взгляд на произошедшее с точки зрения какого-то представления о «норме», «законе», «коде» - о том, что возводит происшествие в ранг исторического факта и заставляет воспринимать события как имеющие смысл. К этому следует добавить, что фундамент исторической науки покоится на идее закономерности исторического процесса. Но сама идея закономерности событий принадлежит научному мышлению в целом и тоже подвержена изменениям. В своём неосознанно-распространённом (можно сказать, научно-бытовом) виде, принадлежащем не столько области идей, сколько сфере психологии учёных, идея закономерности сложилась под влиянием успехов в естественных науках в XVII – XVIII вв.» [2, с. 464].

Ю. М. Лотман заметил, что на фоне развития естественных наук «история стала восприниматься как взгляд в прошлое из будущего» [2, с. 465]. При этом «между рассказом о прошлом и образом результата» «установилась связь», а «история и утопия превратились в два звена единой цепи» [2, с. 465].

Развитие дарвинизма и выработанная на его основе модель эволюции повлияли на историю так, что «наука XIX в. стала подчёркивать значение объективных факторов, ускользающих от воли и сознания отдельного человека. Эволюция мыслилась как процесс целесообразный и одновременно бессознательный, совершающийся через людей, но помимо их воли.

От просветителей, через немецких философов – и в первую очередь Гегеля – до Тейяра де Шардена дошло представление о смысле истории как движении от бессознательного к сознательному. Однако сознательное при этом мыслилось как осознанное, как результат акта самопознания. Сознание есть способность системы, достигшей в мыслящем субъекте высшей точки развития, осознать свои собственные неизбежные законы, а не момент выбора. Поэтому акт самопознания мыслился как конец истории, между тем, если понимать сознание как выбор пути, он оказывается началом совершенно нового её этапа.

Так представление о «научной истории» накапливало идеи и открытия и одновременно привычки и предрассудки, складываясь в некий комплекс идей, происхождение которых забывалось и внутренняя противоречивость сглаживалась привычностью» [2, с. 465].

Для приведения исторической науки в порядок К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе» сформулировал мысль об обратной связи, существующей между экономическими процессами и духовной жизнью общества, указывая на активность вторжения последней в историческое движение, одновременно с базисным характером экономики.

Но бездумное увлечение объективностью привело к парадоксальному, по выражению Ю. М. Лотмана, положению, при котором «историк может быть дилетантом в вопросах исторической психологии или лингвистики. В равной мере речь может пойти и о других «науках о человеке». История общественных институтов, борьбы социальных сил, идеологических течений как бы отменила историю людей, отведя им роль статистов во всемирной драме человечества. Значение их, конечно, не отрицается, но напоминает театральную программку, где против ролей написано несколько фамилий исполнителей, которые могут с равным успехом сыграть одну и ту же роль в рамках одной пьесы» [2, с. 466]. В результате «историческая наука противопоставляет закономерное случайному и предметом своим, в строгом смысле, объявляет первое» [2, с. 466].

Многое остаётся за пределами этого предмета. Но, как отмечает Эрнст Кассирер, то, с чем имеет дело историк, - «это не мир физических объектов, а символический универсум – мир символов» [Цит. по: 3, с. 276]. «Архаические символы – конденсаторы тысячелетнего опыта человечества: замкнутые фигуры – круг, треугольник, квадрат – символизируют высшие человеческие силы; крест, перекресток уже в санскрите обозначал выбор, судьбу, человеческие начала: разум и совесть. Перепутье представляет выбор идущему. Клио вышла на перепутье» [2, с. 471].

«История – не однолинейный процесс, - пишет Ю. М. Лотман, а многофакторный поток. Когда достигается точка бифуркации, движение как бы останавливается в раздумье над выбором пути.

Позволим себе процитировать описание сопоставимых явлений в химии, данное И. Пригожиным: описывая случай, когда «в точке бифуркации появляются два устойчивых решения», он замечает: «В связи с этим, естественно, возникает вопрос: по какому пути пойдёт дальнейшее развитие системы, после того, как мы достигнем точки бифуркации? У системы имеется «выбор»: она может отдать предпочтение одной из двух возможностей». В этот момент в историческом процессе в действие вступают интеллектуальные способности человека, дающие ему возможность осуществлять выбор. Как бы ни были бессильны при «нормальном» течении истории эти факторы, они оказываются решающими в момент, когда система «задумалась перед выбором» [2, с. 469].

Историю людей творят люди, и они думают, и думают символами. Только люди способны создать такой инструмент регулирования своего поведения как символ, что и отличает их от животных. Не труд, а символы создали человека. Об этом мы писали и в уже опубликованных [4-7], так и не опубликованных работах [8].

Исследование Ю. М. Лотмана по семиотике пространства с его выводом о том, что «Клио остановилась на перепутье», следует продолжить, дополнив его анализом семиотики исторического пространства.

Остановившаяся на перепутье Клио должна сориентироваться в семиотическом пространстве истории и сделать правильный выбор.

Актуальность настоящей работы состоит в том, что от правильности ориентировки историков и политиков в семиотическом историческом пространстве зависит правильность выбора человечеством пути дальнейшего развития. Слепой ход развития истории поставил человечество перед болезненным выбором: поддаться «искушению глобализмом» [9-11] и прочим «измам», которым якобы «нет альтернативы» или всё-таки попробовать эти альтернативы поискать. Цена этого поиска – спасение человеческой цивилизации.

Объект исследования – семиотическое пространство.

Предмет исследования – семиотика исторического пространства или семиотическое пространство истории в системе парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов.

Цель работы – получение таких выводов, которые бы позволили правильно ориентироваться в семиотическом пространстве истории.

Для достижения названной цели необходимо решить следующие **задачи**:

во-первых, проанализировать существующий мир символов исторического пространства;
во-вторых, оценить элементы мира символов исторического пространства с точки зрения того, чью символическую власть они представляют и какие цели этой власти они преследуют;
в-третьих, принять решение о занятии соответствующей позиции в борьбе за символическую власть, которая и является главным содержанием, сущностью всего исторического процесса.

Новизна данной работы заключается в том, что впервые в истории науки автор приступает к анализу семиотики исторического пространства в свете концепции парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов.

Эрнст Кассирер был против определения человека как *animal rationale* (разумное животное). «Вместо того, чтобы определять человека как *animal rationale*, мы должны определить его как *animal symbolicum* (символическое животное). Именно так мы сможем обозначить его специфическое отличие, а тем самым и понять новый путь, открытый человеку, - путь цивилизации» [12, с. 472]. Э. Кассирер убеждён, что «символ – ключ к природе человека» [12, с. 469-472]. И он прав. «Человек живёт ... не только в физическом, но и в символическом универсуме» [12, с. 471]. «Запутанная ткань человеческого опыта» - это «символическая сеть» [12, с. 471]. Пространство, в котором живёт человек, это символическое, семиотическое пространство. «Человек сумел открыть новый способ адаптации к окружающей среде. У него между системой рецепторов и эффекторов есть ещё третье звено, которое можно назвать символической системой» [12, с. 470]. При этом человек, по убеждению Э. Кассирера, уже «не может избавиться от своего приобретения, он может лишь принять условия своей собственной жизни» [12, с. 471].

От того, как человек принимает эти условия, как он ориентируется в семиотическом пространстве своего обитания, зависит вся жизнь человека, а история человечества зависит от того, как люди ориентируются в семиотике исторического пространства.

Семиотике пространства человека Ю. М. Лотман посвятил не только цитированную нами книгу [1, с. 386-479], но и в той или иной степени часть своих работ. Но все эти работы связаны преимущественно с семиотикой художественного творчества. В эпоху тоталитаризма заниматься семиотикой исторического пространства было небезопасно, поэтому Ю. М. Лотман лишь на закате

своей жизни осмелился заметить, что «Клио» остановилась «на распутье» [1, с. 464-479], оставив вопрос об ориентировке в семиотике исторического пространства открытым.

В условиях, когда экс-президент Украины В. А. Ющенко не перестаёт повторять, что свобода слова в Украине не подлежит сомнению (чего только стоит его предновогодняя беседа с тележурналистом Евгением Киселёвым), мы можем позволить себе заняться этим вопросом более конкретно.

Семиотике исторического пространства посвящены не только наши работы, такие как уже упомянутые «Философия истории» [3] и «Теория факта в двух книгах или неудавшееся доказательство «трудовой теории» происхождения человеческого сознания Ф. Энгельса» [8], но и «Символическое воплощение тезиса о политике как концентрированном воплощении экономики» [13, с. 44-46], «Катынское дело как эпизод символической войны против СССР, русского народа и всего славянского мира» [14, с. 137-144], «Демократия как символ капиталистического переустройства общества» [15, с. 141-150], «Базовые императивы формирования парадигмального образа нового экономического мышления в контексте реализации национальных экономических интересов Украины в рамках евроинтеграционных процессов в условиях хозяйственных трансформаций» [16, с. 84-87], «К вопросу об интеллигенции как субъекте символической власти (философско-исторический аспект)» [17, с. 70-75] и все семь десятков работ по данной тематике, перечислять названия которых в данной статье нет смысла, как и перечислять семь сотен работ Ю. М. Лотмана по семиотике.

В семиотике исторического пространства России, Белоруссии и Украины в качестве символа единства трёх народов выступает Киевская Русь и проживавшая на её территории древнерусская народность. Но символы эти, как это представляется правящим кругам Украины, мешают становлению независимого украинского государства. Поэтому у ведущих украиноязычных учёных уже набирает силу иная тенденция: никакого древнерусского государства не было. Не было не только в V веке, но и ... не было вообще. «Давньоруська народність – історичний міф» [18, с. 3], «давньоруська народність – імперський міф» [18, с. 5], «... псевдонаукова побудова» [19, с. 11], «тенденційна псевдоісторична конструкція [19, с. 60] и «неоімперська концепція» [20, с. 2]. Государство было у антов, а анты – в переводе с персидского языка – это «крайние», т. е. украинцы [21, с. 127].

Так что из истории исчезнет не только «русский каганат», но и «Киевская Русь». Останутся только Украина и ненадолго Московская Русь, которая исчезнет из мировой истории вместе с исчезающей «недемократической» Россией.

Можно встретить ещё одну версию украинского этногенеза. Скиф Хачирти в книге «Сарматы: осетины и украинцы. Мифы и реалии» [22] пишет, что у сармат, кроме осетин, были потомки, которые соприкасались с европейцами и европейцев грабили. Поэтому их и прозвали украинцами от слова «украсть». Не случайно закарпатские русины во время австрийского геноцида перед первой мировой войной говорили: «За что нас хотят переименовать в украинцев, ведь мы ничего ни у кого не украли» [22, с. 60].

Чтобы подобные концепции (кроме скифо-сарматской имеют место быть и тюрко-монгольские) не возобладали, гражданам Украины следует восстановить свою историческую память, ибо, как пишет известный украинский историк С. В. Кульчицкий в статье «Україна: суспільство й держава на терезах історії (1991-2006 рр.)» [23], «історична пам'ять громадян України є важливим елементом державотворчого процесу. Тому потрібні спеціальні зусилля держави, спрямовані на те, щоб сучасне покоління сприймало вітчизняну історію такою, якою вона була насправді» [23, с. 32].

Последнее очень важно, так как погоня за ложными символами и борьба с действительными символами реального семиотического пространства истории настолько опасна, что может действительно, реально, а не мнимо угрожать независимости и территориальной целостности Украины.

Поражают по своей непродуманности атаки украинских учёных на пресловутый «пакт Риббентропа-Молотова», на вытекающую из него «несправедливость» по отношению к Румынии и Польше. Если следовать логике этих «учёных», то Украине следует отказаться не только от половины Одесской области (Измаил, Рени, Белгород-Днестровский, румынская Четатя-Алба), но и от всей Западной и Закарпатской Украины (Черновицкая область вместе с половиной Одесской области – в пользу Румынии, Закарпатская область – в пользу Словакии или Венгрии, Волынская, Ровенская, Львовская, Тернопольская, Ивано-Франковская и Хмельницкая области – в пользу Польши). А о том, что такое вполне возможно, свидетельствует факт передачи Международным Судом ООН большей части унаследованного по праву правопреемства от другого независимого украинского государства, Украинской ССР, шельфа вокруг острова Змеиный Румынии.

Академик П. П. Толочко попытался на страницах «Комсомольской правды в Украине» оправдать подобную позицию украинских историков тем, что даже в условиях свободы слова учёным хочется иметь учёные степени и звания и публиковать свои труды: «Нет сейчас цензуры и давления. Есть концепция, которой придерживается власть. А большинство учёных выросли во времена Советского Союза. Памятуя прошлое, они стараются соответствовать «политике партии». Опасаются, что их книгу могут не издать. А в таком случае им не светят гонорары и научные звания. Вот и стараются» [32, с. 14]. Тем более, что от учёных требуют «постоянного повышения квалификации». А вот то, что такое «повышение квалификации» может реально нарушить территориальную целостность Украины, украинских «патриотов» не интересует. Да и не патриоты это, а бестолковые националисты. Ведь как учил великий патриот и враг нацизма и национализма Шарль де Голль, патриоты отличаются от националистов тем, что любят свой народ, а националисты отличаются от патриотов тем, что ненавидят другие народы. Ненависть к другим народам несвойственна патриотам, также как несвойственна для националистов любовь к своему народу.

О неправильном понимании такого элемента семиотического пространства истории как демократия мы уже писали [15, с. 141-150]. К этому следует добавить только слова одного из крупнейших мыслителей современности словенского философа Славоя Жижека, назвавшего демократию сегодняшним парадоксом: «никто не верит в демократию, но мы практикуем её» [24, с. 2].

Остаётся ещё оценить такой элемент семиотического пространства истории, который на сегодняшний день занимает в этом пространстве как бы не самое большое место – это знак глобализма, искушение, которое стало парадигмальным образом современной цивилизации. Правильно оценил это искушение профессор А. С. Панарин.

Если эпоха от октября 1917 по август 1991 г. была эпохой так называемого всемирно-исторического перехода от капитализма к социализму и проходила под знаком «Великой Октябрьской Социалистической Революции», то настоящая эпоха походит под знаком глобализма, который, пропагандируя «открытое общество», призывает не-Запад полностью открыться влиянию Запада – идеологическому, культурному, политическому и финансовому. «Спору нет, - пишет А. С. Панарин, - если не-Запад полностью откроется Западу, мы скоро получим глобальный мир, но это будет мир глобальной западной гегемонии» [25, с. 85].

Эпоха глобализма с необходимостью ставит национальные элиты в некоторое промежуточное положение: между собственным народом и международными центрами власти. Причём вектор изменений совершенно определён: по мере нарастания тенденций глобализма национальные элиты всё меньше прислушиваются к голосу своих избирателей и всё больше связывают себя принятыми за спиной народов решениями нового интернационала. Чего только стоит недавнее решение российской банковской и политической элиты выделить 6 млрд. долларов на поддержку доллара, решение, стыдливо окрашенное как обеспечение «стабильности рубля», который растёт, подрывая стабильность мировой экономики, повязанной на доллар. «Кажется, и мораль, и объективная логика требуют, - пишет А. С. Панарин, - чтобы избирателю это объяснили, прямо заявив, что в его услугах больше не нуждаются. Вместо этого ему по-прежнему льстят, называя его политическим сувереном, источником демократической легитимной власти» [26, с. 7].

О каком суверенитете украинского народа идёт речь, о какой «незалежности», когда Украину втягивают в организацию, где верховной законодательной властью обладает не Верховная Рада Украины, как это записано в Конституции Украины, а Европарламент, где с 01. 01. 2010 г. действует единый Президент и единый министр иностранных дел; где решение о применении вооруженных сил альянса на территории государства-члена (речь идёт о НАТО) принимает не это государство, а руководство блока.

Таким образом, за патриотической демократической фразеологией национальных сторонников глобализма скрывается стремление глобалистов окончательно перейти «в экономике - от производственного принципа к спекулятивно-перераспределительному, ростовщическому; в политике - от плюралистической системы международного равновесия, базирующейся на принципе национального суверенитета, к беззастенчивому диктату носителей «однополярности» [Цит. по: 3, с. 294].

Современные глобалисты всё ещё клянутся ценностями демократии, равенства, прогресса, но «их тайный эзопов язык, предназначенный для своих, давно уже обозначает другое: новую глобальную сегрегацию народов, делимых на избранных и изгоев, на всеильный центр и бесправную периферию» [Цит. по: 3, с. 294].

И поскольку в число стран этой периферии зачислена, и Россия вместе со всем постсоветским пространством, включая и Украину, нам вместе следует поразмыслить над альтернативами тому глобализму, который сегодня воздвигается за счёт нас и против нас.

Далай-лама, мировой лидер буддистов, как-то говорил, что мир обретёт покой, если Россия вступит в НАТО. СССР, в который входила тогда и Украина, получил в 50-е годы XX века решительный отказ в членстве в НАТО. Последняя попытка СССР создать систему коллективной безопасности в Европе закончилась неудачей, и СССР пришлось пойти на заключение в 1955 г. в Варшаве оборонного союза Организации Варшавского Договора в качестве противовеса наступательному военному блоку НАТО.

До настоящего времени сущность НАТО не изменилась, хотя экс-президент Украины В. А. Ющенко и продолжает утверждать, что «у НАТО нет ни танков, ни самолётов». Это при всём том, что НАТО бомбило Сербию, ведёт боевые действия в Ираке и Афганистане и угрожает безопасности Ирана.

Таким образом, по выражению А. С. Панарина, «формируются двойная мораль и двойной язык» [26, с. 7].

«Приходится признать, - отмечает А. С. Панарин, - что мы сегодня имеем дело с ухищрениями недобросовестного глобализма, пользующегося двойными стандартами» [Цит. по: 3, с. 295].

«Помилуйте, скажет читатель, но что же тогда остаётся от философии глобального мира?» – вопрошает А. С. Панарин. «В том-то и дело, - отвечает он, - что «глобализм» отсюда вытекает подозрительно однобокий и пристрастный. Западные глобалисты и их компрадорская агентура на местах пекутся об одном: чтобы ресурсы всего мира поскорее стали «глобальными», то есть доступными для избранного «золотого миллиарда». То, что они называют глобальным «открытым обществом» или глобальным рынком, означает запрет «прятать» свои национальные ресурсы от глобальной организации, конечное назначение которой – передать их из рук тех, кто плохо ими пользуется, в руки более успешных» [Цит. по: 3, с. 296]. Все усилия России направлены в настоящее время на то, чтобы претворить в жизнь эту программу. Это и «нордстрим» (северный поток), и уже построенный «голубой поток», и строящийся «южный поток». И главное в этих проектах не в том, что они ведут российский газ в обход Украины, а в том, что они ведут его а Западную Европу. А то, что в этих проектах Украина остаётся за бортом, Запад совершенно не интересует. Вместе с суверенной пока Украиной Запад устраняет неудобства в получении из России сырьевых ресурсов.

К сожалению, в Украине пока не сознают, а продолжают упиваться ролью Украины в такой отмечаемой А. С. Панариным «странности глобалистов», как «разрушение достижений модерна на уровне больших наций в пользу племенного сепаратизма и экстремизма, что мы мы наблюдаем в постсоветском пространстве, на территории Югославии и вскоре, вероятно, будем наблюдать в Китае и Индии» [Цит. по: 3, с. 297-298].

Таким образом, А. С. Панарин приближает нас к пониманию подлинной сути нынешнего глобализма. «Его носители на Западе – в сущности, те же этнические провинциалы, которые не хотят общечеловеческого будущего; их глобализм не идёт дальше присвоения глобальных (планетарных) ресурсов алчным меньшинством «избранных», считающих всё остальное человечество недостойным этого богатства» [Цит. по: 3, с. 298].

Открытым остаётся вопрос: достойны ли мы той роли, которую нам приготовил «недобросовестный глобализм».

Последнее нам надлежит осознать и занять по этому вопросу адекватную позицию. Вот только позволит ли нынешняя «демократия» украинскому народу воспользоваться в этом вопросе своим суверенным правом или волеизъявление народа снова будет иезуитски извращено или заблокировано очередным «революционным» насилием, даже если это насилие и будет противоречить провозглашаемым господствующей «демократией» демократическим принципам.

Таким образом, можно прийти к следующим выводам:

- 1) историк человеческого общества имеет дело не с человеческим обществом как таковым, а с семиотическим пространством истории;
- 2) соответственно политик имеет дело не с массами: странами, нациями, народами, классами и партиями, а с семиотическим пространством политики, которое по мере удаления в прошлое становится семиотическим пространством истории и объектом исследования историков;
- 3) через призму семиотических пространств преломляются все индивидуальные и коллективные действия человека как «символического животного»;
- 4) семиотические пространства дают человеку поле выбора соответствующего отношения к миру.

«Отношение философской системы к миру, - писал Карл Маркс в своей докторской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура», - есть отношение рефлексии. Одушевленное стремлением осуществить себя, она вступает в напряженное отношение к остальному. Внутренняя самоудовлетворенность и замкнутость нарушены. То, что было внутренним светом, превращается в пожирающее пламя, обращенное наружу» [27, с. 77-78]. Философская рефлексия К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина превратилась в «пожирающее пламя» социалистических революций, которые так и не привели человечество к счастью. Много добра сгорело в Украине в «пожирающем пламени» «оранжевой революции». А сколько его сгорело в «пожирающем пламени» больших и малых войн, великих и менее великих революций, таких, которые потрясли мир как Великая французская и Великая Октябрьская социалистическая революция, и таких, которые исчезали, по выражению К. Маркса, в «руках ловких шулеров» [28, с. 121], как революция 1848 г. во Франции и «оранжевая революция» в Украине. И всё потому, что выуженные из семиотического пространства рефлексии оказались неадекватными.

Таким образом, к вышеизложенным четырём выводам можно добавить следующие:

5) в связи с выходом философских рефлексий наружу и превращением их в «пожирающее пламя» семиотические пространства становятся ареной политической борьбы, а сама политическая борьба предстаёт как борьба за обладание семиотическим пространством, а именно как борьба за символическую власть. Подробнее об этом см.: Масаев М. В. Философия истории [3, с. 194-220].

6) Символическая власть обретается в символической борьбе, или войне символов. Подробнее об этом см.: Масаев М. В. Интеллигенция как хранительница символического капитала и носительница символической власти [29].

7) Победитель в символической войне внедряется в семиотическое пространство побеждённого, разрушает его, и получает над побеждённым символическую власть.

8) Победа в символической войне, как и победа в любой войне, приводит к ликвидации побеждённого государства. Так случилось с Царской Россией и СССР, так это произошло с великим государством древних тюрок Дешт-и-Кипчак. Подробнее об этом см.: Масаев М. В. Философия истории [3, с. 194-220], Мурад Аджи. Полынь половецкого поля [30] и Масаев М., Масаев В. Запах полыни [31].

9) Победа в символической войне обеспечивает победителю экономические, политические и военные преимущества, а неформальная символическая власть ведёт к военному, политическому и экономическому закабалению подвластного символического объекта.

10) Символическая зависимость ведёт к зависимости экономической и политической.

11) Без символической независимости, без обретения адекватного семиотического пространства и политическая, и экономическая независимость теряют смысл и со временем утрачиваются.

12) Поскольку символическую власть нельзя поколебать какими-либо традиционными методами воздействия, она может быть преодолена лишь символическим оружием.

13) Для правильного выбора символического оружия необходимо правильно ориентироваться в семиотическом пространстве, но решение этой задачи мы оставляем за новыми исследованиями в этом направлении.

Список использованных источников

1. Лотман Ю. М. Семиотика пространства // Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. – Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллинн: Александра, 1992. – 479 с. – С. 386-479.
2. Лотман Ю. М. Клио на распутье // Лотман Ю. М. Семиотика пространства // Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. – Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллинн: Александра, 1992. – 479 с. – С. 464-479.
3. Масаев М. В. Философия истории. Учебно-методическое пособие. – Симферополь: ДОЛЯ, 2008. – 304 с.
4. Масаев М. В. Постигание дипластии как ключа к генезису символа (философско-исторический и психологический аспект) // Сучасні наукові досягнення – 2008: Збірник матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції. – В 3-х т. – Т. 3. – Миколаїв: НУК, 2008. – 300 с. – С. 258-278.
5. Масаев М. В. Дипластия как ключ к генезису символа (философско-исторический и психологический аспект) // Культура народов Причерноморья. – 2008. – № 147. – Т. 2. – С. 7-17.
6. Масаев М. В. Феномен постижения дипластии как ключа к генезису символа // Учёные записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. – 2008. – Т. 21 (60). – № 4. – С. 73-89.

7. Масаев М. В. Может ли животное перейти от рефлекторного к безрефлекторному, символическому, поведению? (философский, биологический, психологические и исторические аспекты проблемы в свете концепции парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов) // *Культура народов Причерноморья*. – 2009. – № 163. – С. 108-117.
8. Масаев М. В. Теория факта в двух книгах или неудавшееся доказательство «трудовой теории» происхождения человеческого сознания Ф. Энгельса (в свете концепции парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов) (Рецензия на: Хрустов Г. Ф. Теория факта. Кн. Первая. Природа жизни и фактуальность знания. Кн. Вторая. Создание фактуальности в знании / Г. Ф. Хрустов; Под ред. засл. деятеля науки России, проф. Г. К. Ашина. Предисл. акад. РАН С. Л. Новоселовой. – М.: Московский гос. ин-т междунар. отношений (университет), 2005. – 296 с.
9. *Философия истории: Учеб. пособие* / Под ред. проф. А. С. Панарина. – М.: Гардарики, 1999. – 432 с.
10. Панарин А. С. *Искушение глобализмом*. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 416 с.
11. Масаев М. В. «Искушение глобализмом» как один из элементов парадигмального образа современной цивилизации в свете концепции А. С. Панарина (философско-исторический аспект)
12. Кассирер Эрнст. *Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры* // Кассирер Эрнст. *Избранное. Опыт о человеке*. – М.: Гардарики, 1998. – 784 с. – С. 440-722.
13. Масаев М. В. Символическое воплощение тезиса о политике как концентрированном выражении экономики в свете концепции парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов // *Современная экономическая теория и поиск эффективных механизмов хозяйствования / Материалы Второй Всеукраинской научно-практической конференции (13-14 марта 2009 года)*. – Симферополь, 2009. – 224 с. – С. 44-46.
14. Масаев М. В. Катынское дело как эпизод символической войны против СССР, русского народа и всего славянского мира (философско-исторические аспекты в свете концепции парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов) // *Культура народов Причерноморья*. – 2009. – № 152. – С. 137-144.
15. Масаев М. В. Демократия как символ капиталистического переустройства общества (философско-исторический аспект в свете учения Конфуция чжень-мин и концепции парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций) // *Культура народов Причерноморья*. – 2009. – № 154. – С. 141-150.
16. Масаев М. В. Базовые императивы формирования парадигмального образа нового экономического мышления в контексте реализации национальных экономических интересов Украины в рамках евроинтеграционных процессов в условиях хозяйственных трансформаций // *Реалізація національних економічних інтересів України в рамках євроінтеграційних процесів / Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції вчених та спеціалістів: Сімферополь, 14-15 травня 2009 року*. – Сімферополь: ПП «Підприємство Фенікс», 2009. – 288 с. – С. 84-87.
17. Масаев М. В. К вопросу об интеллигенции как субъекте символической власти (философско-исторический аспект) // *Культура народов Причерноморья*. – 2009. – № 166. – С. 70-75.
18. Залізняк Леонід. *Давньоруська народність: імперський міф чи історична реальність* // *Пам'ять століть*. – 1996. – № 2.
19. Залізняк Леонід. *Проблема україногенези: чи застаріло «застаріле»?* // *Вісник НАН України*. – 1999. – № 7.
20. Залізняк Леонід. *Де, як і коли виникла давньоруська народність (До 50-річчя проблеми)* // *Пам'ять століть*. – 1998. – № 6.
21. Любичев М. В. В. Д. Баран. *Давні слов'яни. Україна крізь віки*. – К.: Видавничий дім «Альтернативи», 1998. – Т. 3. – 335 с. // *УІЖ*. – 2002. – № 6. – С. 123-128.
22. Скиф Хачирти. *Сарматы: осетины и украинцы. Мифы и реалии*. – Симферополь: ИТ «Ариал», 2009. – 352 с.
23. Кульчицкий С. В. *Україна: суспільство й держава на терезах історії (1991-2006 рр.)* // *УІЖ*. – 2006. – № 4. – С. 15-32.
24. Славой Жижек: «Все режимы, которые превозносят гуманизм, в результате обращаются с человеком, как с мусором» // *Эхо. Ежедневник мировых событий*. – 2007. – № 12 (608). – 22 марта. – С. 2.
25. *Философия истории: Учеб. пособие* / Под ред. проф. А. С. Панарина. – М.: Гардарики, 1999. – 432 с.
26. Панарин А. С. *Искушение глобализмом*. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 416 с.

27. Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М.: Политиздат, 1956. – С. 77-78.
28. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К, Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – Т. 8. – С. 115-218.
29. Масаев М. В. Интеллигенция как хранительница символического капитала и носительница символической власти (тезисы докладов международной конференции «Интеллигенция, её роль в поиске гражданского согласия в условиях общества переходного периода», Симферополь, 23-26 мая 2008 года) // Культура народов Причерноморья. – 2008. – №134. – С. 31-32.
30. Аджи Мурад. Полынь половецкого поля. – М.: ТОО, ПИК-КОНТЕКСТ, 1994. – 352 с.
31. Масаев М., Масаев В. Запах полыни // Аркет. – 1998. - № 5 (70). – С. 4.
32. Толочко Петр. В Украине может вырасти поколение неудачников // Комсомольская правда в Украине. – 2008. – 31 октября – 6 ноября. – С. 14-15.

Мирошников О. А.

ИСТОКИ ПРОТИВОСТОЯНИЯ ЗАПАДНОЙ И ВОСТОЧНОЙ СИСТЕМ

Крещение Руси положило начало двум процессам (близким друг к другу, но не идентичным): процессу становления восточнохристианской общности и процессу становления восточноевропейской общности. Но по мере роста могущества и значения России, ее внешняя политика достаточно последовательно поддерживала оба эти процесса, которые являются значимыми и в наше время.

Ключевые слова: *Славянство, восточноевропейская общность, православие, восточнохристианская общность, система свободы.*

They say, that the christening of the Russ began two processes (they are similar, but not identical): formation of the Eastern Christian community and formation of the East European community. But in process of growing of Russian power and importance the foreign policy of Russia supported these both processes that are very important nowadays.

Keywords: *slavdom, East European community, orthodoxy, the Eastern Christian community, liberty system.*

Введение. Своеобразен путь восточных славян к православию. Говорить, что они изначально желали приобщиться к христианству, причем именно в православной его ипостаси, было бы преувеличением.

О крещении Руси, о его значении как для Древней Руси, так и для современной России, написано, казалось бы, довольно много, особенно в связи с отмечавшимся в конце прошлого века тысячелетием этого события.

Одни исследователи считают, что объективно христианские нравственные принципы в своей основе соответствовали характеру утверждающихся общественных отношений.

Другие полагают, что в историческом развитии Руси введение христианства в конце X в. являлось в известном смысле опережением событий, так сказать, забеганием вперед. Не имея под собой твердой социальной почвы и ближайшей политической перспективы, оно долго скользило по поверхности древнерусского общества и значительно позднее, когда сформировались классы, превратилось в орудие господства, а также в рычаг объединения русских земель вокруг Москвы [13, с. 30].

Немало написано также о роли России как защитницы славянства и православия.

Значительно реже можно встретить попытки соединить это, определившее судьбу главным образом восточнославянских народов, событие с теми европейского масштаба процессами, которые развернулись значительно позднее.

Формулировка цели. Мы задались целью показать внутреннюю связь крещения Руси с предшествующими процессами, а также влияние этого события на последующее развитие восточной части Евразии.

Изложение основного материала. Как Римская империя, так и античная культура имеют двуединый характер. Римляне и греки усматривали это «двуединство» в том, что произошло слияние

в едином государстве двух составляющих: греко-римской и варварской. В действительности же «двуединство» носило более сложный характер. Дело в том, что, во-первых, сама греко-римская составляющая была двуединой, во-вторых же, те народы, которых римляне и греки считали «варварами» также значительно различались и по уровню культуры, и по образу жизни, и по уровню экономического развития.

Каждая из двух составляющих античной культуры была слиянием культуры и варварства.

На Востоке основой можно считать греческую культуру, на Западе – римскую.

Однако, не говоря уже о значительном различии двух культур – греческой на Востоке и римской на Западе, - весьма неоднородный характер имеет то, что современники именовали варварством. Варварство на Западе, в общем, было варварством и в современном понимании этого слова. Иное дело Восток. Когда сюда пришли греки, здесь уже была высокая культура, у многих народов даже более высокая, чем греческая.

Греки все равно называли их варварами, но принесли им свою культуру, они сами много заимствовали у этих «варваров». В свою очередь, римляне были первопроходцами на Западе, на Востоке же они шли по следам греков и Александра Великого. Соответственно, различной была античная культура на Западе и Востоке империи. На Западе, к тому же, античная культура носила вторичный по отношению к Востоку империи характер. Именно греческие каноны стали эталонами для культуры Древнего Рима. И в плане экономическом, и в культурном плане Восток империи опережал Запад.

Это проявилось, в частности, в том, что именно на Востоке рождались те новые религии, которым было суждено преобразовать мир. Речь идет не только о христианстве. Еще до проникновения в этот регион римлян здесь возник ряд эллинистических религий, каждая из которых представляла своеобразный синтез древнегреческих и древневосточных верований. Притом, что влияние Востока очень заметно проявлялось внешне, само появление этих религий было бы совершенно невозможным без греческого элемента, который следует считать определяющим.

Когда возникшее христианство распространилось по всей империи, оно изначально проявляло себя по-разному на Западе и Востоке. Церковь мыслилась как единая, на самом же деле таковой не являлась. Изначально формировались две христианских культурных парадигмы – предшественницы будущего раскола. Однако до поры до времени все – и духовенство, и рядовые верующие – полагали, что церковь едина.

Римский папа после завоевания варварами-германцами Запада не мог пользоваться авторитетом у них – в большинстве своем германцы были арианами либо язычниками. Лишь в самом начале IX в., благодаря поддержке католика Карла Великого, папа восстанавливает и даже пытается расширить свое влияние. Все более отчетливо проявляющаяся западнохристианская парадигма наполняется также этнокультурным содержанием: она чем дальше тем больше отражает особенности складывающейся романо-германской культуры. Составной ее частью является представление о власти относительного меньшинства. Католическая церковь пытается также распространить свое влияние далее – на Восток Европы прежде всего.

Но здесь на пути католического христианства становится Византия – восточная часть бывшей Римской империи. У нее своя – восточнохристианская – парадигма, также, чем дальше, тем больше получающая свое этнокультурное наполнение. Это – греко-славянская культура.

Рим и Константинополь постоянно спорили из-за первенства в христианском мире. Рим считал сферой своего влияния Западную Европу, Константинополь – Восточную Европу и Балканы. Борьба между двумя столицами мира, начавшись в IX веке, привела в XI веке к разделению церквей. Борьба между ними за сферы влияния решалась реальным соотношением сил. Сохранив за собой Балканы, Константинополь попал в трудное положение, увязнув на Востоке, откуда ему постоянно грозила опасность, сначала со стороны арабов, потом – тюркских народов. В Моравии Кирилл и Мефодий добились было известных успехов, но затем, как известно, православие потерпело там поражение. Таким же исход борьбы был в Польше и Венгрии. Константинополь отступал [5, с. 325].

Отношение славян к империи было во многом иным, чем отношение к ней германцев. Славяне не стали действовать по принципу «падающего толкни». Напротив, они приняли на свои плечи ослабевшую Византию.

Однако говорить, что восточные славяне изначально желали принять христианство, причем именно в православной его ипостаси, было бы преувеличением. Для славян-язычников материальное было превыше духовного. Материальное – это, прежде всего, военная добыча и вообще сокровища, каким бы путем они не приобретались – грабежом, торговлей. Грабеж был рискован, не обещал постоянного дохода, в попытках же выйти на основные торговые пути славяне испытывали

постоянные неудачи: ни выгодные на первый взгляд договоры Олега и Игоря, ни блестящие победы Святослава не смогли реализовать их цель – перенять Великий шелковый путь, самим получать выгоды от торговли с Востоком. Вместе с тем, можно предположить, что еще в договоре 944 г. подразумевается, что Русь стала соседом Византии именно в ее крымских владениях.

Прямого указания на это мы не находим в исторических документах, однако с достаточным основанием считается, что сама осада Херсона была бы невозможна без подобной «опорной базы». Если Русь получила владения в Крыму, то это было связано как раз со стремлением русских князей выйти на Великий шелковый путь. В связи с этим можно вспомнить, что гораздо позже, уже в Московском княжестве мы находим две категории купцов, связанных с «заморской» торговлей. Первая категория называлась «суконниками» - они вели торговлю с Западом. Другая, более престижная категория, занималась торговлей с Востоком и носила название «сурожан» (Сурож – это город в Крыму, современный Судак, в то время – важный пункт для торговли с Востоком). Владения в Крыму нужны были Руси как своего рода «трамплин» для броска в направлении Великого шелкового пути.

Представление о близости интересов славян и Византии сформировалось далеко не сразу. У восточных славян были свои интересы, не имевшие первоначально ничего общего с чувством религиозной общности, даже не имевшие ничего общего с чувством этнической (всеславянской) общности.

По свидетельству «Повести временных лет», принявшая христианство Ольга не раз говорила сыну своему князю Святославу: «Аз, сыне мой, Бога познах и радуясь; аще ты познаеши, и радоватися почнешь». Он же не внимаше того, глаголя: «Како аз хочю ин закон приятии един? А дружина моя сему смеяться начнут» [10, с. 64].

Это ответ человека, не просто равнодушного к религии. В основе действий русского князя лежали интересы, возможно и понятные его дружинникам, но не находившие сочувствия даже среди многих представителей его ближайшего окружения. Но он был последователен в своих политических замыслах.

Согласно все той же «Повести», «рече Святослав к матери своей и к боярам своим: «Не любо ми есть в Киеве быти, хочю жити в Переяславци на Дунаи, яко, то есть середина земли моей, яко ту вся благая сходятся: от Грек злато, паволоки, вина и оwoщеве розноличныя, из Чех же, из Угорь сребро и комони, из Руси же скоро и мед, скот и челядь» [10, с.66 – 67].

Бояре на это отвечали: «Ты, княже, чюжеи земли ищещи и блюдеши, а свои ся охабив...» [10, с. 66].

Обе стороны, участвующие в этом своеобразном диалоге, знать ничего не желают о славянском единстве: для бояр славянские государства на Балканах – это «чужая земля», для Святослава – законная добыча. И все же Святослав смотрит дальше своих современников: его замысел (который так и не удалось реализовать) можно уподобить планам Петра Великого, заложившего столицу на только что завоеванной земле. Впрочем, у Святослава были и предшественники. В свое время Олег, сразу же после захвата Киева произнес свою знаменательную фразу: «Се буде мати градом русьским» [10, с. 48], которую следует понимать, как определение захваченного города в качестве столицы его владений («мать градам» - это калька с греческого слова «метрополия»; еще ведь не было среди атрибутов княжеской власти «стола», т.е. престола, от которого и произошло слово «столица», т.е. «престольный», «стольный» город).

Исходя из своих планов, в августе 968 г. Святослав с войсками появился на Дунае, разгромил высланные против него болгарские отряды и занял ряд болгарских городов. Очевидно между Святославом и определенными кругами болгарской знати сложился союз – славянской общности еще не было, но сторонники русского князя в Болгарии уже были.

Весной 971 г. византийский император Цимисхий вторгся в Болгарию. Одновременно византийский флот был направлен в устье Дуная, чтобы отрезать русским путь к отступлению и помешать подходу к ним подкреплений. Он осадил Преслав (тот самый «Переяславец», который Святослав уже видел своей столицей) и через два дня взял болгарскую столицу. Многие города и крепости Болгарии после этого без сопротивления сдались Цимисхию. Собирая свои разбросанные силы, Святослав срочно отозвал в Доростол, где находился сам, русские гарнизоны из других городов и крепостей. После трехмесячной осады и поражения в полевом сражении, Святослав завязал переговоры с византийским императором. Святослав по договору должен был покинуть Болгарию, но, по всей видимости, сохранил русские владения в Крыму. В битве за Доростол «погибло также множество мисян (болгар – О. М.), сражавшихся на стороне врагов против ромеев, виновников нападения на них скифов» [2, с. 72] – интересное свидетельство намечавшейся славянской общности.

И хотя после Доростольского договора торговые и дипломатические отношения Византии с Русью возобновились, они были далеки от идеальных. Чтобы иметь беспрепятственный доступ русских купцов в византийские города – за что и сражались русские князья, начиная с Олега – нужно было установить с Византией равноправные отношения. Однако империя не торопилась признать Русь, относясь к ней, как к стране «варварской» [12, с. 126].

В 986 (987?) г. теснимый в Европе болгарами, а в Азии мятежником Вардой Фокой, Василий II обратился к Руси за военной помощью. В ходе завязавшихся переговоров Василий был вынужден принять встречные условия русских, а именно – выдать за русского князя порфирородную царевну, свою сестру Анну. Русские, и прежде всего сам князь, обязались принять христианство. В условиях того времени тесное родство с императорским константинопольским двором означало значительное повышение международного авторитета Руси. Согласие Василия на брак Анны с Владимиром было дано только под давлением чрезвычайных обстоятельств [3, с. 235].

Весной 988 (987?) г. из Руси на помощь Василию прибыл 6-тысячный корпус. Положение Василия значительно укрепилось. Император, по всей вероятности, не спешил с выполнением достигнутого соглашения – Анна не была отправлена на Русь. Чтобы принудить Василия к этому, Владимир весной следующего, 989 г., осадил Херсон (который был взят в начале лета). В те же дни, 13 апреля, русский корпус способствовал разгрому основных войск Варды Фоки под Хризополем. Византийский автор, потрясенный быстротой военных успехов русских, так описывает сражение: «Царь Василий порицал неблагодарных ромеев, а поскольку незадолго перед тем явился к нему отряд отборных тавроскифских (русских – О. М.) воинов, задержал их у себя, добавил к ним других чужеземцев и послал против вражеского войска. Те застали неприятеля врасплох, готовившихся не противника побить, а вина попить, многих убили, а остальных рассеяли...» [11, с. 10].

Опасаясь углубления конфликта с Русью и желая вернуть ранее захваченные ею византийские владения в Крыму, император распорядился отправить свою сестру к Владимиру. Брак, которому предшествовало принятие христианства Владимиром, состоялся, по-видимому, летом 989 г. Владимир приступил к крещению языческого населения своего государства. Среди духовных лиц, принимавших в этом участие, находились митрополиты и епископы, отправленные Василием [3, с. 236].

Может показаться, что роль Крыма эпизодична, хотя с ним и связаны весьма важные эпизоды крещения Руси. Но стоит задуматься над тем, что наших далеких предков Крым привлекал в гораздо большей степени, чем принятие христианства. Ведь Крым – это выход к Великому шелковому пути, а христианство... В полной мере Русь смогла оценить преимущество, которое оно ей давало, несколько позже. В общем, можно с достаточным основанием предположить: тем обстоятельством, которое перевесило чашу весов в пользу православия, было именно выгодное положение Крыма на торговых путях, интересовавших тогда Русь в значительно большей степени, чем само христианство в его православном или католическом варианте.

Однако христианизация Руси значительно укрепила ее связи как с Византией, так и со славянскими странами. Укрепились связи с Чехией. В деле христианизации Руси помогла и Дунайская Болгария. Фактически «книжность» Руси той поры была в основном болгарского, преславского происхождения. Огромное значение в развитии русской культуры имел старославянский (болгарский) язык. Укреплялись и расширялись контакты с Болгарией.

Для крещения Руси и организации церкви были приглашены священники из Византии и, возможно, также из Болгарии. Вместе с христианской религией на Русь проникла церковная литература, содействовавшая распространению в русском обществе грамотности и культуры.

После крещения Византия оказалась связана с Русью более тесными узами, чем с каким-либо другим государством. Правящие династии Византии и Руси связываются друг с другом родственными узами. В Византии сложилось два центра, к которым тяготели все русские, по той или иной причине оказавшиеся в империи. Одним из них стал монастырь на Афоне, основанный, по-видимому, на рубеже X – XI или в самом начале XI в. Однако еще большую роль играл русский центр в столице империи. Здесь создавалось своеобразное землячество, объединявшее не только купцов и дипломатов, но и военных, служивших в византийском войске, паломников, путешественников, духовных лиц. Русская колония в столице империи была, по всей вероятности, многочисленной и составляла, с точки зрения византийских государственных деятелей, определенную политическую и военную силу [4, с. 347 – 348].

Принятие христианства киевским князем, последовавшее затем крещение Руси – все это было громадным историческим поворотом для Древней Руси, во-первых, и для складывавшегося греко-славянского культурного сообщества, во-вторых. Наши предки обрели тем самым сокровище большее, чем все те богатства, которые им мог бы дать контроль над торговлей Запада и Востока. Для греко-

славянской общности присоединение к нему Руси означало не только несомненные сиюминутные выгоды, но, самое главное, сохранение и дальнейшее развитие ее культуры, достаточно прочную гарантию от посягательств на нее извне. Хладнокровный политик, князь Владимир точно рассчитал: то, что он отдавал - захваченные Русью византийские владения в Крыму имеет, конечно, огромную цену, но то, что он получает – родство с императорами, и дружба с Византией – неизмеримо дороже.

После крещения Руси договоры с Византией сделались уже ненужными, потому что между обоими государствами установились более тесные отношения. Эта связь между двумя структурами значительно окрепла через церковный аппарат, организованный греками на Руси. Первые епископы и священники поставлены были из Корсуна и самой Византии. Вначале все они были греки. Церковная организация внутри Древнерусского государства находилась в руках константинопольского патриарха, ставшего большой политической силой на Руси [1, с. 574].

Окончательная победа над Византией оказалась возможной в 15 в. лишь благодаря разгрому и порабощению балканских славян.

Однако Византия оставила свои культурно-исторические традиции – «Византию после Византии». Византийская народность складывалась, но не сложилась. Традиционная полиэтничность Византии, укрепившаяся и в раннефеодальную эпоху, ойкуменизм во многом сдерживали развитие этого процесса. Наследником византийского ойкуменизма стала церковь. Но не сложившаяся византийская народность не могла и возродиться. Мечты о возрождении Византии стали политическо-церковной утопией. Реальным наследием византийской эпохи, реальным результатом существования «византизма» стало становление греческого народа, новогреческого языка, культуры, культурно-религиозной общности. В развитии этих процессов поздневизантийская эпоха с ее известным возрождением народной, фольклорной культуры, утверждением разговорного языка как языка письменности, с ее эллинизмом и начатками греческого патриотизма, сыграла очень существенную роль [6, с. 199].

Южные славяне ближе всего стояли к империи. Но были еще славяне восточные и западные. Судьба западных славян сложна и по-своему не менее трагична, чем судьба их балканских собратьев. В итоге именно восточным славянам пришлось взять на себя роль главных преемников восточнохристианской культурной традиции.

Становление царской власти на Руси сопровождается появлением произведений, в которых заметно значительное влияние византийских каноников. Так, в «Повести о новгородском белом клобуке» история клобука излагается в такой последовательности: он был создан по распоряжению царя Константина, обращенного в христианство папой Сильвестром. В дальнейшем клобук переходит из Рима в Константинополь и наконец в Великий Новгород.

Такое объяснение преемственности находит дальнейшее развитие в «Сказании о великих князьях Владимирских». Здесь указывается на якобы существовавшую генеалогическую связь московских князей с основателем Римской империи – Августом-кесарем. Затем сказание сообщало о присылке греческим императором Константином Мономахом князю Владимиру Мономаху царского венца, скипетра и державы.

Наконец, старец Филофей в послании царю выдвигает концепцию «Третьего Рима»: «Два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти, уже твое христианское царство иным не останется».

Русь, а затем Россия, наконец, в определенной мере, также и СССР поддерживали славянскую общность. В числе тех факторов, которые были общими для России и зарубежного славянства нельзя не отметить упор на абсолютное большинство. Впоследствии это станет основой того типа демократии, которая характерна для большинства стран Восточной Европы.

На Западе Европы события разворачиваются по-иному. С одной стороны, католическая церковь становится крупной религиозно-политической организацией, оказывающей большое влияние не только на мировоззрение своих последователей – верующих, но и на социально-философские и этические теории. Играть активную роль в идейной и политической жизни католицизму помогают особенности его структуры, исторические традиции и опыт, наличие разветвленной сети массовых организаций.

Своеобразно отправляются в католицизме таинства и обряды, общие для христианства.

Широкое экзальтированное почитание богородицы и учение о ее телесном вознесении; пышный театрализованный культ, использующий все виды искусства для воздействия на чувства и сознание верующих; чрезвычайно развитое почитание всевозможных реликвий, культ мучеников, святых и блаженных; строго централизованная иерархическая организация во главе с папой – таковы характерные особенности католической разновидности христианской религии.

Содержание католического вероучения на различных этапах истории пополнялось, шлифовалось и видоизменялось в зависимости от конкретных условий.

Однако раскол христианства на католичество и православие сделал неизбежным новый раскол: на католичество и протестантизм. Как в католической, так и в протестантской

С другой стороны, в начале XVI в. в Германии появляется реформационное движение, быстро распространившееся за пределами страны. Лютеранство утвердилось не только в Германии, но также в скандинавских странах, в Прибалтике. Отдельные лютеранские общины появились в Польше, Венгрии и Франции. В это же время в Швейцарии возникают новые разновидности реформационного движения – цвинглианство и кальвинизм.

Реформация в Швейцарии, вождями которой были Цвингли и Кальвин, гораздо более последовательно, чем лютеранство, выразила буржуазную сущность реформационного движения. Цвинглианство, в частности, более решительно порвало с обрядовой стороной католицизма, отказавшись от признания особой магической силы – благодати за последними двумя сохраненными лютеранством таинствами – крещением и причащением; причащение рассматривалось как простой обряд, совершаемый в память о смерти Христа, в котором хлеб и вино являются лишь символами его тела и крови.

Гораздо большее распространение получил кальвинизм, ставший идеологией самой смелой части тогдашней буржуазии. Кальвин, отрекшийся от католицизма, с 1536 г. обосновался в Женеве, где возглавил реформационное движение. Основные идеи своего учения он изложил в своем труде «Наставление в христианской вере». Одним из главных догматов кальвинизма стало учение об абсолютном предопределении: еще до сотворения мира Бог предопределил судьбы людей, одним уготован рай, другим – ад, и никакие усилия людей, никакие добрые дела не могут изменить то, что предназначено Всевышним.

С самого начала кальвинизму были свойственны мелочная регламентация личной и общественной жизни верующих в духе ханжеской благопристойности, нетерпимость ко всякому проявлению инакомыслия, которое пресекалось самыми жестокими мерами.

В соответствии с догматической основой кальвинизм радикально реформировал христианский культ и церковную организацию. Почти все внешние атрибуты католического культа (иконы, облачения и т.п.). Основное место в богослужении заняли чтение и комментирование Библии, пение псалмов. Церковная иерархия была ликвидирована. Руководящую роль в кальвинистских общинах стали играть пресвитеры и проповедники. Они составляли консисторию, которая ведала религиозной жизнью общины. Догматические вопросы входили в ведение особых собраний проповедников – конгрегаций, которые стали впоследствии местными и общенациональными съездами представителей общин.

Характерный для Запада тип демократии зародился, таким образом, именно в протестантизме. Но основой этого типа демократии был характерный для католицизма упор именно на относительное большинство.

Несмотря на начавшийся в XVI в. раскол, Запад оказывался достаточно единым в своем отношении к Восточной Европе; протестантизм оставался столь же враждебным православию, как и католицизм. Едва ли не единственным примером проявления близости протестантизма и православия является послание Оливера Кромвеля к Богдану Хмельницкому, в котором вождь английской революции и рьяный кальвинист славит стойкого борца против «папизма» - украинского гетмана. После Кромвеля пути православия и кальвинизма расходятся. Британия принимает сторону злейших врагов православия. И если иногда ее можно видеть в числе защитников угнетенных (Турцией ли Австрией или какой-либо другой страной) православных христиан, то это – тонкий дипломатический расчет, зачастую с оглядкой на самое могущественное православное государство – Россию.

Так, характеризуя политику Англии в греческом вопросе, лорд Пальмерстон откровенно говорил: «Мы стояли перед выбором – будем ли мы способствовать освобождению Греции вместе с Россией и Францией или позволим России совершить это в одиночку? Я спрашиваю: могли ли мы предоставить России возможность единолично улаживать этот вопрос? Если бы она без всякого содействия вызволила Грецию из-под владычества Турции, не получила бы она право на вечную благодарность греков?» [8, с. 291].

Этому не следует удивляться: политика Западной Европы в отношении славян, и не только балканских, проникнута враждой и насилием, разительно отличаясь от политики России в отношении славянства.

По сути дела, принятие христианства Русью было важной вехой на пути к формированию в будущем восточной системы свободы. Элементы уравнительности, содержащиеся в христианской

системе свободы и, в радикальной их форме, отвергнутые на Западе, именно в этой радикальной форме привились на Востоке и Юго-Востоке Евразии. В итоге на свет явилась восточная система свободы. Эта модель предполагает свободу государства и лишь относительную свободу составляющих его элементов, будь то коллективы или отдельные личности. В другой системе свободы – западной на первый план выходит борьба за свободу личности [9, с. 25 – 26].

Однако именно западная система свободы, которая столь многим представлялась магистральным путем развития для всех народов, чем дальше, тем больше проявляет свою ограниченность и, тем самым, обреченность. Поскольку этого типа демократия явилась орудием капиталистического переустройства мира, то у нее может не оказаться будущего [7, с. 271].

Тысячелетнее противостояние Запада и Востока, обусловленное еще более длительной предысторией, которая закономерно предопределила место Руси, а позже и России в этом своеобразном соревновании.

Выводы. Таким образом, можно констатировать, что Крым закономерно, а не случайно сыграл выдающуюся роль в приобщении Руси к православию, определившем, в значительной степени, ее последующую историю. Ни отношения Древней Руси с Византией, ни ее связи с Болгарией не могли бы привести к принятию православия, если бы не события в Крыму.

Список использованных источников

1. Греков Б. Киевская Русь. – М.: АСТ, 2006. – 671 с.
2. Диакон Лев. История. – М.: Наука, 1988. – 239 с.
3. История Византии в 3-х т. / Ред.: Сказкин С. Д. – Т. 2. – М.: Наука, 1967. – 471 с.
4. История Византии в 3-х т. / Ред.: Сказкин С. Д. – Т. 3. – М.: Наука, 1967. – 507 с.
5. Как была крещена Русь / Ред. Волкова Л. И. – М.: Политиздат, 1988. – 383 с.
6. Курбатов А. М. История Византии. – М.: Наука, 1990. – 231 с.
7. Масаев М. В. *Cuticulum vitae* парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций. – Симферополь: ДОЛЯ, 2011. – 512 с.
8. Международные отношения на Балканах / Ред. Виноградов В. Н. М.: Наука, 1983. – 296 с.
9. Мирошников О. А. Отчуждение и свобода личности: ретроспектива и перспектива / Социологические проблемы творческого потенциала личности. – Новосибирск, 1993. – С. 21 – 30.
10. Повесть временных лет / Повести Древней Руси. – М.: Эксмо, 2009. – С. 37 – 296.
11. Пселл М. Хронография. – М.: Наука, 1978. – 319 с.
12. Руднев В. А. Слово о князе Владимире. – М.: Советская Россия, 1989. – 239 с.
13. Фроянов И. Я. Исторические условия крещения Руси. – Л.: Знание, 1988. – 32 с.

Панфилова Т. В.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ: СЛОЖНЫЕ ОТНОШЕНИЯ С ЕСТЕСТВОЗНАНИЕМ

PHILOSOPHY OF HISTORY IN DIFFICULT RELATION WITH NATURAL SCIENCES

Abstract. Nowadays the main tendency in philosophy of history is to regard human history as a stage of the Universe evolution. History is naturalized. There is a danger to miss the specificity of human history. Nevertheless this tendency predominates because the role of philosophy as the would outlook basis of the natural sciences is underestimated in modern Russia.

Традиционная философия истории нынче не в моде. И это неудивительно. С одной стороны, существуют дисциплины, прямо занимающиеся объединительными процессами в современном мире (глобалистика) и механизмами образования межгосударственных и международных объединений (макросоциология). С другой стороны, экологический кризис вынуждает исследователей задуматься о месте и роли человечества во Вселенной, что выливается в натуралистические учения типа Большой истории, синергетической философии истории, ноосферной философии. Традиционный общий взгляд на историю как на единое целое вроде бы не отвергается, но либо вписывается во вселенские процессы, в которых качественная специфика человеческой истории неизбежно приглушается, а то и вовсе теряется; либо умозрительные построения философии истории подменяются анализом конкретно-исторических проблем.

Всё сказанное наглядно проявилось на прошедшем в октябре 2015 года VII Российском философском конгрессе. Секция «Философия истории» оказалась одной из малочисленных, в отличие, например, от секции «Социальная философия». По-видимому, это свидетельство того, что социальные проблемы воспринимаются острее и болезненнее, нежели общие рассуждения об истории. Что касается содержательной стороны докладов и выступлений, то на первое место вышла упомянутая тенденция натурализации истории.

Думается, тому есть несколько причин как теоретико-познавательного, так и социального свойства. Среди теоретико-познавательных причин выделяется распространение синергетики как в мире в целом, так и у нас в стране. Наличие зарубежных разработок убеждает российских исследователей в том, что их мысль движется в русле общечеловеческой. При этом им, видимо, кажется ненужным обосновывать применимость синергетики к человеческой истории. Принимается как само собой разумеющееся, что человечество – это часть вселенских процессов и его – человечества – история составляет один из этапов развития Вселенной. Не отрицая возможности такого истолкования, хотелось бы всё-таки получить философское обоснование этих положений. В противном случае получается, что мы принимаем их на веру, благо речь идёт не о религиозной вере, а о вере в достижения естественных наук.

Надо заметить, что союз с естествознанием традиционно был сильной стороной отечественной философии. В советское время все советские философы с готовностью называли себя сторонниками диалектического материализма, для которого союз с естествознанием признавался делом важным, даже необходимым. Сегодня, однако, не много найдётся философов, оперирующих диалектическими понятиями и признающих значение диалектики. А вот приверженность естествознанию не только сохранилась, но зачастую перерастает в доминирование над философией. По образному выражению, прозвучавшему в ходе обсуждения всех докладов по философии истории, естествознание «подмяло» под себя философию.

Столь парадоксальное соотношение философии и естествознания возникло не на пустом месте. Оно связано со специфическим отношением к философии, сложившимся в настоящее время в нашей стране. Философия в России всё чаще рассматривается не как самостоятельная и основополагающая научная дисциплина, а как приложение к чему-то более фундаментальному, чем она сама. В данном случае философия оказывается своеобразным обрамлением естественнонаучным разработкам. Попутно заметим: хорошо ещё, что естественнонаучным, а не религиозным. Увлечение религией превратилось ныне в идеологическую моду, что отрицательно сказывается на философии, поскольку свободомыслие сковывается опасением «оскорбить чувства верующих», что чревато уголовным преследованием. При этом почему-то никого не волнуют чувства неверующих, а вместе с ними и состояние философского знания. Впрочем, хотя влияние естествознания на философию, по-моему, предпочтительнее влияния религиозного, проблемы всё-таки остаются.

В сложившемся положении вещей отечественные философы, имеющие естественнонаучное или техническое образование, не считают нужным переучиваться на философский лад, поскольку не признают за философией права ни на специфический подход к проблемам, ни на собственный понятийный аппарат, ни на своеобразную систему обоснования знания. Напротив, философию старательно «обогащают» чуждыми ей понятиями и подходами. Другими словами, проблема не в том, какое у человека образование, а в том, считает ли он философию мировоззренческой основой других наук или, наоборот, полагает, что каждая наука самодостаточна, и сама для себя мировоззрение. По сути дела, это позитивистская установка, возобладавшая ныне в отечественной науке и в ряде вопросов близкая натурализму. В результате собственно философская проблематика размывается, а философское умозрение, сколь бы логично оно ни выстраивалось, представляется несостоятельным, если оно не подкреплено эмпирически.

Особенно чувствительны такие подмены для философии истории – дисциплины традиционно умозрительной. Ведь её понятийный аппарат разрабатывался, как правило, специально для осмысления человеческой истории. Годятся ли для неё понятия, заимствованные из других наук? Впрочем, правомерен и обратный вопрос: всегда ли пригодны философские термины для построения, скажем, картины Вселенной? Полагаю, что на оба вопроса надо ответить прежде, чем переходить к понятийному заимствованию. Например, правомерно ли говорить об универсальном законе самоорганизации социальной реальности, проявляющемся через взаимодействие хаоса и порядка, как это делается в рамках синергетической философии истории? Не упустим ли мы из виду специфику общества, применяя термины синергетики? На первый взгляд кажется, что термины хаоса и порядка вполне пригодны для описания общественных процессов. Но дают ли они что-то для понимания их сути? Если либерализм с его культом свободы, доходящей до анархии, ассоциируется у нас с хаосом,

не вводим ли мы самих себя в заблуждение, ибо – как показывает практика – идеология либерализма уже стала тоталитарной и навязывается самыми жесткими мерами. Не случайно получает всё большее распространение парадоксальный термин «либеральный тоталитаризм». Не означает ли это, что в противостоянии тоталитаризма и либерализма мы имеем дело не с соотношением порядка и хаоса, а со столкновением двух типов порядка? Получается, что понятия, заимствованные из общей теории систем, в лучшем случае способны описать внешнюю сторону протекания социальных процессов, но отнюдь не их сущность.

Аналогичные сомнения вызывает понятие самоорганизации применительно к обществу. Если оно используется для того, чтобы подчеркнуть наличие объективных законов общественного развития, то оно избыточно. Если же, помимо акцента на объективный характер законов, оно выражает и ещё что-то, то невольно напрашивается мысль, что, благодаря самоорганизации, в обществе всё делается само собой, как и во Вселенной в целом, и нет нужды целенаправленно наводить порядок, ради поддержания которого создаются общественные институты. Не упустим ли мы из виду специфику общества, введя понятие самоорганизации? Помнится, К.Каутский утверждал, что историческая необходимость не означает отсутствия воли, наоборот, она означает необходимость волевого устремления.

Ещё больше вопросов вызывает тезис сторонников синергетической философии истории, согласно которому человек рассматривается как результат самоорганизации Вселенной. Не следует ли отсюда, что появление человека было запрограммировано в недрах самоорганизующейся Вселенной? Если так, то кем или чем? Поневоле получается, что Вселенная обожествляется, хотя в синергетике вроде бы Бог не предусмотрен.

Казалось бы, каверзных вопросов легко избежать, оперевшись на работы В. И. Вернадского. Но, высоко оценивая философские мысли учёного, не стоит, однако, забывать о том, что он сам себя называл натуралистом. И хотя в условиях глобального экологического кризиса можно лишь приветствовать обращение как естествоиспытателей, так и философов к теме места человека в природе и его отношения к ней, нельзя не признать, что это философская проблема и в ней есть мировоззренческие аспекты, разрешимые только философским способом. К ним относится вопрос о предназначении человека во Вселенной. Сторонники ноосферной философии связывают появление человека со становлением ноосферы. Но отсюда неизбежен вопрос: кто или что предназначили человека для выполнения особой миссии – создать ноосферу во Вселенной? И хотя дальше следуют ссылки на возникновение особых функций внутри системы, в противовес упомянутым ранее синергетическим премудростям, Бог просматривается сквозь них, напоминая нам о том, что естественнонаучному материализму никогда не удавалось оставаться последовательным. Для него допущение божественного вмешательства было обычным делом.

Упорное стремление найти объяснение феномену человека в космическом мироустройстве объясняется, на мой взгляд, с теоретической точки зрения, недоучётом, а то и полным игнорированием диалектики; с практической же точки зрения, истоки этого стремления следует искать в социальной нестабильности: чем она выше, тем желаннее найти неизменную и надёжную опору для понимания специфики человека. Простейший и наиболее часто встречающийся ныне вариант – прямая отсылка к Богу. Если же учёный хочет сохранить приверженность науке, он обращается к природе, по сути, однако, обожествляя её. Зато логичным представляется вывод: если уж человеку самой природой предназначено быть, скажем, разумным или нравственным, значит, таким он и должен быть по своей природе. Почему он не таков в действительности, вопрос, выходящий за пределы его природного предназначения.

Желание найти в природе надёжную опору для осмысления человека вполне понятно, но – увы! – вряд ли его реализация даст нам истинную картину места человека в природе, а значит, вряд ли поможет нам изменить мир в желательном для нас направлении.

Не означает ли сказанное, что достаточно перенести акцент с естествознания на философию и всё встанет на свои места? – Нет, не всё так просто. Правильнее было бы сказать, что у каждой дисциплины есть своя область деятельности и свой понятийный аппарат, с чем необходимо считаться. В случае обращения к любой проблеме, имеющей пограничный характер, надо заново её решать с учётом соотношения философии и естествознания. Ярким примером тому стало понятие развития, всеобщий характер которого признаётся не только в философии, но и в дисциплинах естественнонаучного происхождения, включая синергетику, вследствие чего оно безоговорочно переносится на Вселенную. А правомерно ли говорить о развитии Вселенной, этапом которого признаётся человеческая история? Ведь развитие – философское понятие, которое в системе Гегеля имело строго определённое значение и в принципе не относилось к природе. Если оно применено к

природным процессам, хотелось бы узнать, на каком основании и в каком духе оно перетолковано. Как правило, пояснений по существу вопроса не приводится. Они заменяются ссылками на самоорганизацию Вселенной, на усложнение систем и прочие положения синергетики, которые, на мой взгляд, сами нуждаются в обосновании. Например, на каком основании Вселенную принято считать системой? Основание чисто формальное: Вселенная подпадает под определение системы, которое сформулировано так, чтобы при желании можно было подвести под него всё, что угодно. Не выдаём ли мы всё большую систематизацию знаний об устройстве мира и всё большее их совершенство за повышение уровня самоорганизации Вселенной? Самое время вспомнить положение Канта о том, что исследователь никогда не имеет дела непосредственно с природой. Всегда есть понятийная сетка, через которую мы воспринимаем действительность.

Таким образом, натуралистическое истолкование философии истории не решает ни одной исторической проблемы, зато порождает ряд новых, не свойственных традиционной философии истории. Больше того, методология естествознания, проникая в философию истории, косвенно содействует тому, что специфике философского обоснования уделяется всё меньше внимания. В результате предпринимаются попытки, например, вывести новый исторический закон по аналогии с развитием отдельного человека или объяснить возникновение человеческой истории ссылкой на данные наблюдений за современными человекообразными обезьянами. Признавая правомерность постановки соответствующих проблем, трудно назвать попытки их решения убедительными.

Думается, что в арсенале современной философии истории достаточно собственных средств для решения её проблем. Если их не хватает, надо вырабатывать новые, учитывающие своеобразие её предмета и подходящие для её переосмысления.

Список использованных источников

1. Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и Запад – диалог мировоззрений: тезисы докладов VII Российского философского конгресса (г. Уфа, 6-10 октября 2015 г.). В 3-х т. Т. II. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2015.

Разбеглова Т. П.

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ И КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ КРЫМА

Историческая память и культурная идентичность – понятия взаимосвязанные. Можно выяснять вопрос – что является первичным и определяющим. Однако более важным для реального существования является вопрос значения.

Начнем с идентичности. Идентичность — это свойство психики человека, благодаря которому у нас в концентрированном виде выражается представление о своей принадлежности к тем или иным общностям: социальным, национальным, профессиональным, языковым, политическим, религиозным, расовым и другим группам или иным общностям. Это также отождествление себя с тем или иным человеком, как воплощением присущих этим группам или общностям свойств. Или с элементом культуры, символом, атрибутом.

Идентичность имеет механизм соотнесения себя с кем-либо или с чем либо. Процесс соотнесения называется идентификацией, которая для личности имеет форму *самоидентификации*.

Соответственно, культурная идентичность – соотнесение себя с определенной культурой, принадлежность той или иной культуре. А культура – это явление достаточно широкое, имеющее отношение к большому социальному целому – народу, этносу, нации и т.д.

Множественность подходов к феномену идентичности, как к проблеме социально-философского и культурологического знания, связаны с приложением его к субъекту, носителю тех или иных культурных свойств. Более широкий взгляд на проблему идентичности позволяет говорить об *идентичности культуры* – своим корням, истокам, истории, совокупности культурных ценностей, а также тем смыслам, которые имеют доминантное значение для данной культуры.

Приложимость понятия идентичность культуры к культуре Крыма представляет определенную сложность в связи с исторически сложившейся поликультурностью данного региона. Культура Крыма есть конгломерат культур, исторически произраставших и существовавших на этой земле. В этом подходе необходимо отыскание факторов единства, позволяющих общее в частном, единое в множественном. Одним из таких культурных интегралов может выступать *историческая память*.

Когда мы говорим об исторической памяти, то мы также понимаем под этим нечто длительное, значительное, относящееся не к отдельному человеку, а к целому народу, государству, или этносу. Таким образом, и историческая память, и культурная идентичность являются широкими понятиями, относящимися скорее к большим социальным обществам.

Но общество – это не абстракция. Это люди, живущие на конкретной территории, связанные генезисом, общими корнями, языком, традициями.

Если речь идет о происхождении и развитии – то это этнос, который как раз и определяется как группа людей, объединённых общими признаками: происхождение, язык, культуру, территорию проживания, самосознание и др. Сюда можно добавить и общую историю

Этнос – коллективное тело, большой организм, и как любой другой организм оно отличается конкретностью – этнической, исторической. Как у любого человека, у этноса есть память, у него есть то, что этнос производит в процессе жизнедеятельности – это предметы этнической культуры.

Вопрос о том, как складывается и сохраняется историческая память, неоднозначен. Чему служит историческая память? Она служит единству нации, она объединяет. Благодаря ей вырабатываются и сохраняются общественные ценности. Историческая память – это общие представления о прошлом – событиях истории. А память сохраняет то, что представляется ценным. Значит, историческая память напрямую связана с ценностями.

Еще один важный момент: историческая память связана с идеологией. Это значит, что она будет сохранять те факты, которые соответствуют определенному комплексу идей. Она артикулируется, как правило, в рамках государственного дискурса.

Историческая память не бывает гомогенной. Так же, как и не может быть общество абсолютно однородным. Историческая память в обществе характеризуется скорее *множественностью и разнообразием* конкурирующих версий. Поэтому историческая память вполне может принимать форму «контрпамяти», которая оспаривает и способствует дестабилизации официальных версий национальной идентичности.

В обществе могут существовать конкурентная борьба различных проектов национальной идентичности, создающих гетерогенные версии исторической памяти.

Хотелось бы затронуть вопрос об особенностях исторической памяти и культурной идентичности в таких регионах, которые отличаются поликультурностью, полиэтничностью, как наш Крым.

Есть очень интересная и образная статья Максимилиана Волошина о Крыме. Статья была опубликована в 1925 году. Как известно, Волошин был поэтом, художником и мыслителем, который большую часть жизни прожил в Крыму, в Коктебеле, любил его безмерно и воплотил его образ в поэзии, публицистике и в живописи.

Вот как он пишет: Крым, Киммерия, Кермен, Кремль... Всюду один и тот же основной корень КМР, который в древне-еврейском языке соответствует понятию неожиданного мрака, затмения и дает образ крепости, замкнутого места, угрозы и в то же время сумрака баснословности.

Крым был наполнен энергией различных этносов. Сюда от избытка переливались отдельные струи человеческих потоков, замирали в тихой и безвыходной заводи, осаждали свой ил на мелкое дно, ложились друг на друга слоями, а потом органически смешивались.

Киммерийцы, тавры, скифы, сарматы, печенеги, хазары, половцы, татары, славяне... — вот его аллювий. (*Аллювий* - отложения водных потоков (гравий, песок и т. д.)

Греки, армяне, римляне, венецианцы, генуэзцы — вот торговые и культурные дрожжи Понта Эвксинского.

Сложный конгломерат расовых сплавов и гибридных форм — своего рода человеческая “Аскания-Нова”, все время находящаяся под напряженным действием очень сильных и выдержанных культурных токов.

Отсюда двойственность истории Крыма:

- глухая, провинциальная, безымянная, огромная, как все, что идет от Азии, его роль степного полуострова,

- и яркая, постоянно попадающая в самый фокус исторических лучей — роль самого крайнего сторожевого поста, выдвинутого старой средиземноморской Европой на восток.

Его будущее гораздо теснее связано с его прошлым, чем может показаться, и эта географическая справка и объясняет нам характер крымской истории и стиль его культуры.

Волошин называет Крым «трагической землей»... Крым имеет трагическую историю – историю завоеваний, расцвета и гибели этнических культур. Индивидуальная их роль крайне различна. Каждая культура, каждый народ несет с собой свой собственный исторический пейзаж.

Вопрос об исторической памяти и культурной идентичности в регионе Крыма ставить очень непросто. Одно несомненно. И это выражено Волошиным ясно: в множестве этнических и исторических напластований в Крыму есть глубокое внутреннее единство. Именно оно и составляет историческую память, сохраненную в обломках культуры, неумолимо отыскиваемых археологами.

Это единство и должно служить фактором культурной идентичности. Даже если население разнообразно по национальному признаку.

И в этом великая ответственность тех, кто этой землей владеет.

Тайсина Э. А.

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ НАУЧНОЙ ГНОСЕОЛОГИИ В РОССИИ

When taking part in last four Russian Philosophical Congresses (in Moscow, Novosibirsk, Nizhny Novgorod and Ufa, respectively) the author gradually came to the conclusion that gnoseology in Russia (or, to put it in a more ordinary way, theory of knowledge) doesn't go through its better times. Actually, it stopped being a definite branch of philosophy after the well-known ideological crisis in Russia which followed the crush of the Soviet Union. Its content is spread out and away to other philosophical disciplines, like epistemology, cognitive science, history and philosophy of science, logic, philosophy of consciousness, philosophy of language etc. The author sees a way out in constructing a new gnoseology – or, theory of knowledge – that of existential materialism, coming back to vividness and wholeness, and moving forward to regaining all intellectual power of this classical branch of philosophy.

Преамбула

Принимая участие в последних четырех российских философских конгрессах (в Москве, Новосибирске, Нижнем Новгороде и Уфе, соответственно) автор постепенно приходит к выводу, что гносеология в России (или, говоря более распространенным образом, *теория познания*) переживает не лучшие времена. На самом деле, она перестала быть определенной ветвью философии, после известного идейного кризиса в нашей стране, который последовал за распадом Советского Союза. Ее содержание было распространено и растворено в других философских дисциплинах, таких как эпистемология, когнитивные науки, история и философия науки, логика, философия сознания, философия языка и т.д. Автор видит выход в построении новой гносеологии – или, теория познания: это *экзистенциальный материализм*, способный вернуть жизнеспособность, цельность, а в будущем и восстановить всю интеллектуальную силу и эвристическое могущество этого классического учения, составляющего, наряду с онтологией, самую глубокую основу философии.

Социально-теоретический контекст

На двух последних Российских Философских конгрессах, в Нижнем Новгороде (2012) и Уфе (2015), автору посчастливилось, совместно с профессорами А.Н. Фатенковым, М.И. Билаловым, В.И. Пржиленским, Н.А. Шергенг руководить соответствующей секцией – теории познания, в первом случае и отбирая материалы для докладов. Создававшаяся картина подтверждает сказанное: ни на 6-м, ни на 7-м конгрессе не удалось добиться тематического единства выступлений. Скажем без фамилий, это были достаточно эклектические подборки тем; ни в коей мере не подвергая здесь сомнению значение их содержания, укажем для примера лишь на некоторые:

Религиозные истоки современной гносеологии; Эвристика и религия; Условия принятия посылок и интеррогативная логика; К вопросу об идеалах и нормах обыденного познания; Различие формы существования и содержания социального знания как пространство активности познающего субъекта; Наблюдение внешнего мира и самонаблюдение в философии Канта; Основные предпосылки трактовки понятий «менталитет» и «ментальность» как конструкторов для изучения реальности; Витгенштейн о природе математической достоверности; Проблема метода в исследовании души; Интерпретация как метод конструирования смыслов; Онтологические основы измерения времени в методологии познания; Семантико-герменевтические исследования Шпета в контексте современных дискуссий; О вере как предмете современного научного познания; Естественный интеллект и его модели; Ментальный спазм и проблема бесконечности; Принцип композиционности мышления; Познание субъективной реальности животных; О гносеологической концепции идеала; Четырехмерная фактуальность и ее редуцированные формы; Когнитивные механизмы структуры комического; Философия права как научно-исследовательская программа; Парадокс как

основание процесса познания; Сетевая коммуникация в философской интерпретации.[1, т. 2, с. 114 и др.]

Это конгресс в Нижнем Новгороде. А вот Уфа:

Диалектика устойчивости развивающихся систем; Интуитивное познание и его роль в гуманитарных науках; Философия истины в коммуникативном пространстве познавательных культур; От инструменталистской концепции истины к герменевтике субъекта в неопрагматизме; Философия метафоры; Проблемы интуиции в эволюционной эпистемологии; Матрица методов философии; Трудная проблема когнитивного бессознательного; Ничто как основание ученого незнания; Предметно-практическое знание как гносеологический таксон; Современное общество как объект философского познания; Трансцендентализм: стабилизация опыта и проблема формы; Антропологические пределы истины; Ситуативность концепта «ситуация»; Эпистемологические проблемы сквозь призму социального конструкционизма; Техника и литература на пути к истине; Метапознание – важнейший род познания, наряду с естествознанием и социально-гуманитарным познанием, и пр. [2, т. 1, с. 96-97 и др.]

Подводя итоги работы секции теории познания на последнем РФК, ведущий руководитель секции М.И. Билалов подчеркнул: «Из заявленных 58 по теории познания на конгрессе выступило 22 докладчика... География обширная, но число участников из года в год снижается; теоретико-познавательная проблематика растворяется в философии науки, истории философии, философии сознания, философии творчества, философии естествознания и др. Такое дробление гносеологии – процесс ожидаемый...»

Дело обстоит даже более драматично, нежели бессистемная раздробленность теории познания. Мы не можем в настоящее время говорить о существовании узнаваемой *отечественной философии* (как могли в прежние времена говорить о советской философии, – или же о славянофилах и западниках, о русской религиозной философии и т.п.): у нее сегодня нет объединяющей основы, и не только идеологической, но в первую очередь *теоретической*. Именно поэтому она не просто разнообразна и разнородна, но *разнородна – и эклектична*. (Свою роль сыграла и субъективная свобода, которую предоставила последняя самостоятельная культурологическая «парадигма» европейского сознания, постмодернизм). Мировую известность получают лишь отдельные ученые, такие как, например, И.Т. Касавин, если они работают в понятной для запада манере. Вместе с тем ученые Института философии РАН из сектора И.Т. Касавина никогда не назовут развиваемую ими дисциплину гносеологией: они занимаются (исторической) *эпистемологией*, и только. А ведь эпистемология – это теория *научного* познания, и только. Общегносеологические, мировоззренческие проблемы она не решает.

Оставляя в стороне борьбу марксистских и немарксистских философских течений, укажем на другую дилемму, определившую картину развития философии конца XIX – начала XXI вв.: экзистенциализма и позитивизма. В современном позитивизме главную роль взяла на себя аналитическая философия, осознавшая себя в качестве нормативного, методологического знания. В экзистенциализме вместо абстрактного теоретизирования был сделан акцент на ценности и смысле. Постмодернизм как завершающая стадия экзистенциализма, к которому пришли несколько десятилетий назад «континентальные» (и многие американские) философы, объявил об архаизации всякой классики и отмене основного познавательного отношения, отказавшись от поиска объективной истины вообще.

Гносеология долгое время ориентировалась на познание *как достижение знания, высшей формой какового является наука*. В конце XIX века из диалектики чувственного и логического выросла проблематика эмпирического и теоретического. Это привело к возникновению теории *научного* познания, *эпистемологии*, и был дан значительный толчок развитию философии науки. В противовес ей в «философии жизни» был сделан субъективистский акцент на ценности и вместе с тем трагичности существования. Этот аксиологический крен обогатил теорию познания и обрел относительное завершение в учениях о предпосылочном, исторически нагруженном знании (Л.А. Микешина), а также в возникновении в нашей, отечественной философии таких дисциплин как культурология, социальная эпистемология и т.п. Еще ранее философия сознания уступила значительную часть влияния *философии языка*. Параллельно и в постпозитивизме, развившемся на общем фоне культуры постмодерна, произошло развенчание классических идеалов. Акцент на программах действий привел к операционалистскому, инструменталистскому крену, и новый номинализм в методологии восторжествовал в современной философии науки.

Парадокс состоит в том, что неотличимородственная аналитической философии языка философия науки в конце XX века отказалась быть теорией вообще, а близкородственная философии языка семиотика совершила культурологический крен, вплотную перейдя от лингвистического анализа

к исследованию мифов, символов, ритуалов, метафор и т.п. и тем потеряв, как представляется, в академической строгости. Итог известен: тотальное взаимонепонимание «философий» и философов. В этой ситуации практического влияния философия оказывать не может; не в состоянии она и служить общей основой духовной культуры. Нужен объединяющий фундамент – теория познания, с которой согласились бы ученые самых разных направлений и убеждений. Предпосылки для этого есть.

Основные положения

1. Предлагаемая философская концепция по содержанию включает в себя две основных теории: гносеологию (она же онтология, в которой человек присутствует не извне бытия, как натуралист-исследователь, и не параллельно ему, как зеркало, но внутренне необходимым образом) и семиотику. Центром предлагаемой теории познания является учение об истине. Центром семиотической теории – учение о знаке, значении и смысле. Они объединяются в общую концепцию *экзистенциального материализма*. Его credo – единство физики и метафизики, онтологии и гносеологии: учения о бытии, понимаемом как «данное» сознанию, и учения о познании как «взятии», принятии бытия.

«Экзистенциальность» этого материализма состоит не только в том, что в счет принимается опыт его (экзистенциализма) почти двухсотлетнего развития, а также и более глубокие его предшественники, включая наследие многотысячелетних культур, – и новейшие, постмодернистские, плоды. Сверх того, эта форма была получена в результате «оборачивания метода». Напомним, идеализм и материализм различали по ответу на вопрос о *взаимоотношении* между мышлением и бытием; в изложении Ф. Энгельса, "...ist die nach dem Verhältnis vom Denken und Sein". В итоге мы имели четыре *исторические* формы материализма (античный, механистический, вульгарный, диалектический) и две *логические* формы идеализма (объективный и субъективный). Оборачивание метода дает нам несколько исторических форм существования идеализма и *две логические формы материализма*. В силу многих отрицательных коннотаций термина «субъективный» взамен был выбран термин «экзистенциальный». Такой материализм отличается от, так сказать, «объективного», не-экзистенциального.

Признавая (с нюансами, связанными не столько со спецификой умственного образа, сколько с активным характером познаваемого объекта) старый материалистический принцип отражения (в теории познания основной вопрос гносеологии звучит так: "Wie verhalten sich unsere Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst" – «Как соотносятся наши мысли об окружающей мире с этим миром»), это направление мысли имеет источником аристотелево понимание философии как науки о единой основе бытия и познания и связанное с этим понимание метафизики как единства онтологии и гносеологии, а также признание *совмещения объекта и субъекта* в «здесь-и-теперь-бытии-сознании» (нем.: "Dabewußtsein").

Основная интенция экзистенциального материализма – углубленный анализ процесса познания с целью найти это *состояние*, с которого данный процесс и начинается, с тем, чтобы потом прийти к генеральным определениям знания и истины. Познание есть *интерференция* субъекта и объекта, чувственного и сверхчувственного, материального и идеального, единичного и общего. Эта интерференционная картина имеет место именно там, где соединяются собственно *бытие*, Sein, и «das Bewußtsein», «осознанное бытие», т.е. *сознание*, ибо человеческое бытие есть бытие-в-сознании, а концепт и сам *телос* бытия неполон без предиката мышления. (Понятно, что они соединяются в *человеческой жизни*, а не в абстрактном бестелесном «духе»: отсюда решающее значение для теории имеет контекст человеческого *существования*). В сущности, они едины. Это здесь-и-теперь-бытие-сознание, стартовое место, начавшись с которого, познание способно прийти к *истине*. Изучение «нераздельно-неслиянного» существования субъекта и объекта познания есть одна из главных задач философии экзистенциального материализма.

Новизна познается в сравнении. Приведем его здесь.

Особое значение для проведения сравнений имеют отрицания: в дихотомической классификации они помогают прочертить границы известного, отделив его от «телоса» неизвестного или незначительного для познания (вспомним также, что в традиционной логике из 19 «правильных модусов» силлогизма 12 являются отрицательными).

Экзистенциальный материализм – это не «чистый» экзистенциализм; хотя он зиждется на экзистенциалистской категории здесь-бытия, однако оно понимается не как трепет бытия-к-смерти или ужас пограничной ситуации, но как *bassoostinato* всякого подлинного человеческого существования. Наша философия является оптимистической.

Экзистенциальный материализм – это не субъективный идеализм, несмотря на признание совпадения в "Dabewußtsein" (гносеологического) объекта и (гносеологического) субъекта. В

субъективном идеализме нет вопроса об источнике познания, а следовательно, нет и ответа. Познание принципиально ограничивается кругом ощущений и восприятий. Для материалиста же источник любых ощущений – внешний мир.

Новая теория познания – это не эпистемология; точнее, не только эпистемология, поскольку апеллирует не только к науке, но и ко всем другим формам общественного сознания и культуры.

Это не кантианство, хотя вещь-в-себе полагается объективно существующей: потому, что вещь-в-себе постулируется познаваемой, а главное, потому, что не принимается «разведение» оснований бытия и сознания. Наша теория – это «анти-нео-кантианство», это ее метамессидж.

Это и не гегельянство, хотя объективно существующая и принципиально познаваемая вещь-в-себе признается единством сущности и явления; потому, что законы развития природы и общества не выводятся из мышления. В метафизике экзистенциального материализма объединяются учение о бытии, понимаемом как «данное» сознанию, и учение о познании как «взятии», принятии бытия.

Почему тогда это не «локковская парадигма»?

Потому что, в отличие от локковского понимания, познание не есть лишь восприятие соответствия или несоответствия двух идей. Потому, что «простые идеи» в действительности очень не просты; сложные идеи не просто суммативно «сложены»; потому что истина состоит не только в логической согласованности идей; потому, далее, что познавательное восхождение не является арифметическим действием. Потому, наконец, что материя признается существующей не в качестве конгломерата тел и не в виде «смутной субстанции», но как таковая, т.е. как «объективная реальность», «одна по числу», «данная нам в ощущении».

Тогда почему это не «просто» диалектический материализм?

Потому, что это материализм «более простой», синтагматический. Важнее всего для гносеологии соотношение абсолютного и относительного знания (это ее основная синтагма). Диалектика предстает в данном формате в логически снятом и, если угодно, в дидактическом виде, как синтагматика. Мы используем этот термин для обозначения отдельных высокозначимых «фреймов» рассуждения, инициирующих философский дискурс, обязательно содержащих некий «таксис», логико-грамматическую *связь* опорных концептов-«тэгов», и вместе с тем – смысловую энергию всего предложения (выражение А.Ф. Лосева).

Кроме того, в диалектическом материализме абсолютное понималось кумулятивистски, как сумма относительных истин, а определение истины было легко критиковать: оно включало в себя метафоры («голос», «ответ», «падение»...). Необходимо было построить такое новое определение, язык которого позволял бы непротиворечиво обсуждать его философам разных направлений.

Коротко говоря, новая теория познания – это ответ на вызов гносеологии самой себе, пришедший не извне, не из политики, морали или эстетики, не из естествознания или социальной науки, но из собственных ее глубин.

Основная *синтагма* гносеологии формулируется следующим образом: истина есть, этим свойством характеризуется сознание в целом, хотя не любое знание истинно; она и результат познания, устойчивая презентация объекта, и сам процесс ее достижения; она едина и абсолютна, но вместе с тем и контингентна. И у нее много «ликков», или ипостасей.

2. Несмотря на серьезную традицию развития философии по двум главным направлениям, материалистическому и идеалистическому, следует констатировать, что материализм, принципиально опирающийся на науку и переплетенный с нею, часто проигрывает идеализму в обоснованности, ибо научные данные с течением лет устаревают. Связанный не столько с естествознанием, сколько с наукой логики, идеализм относительно независим от побед и поражений специальных наук. Но материализм никогда не откажется от ориентации на специальные науки; в своей работе мы принимаем опору, из естественных наук – на физическую географию в силу ее способности не только стремиться адекватно передать зримое, наблюдаемое бытие, но и самою собой демонстрировать принцип отражения; а из гуманитарных наук нам ближе всего лингвистика и – шире – лингвосомиотика.

Для этого нет необходимости упразднить основное допущение классической гносеологии: субъект-объектное отношение. Однако в эту диадиду добавляется *язык*, который понимается и как система знаков особого рода, и как место встречи материального и идеального.

Прошлый век продемонстрировал превращение долгого антропологического (в сущности кантианского) поворота в лингвистический поворот. В течение всего XX века преимущественным объектом философского интереса в западноевропейской культуре, независимо от мировоззренческой принадлежности мыслителя (будь то марксизм или не-марксизм, экзистенциализм или позитивизм в любом варианте), как уже сказано, был – и остается в XXI веке – *язык*. На основе повышенного философского интереса к языку стало наблюдаться *сближение* экзистенциализма с его онтологией и

позитивизма с его методологией; этому способствует одинаковая, кантианская основа обоих лидирующих направлений, что выражается в разрыве оснований бытия и оснований познания (которые в действительности едины!) В результате успехи философии языка оттеснили классическую эпистемологию и даже общую теорию познания.

Разумеется, *мировоззренческая* принадлежность накладывает отпечаток на получаемые результаты; но основные различия в исследованиях этого приоритетного объекта философствования состоят в *методе*. Одним из приоритетных методов в последней трети XX и начале XXI века, причем опять-таки в руках ученых разных направлений, от аналитической философии до постструктурализма, – стала упомянутая семиотика, или общая теория знаков, в том числе и языковых. Она наиболее репрезентативно манифестирует, во-первых, необходимость поправить гносеологическую диаду субъект-объект не путем отказа от одного из них (или от обоих, как в постмодернистском дискурсе), а путем введения языка на правах среды (а в частном случае – на правах медиатора) в структуру познавательного отношения. Это превращает вышеупомянутую диаду в *триаду*, и тогда только появляется возможность объяснить течение коммуникации: при помощи образа «переменного» тока, меняющего направление в зависимости от роли, исполняемой субъектом в данной семиотической ситуации.

Далее, семиотика, исследуя особенности символической репрезентации, обогащает теорию познания углубленными сведениями в области научных знаний о такой форме как представление. Во-первых, оно предстает как центральный образ сознания; собственно, сознание целиком есть презентация бытия. Оно, во-вторых, фактически занимает промежуточное место между чувственным и рациональным познанием, и анализ операции представления, как и результата этих операций, сближая гносеологические образы и знаки, позволяет смягчить ригоризм классической теории познания. Именно на данной промежуточной ступени, точнее, именно в этой, столь же концептуальной, сколь и чувственной сфере, существуют, «живут» смыслы и значения, интерференционные картины взаимоотношения субъекта и объекта познания, не имеющие ни смысла, ни значения вне семиотической ситуации.

В итоге сближения с семиотикой гносеология способна дать адекватное определение *знания*.

Знание можно охарактеризовать как *обнаружение* и *принятие* («понимание», т.е. «имение», присвоение) *бытия*, участие человека в конкретном существовании объекта так, что он (объект) оказывается замещенным, а точнее, презентирован, *представлен* (vorgestellt), обо-значен идеальным образом (в обоих смыслах слова «образ» и в обоих смыслах слова «идеальное»).

Со своей стороны, философия помогает семиотике сформулировать непротиворечивые и ясные определения ее основных категорий.

Достигнутая ясность вселяет надежду на решение центральной проблемы гносеологии – проблемы истины.

По природе принадлежащая к миру идеального, истина генетически вторична по отношению к действительному бытию в натурфилософском смысле. В мировоззренческом аспекте, содержательно, истина характеризуется объективированностью; в методологическом – нормативной правильностью; в эпистемологическом – внутренней взаимосогласованностью; в формально-логическом – когерентностью; в аксиологическом – ценностью; в праксеологическом – практической применимостью. А в гносеологическом – свойством презентации внутреннего порядка, объективно присущего ее референту. В ходе уподобления, пластично-скульптурного или зеркально-отбрасывающего, морфизм идеального варьируется от попарно взаимно одно-однозначного соответствия всех элементов («точек») системы-оригинала и системы-модели, а также попарно взаимно одно-однозначного соответствия всех связей между соотносящимися «точками» – до полного фантазийного «расподобления» и распада. Коэффициент вероятности того, что знание является истинным, предусматривает бесконечность значений: от 0 до 1. Ближе к «единице» (абсолютной, необходимой и всеобщей истине) подходит наука. Это область надежных моделей и гомоморфизмов, гипотез и эффективных статистических резюме. Единицы достигают изоморфизмы в науке: это отношение, строжайшее из всех, характеризует связь теории с ее объектом. Ближе к нулю существуют все виды заблуждения, как невинные, так и вредоносные, и самая ложь. Всё, что находится в означенном интервале, подлежит исследованию в качестве обширного семантического поля, в котором располагаются относительные истины. Относительность истин создается зависимостью знания от образа действий познающего человека. Относительно истинное знание – это содержательное знание, это конкретное суждение о фрагменте целостной картины; это также можно понимать *геометрически*, как все, что не-абсолютно, что лежит в интервале от 0 до 1, кроме этих граничных чисел.

В сущности истина знания совпадает с «истиной бытия»; так сказывается идентичность, когерентность, подобие духа и материи. Эта сущность ненаблюдаема, она открывается только очам разума, – умозрению, не без помощи воображения. Высшая степень напряжения интеллекта в стремлении схватить и выразить эту сущность, интеллектуальная интуиция, есть самая благородная и могущественная способность человека.

Родовой признак истины – идеальная презентация объекта, в обоих смыслах термина «идеальное» (платоновском и современном) и в обоих смыслах (латинском и русском) слова «презентация».

Видовой дефинитивный признак истинного образа – представленность *порядка* существенных свойств и отношений вещи.

Акцидентальные признаки истины – транспортиция необходимого или случайного, внешнего или внутреннего, очевидного и неочевидного, содержательного и формального и т.д.

Сущность истины – *идеальная представленность и передача (транспортиция, трансференция) порядка*, т.е. следования вещей, свойств и отношений, событий и действий одного подле другого и одного после другого, развертывание конгруэнтного уподобления знания сущности сущего.

Мера глубины истины – это степень представленности раскрываемой в познании сущности познаваемого.

Мера полноты – представленность раскрытого родового признака объекта познания.

Мера строгости – (изо)морфизм.

Абсолютно истинное знание – это знание сущности. Понимание абсолютной истины как исчерпывающей полноты и содержательной завершенности, и вместе с тем «предельно точного знания», совпадающего с объектом во всем его объеме (Л.А. Микешина), весьма философично, однако не научно. Оно досталось нам в наследство от религиозной картины мира, где центральной объяснительной абстракцией, «первым первенством совершенства» являлся «набольший», Бог. Оно имеет, конечно, познавательную и историко-культурную ценность, но наша сфера деятельности – не религия, а наука. Наша работа основана на принципах материализма и рационализма, позволяющего держаться рефлексивно-критического уровня. Разум и именно разум способен, по крайней мере, потенциально, к истинному (по)знанию; сверхмыслимого не существует, а если существует, то временно.

Понятно, что материалистический рационализм не воспрещает, а *предписывает* исследование не только абстрактно-логического, но и чувственно-воспринимаемого мира восприятий и представлений, и коммуникативно-деятельностной, конструирующе-продуцирующей сферы человеческого бытия, и жизни духа. Это экзистенциализм, но не трагический, а диалектический и оптимистичный, неукоснительно придерживающийся гносеологического оптимизма, т.е. философской веры в познаваемость мира и его законов.

3. Теория познания экзистенциального материализма, в которой признается совпадение онтологии и гносеологии на основе экзистенциального переживания «открытия мира», безусловно, стремится к пониманию смысла бытия и человеческой жизни в особенности. Однако теория *понимания*, как она сложилась на сегодняшний день, далеко не совпадает с нашей теорией познания. Теория понимания (в сущности кантианская, а по проявлению постмодернистская) содержит много верного и убедительного, и большим достижением является интерес ее к проблемам языка; однако она по-другому объединяет бытие и познание, являясь, в сущности, онтологией *без* гносеологии. В ней нет учения об истине и сущности («лишь» о смысле и ценности), нет диады познавательного отношения субъекта и объекта, и герменевтика-от-феноменологии довлеет всему. Теория понимания, как кажется, вообще чурается логики, не в смысле необоснованности или бессвязности изложения, а в смысле специфической неприязни к строгим дефинициям и пр.

Наша теория познания, по-видимому, не является столь новаторской, открыто ориентируясь на «линию материализма» и предлагая *дефиниции* кардинальных понятий. Наша мысль такова: *когда* мы строим гносеологию, *тогда* мы тем самым строим также и онтологию. *Если* мы строим «только» гносеологию, она будет «лишь» эпистемологией. Да, в теории понимания сознание и бытие тоже совпадают; НО этим совпадением их гносеологическая противоположность элиминируется, и отсюда, естественно, проистекает гибель объекта и субъекта. Ведь, допустим, в вульгарном материализме есть максима «сознание материально» (и это, кстати, основа современной паранауки), а в гилозоизме имеется противоположная максима и другая основа паранауки, – «материя сознательна». Так же противоположат и теория понимания, и гносеология экзистенциального материализма. В последней “Dabewußtsein” диспозиционно, объект и объективность не элиминируются, но устойчиво признаются,

интерпретация не вытесняет объяснения, и отсюда следует доверие «большим словам», таким как истина и сущность, и «большим нарративам», таким как классическая теория познания.

К изложению основ новой теории широко привлекался историко-философский материал.

Заключение

Предлагаемая авторская концепция исходит из простой логики: философия – основа всех наук и культуры вообще; и сама философия, чтобы быть качественно определенной, самостоятельной формой сознания и культуры, также должна иметь общую теоретическую базу. Автором решалась задача создания такой базы в форме новой теории познания, которая учитывает достижения последних десятилетий, как философских, так и научных, и иных общекультурных, оставаясь при этом верной многим классическим принципам, недооценка которых привела к утрате философией своих главных функций: мировоззренческой и рефлексивно-критической. (В ходу осталась лишь методология; но это не единственная ценность философии, и, с точки зрения автора, такая редукция неприемлема).

Новизна в кратчайшем изложении состоит в следующем.

1. Оборачивание метода, которое привело к изложению, изучению и развитию философского материализма с учетом субъективной, или экзистенциальной, составляющей.

2. Новое понимание теории познания как единства онтологии, гносеологии и семиотики.

3. Новое понимание исходной точки, или состояния сознания, с которого стартует познание. Это здесь-и-теперь-бытие-сознание, в котором субъект-объектное отношение неразлично. В этом состоянии обеспечивается указанное единство.

4. Новый метод исследования: синтагматика. Позволяет от таксономии парадигм переходить к анализу движения познания. Синтагмы – условно прямые отрезки в действительности дугообразного, криволинейного движения познавательного процесса, развитие которого приводит к постепенному приближению сферы знания к сфере бытия и конгруэнтного совпадения с последним.

5. Новое предложение понимания спиралевидного развития экзистенциализма (Малер – Кафка – Хайдеггер).

6. Новое понимание бытия как единства пяти эссенциальных модусов.

7. Новое прочтение и применение материалистической гносеологии Д. Локка с демонстрацией ее методологической силы в сравнении с субъективно-идеалистической гносеологией Д. Юма; анализ их различий и *сходства*.

8. Новое понимание методологии перехода от одного рода понятий, или категории, к другому: применение ленты Мёбиуса.

9. Новое понимание основного познавательного отношения как интерференционной картины, обеспечиваемое триадой субъект-язык-объект.

10. Новая трактовка языка как, с одной стороны, прозрачно-простого медиатора между субъектом и объектом познания (для ученых-естественников), а с другой – как поля смыслов, в который равно погружены субъект и объект, и вопрос об их первичности просто не встает (для социально-гуманитарного знания). Объединенной является философская картина языка как мерцающей двойной переменной.

11. В самой семиотике – новая теория знака и значения, «открывающаяся» на философскую проблему идеального.

12. Собственные дефиниции истины и знания. Новая концепция истины и ее критериев, в количественной (с применением математической теории рядов) и качественной интерпретации (с применением семиотической теории репрезентации). Именно эта концепция позволяет вести универсальный диалог ученых.

Экзистенциальный материализм способен стать новой, адекватной нашему времени, системообразующей основой философских исследований, как в России, так и на международном уровне. Эта философия лишена идеологической предвзятости, опирается на данные многих гуманитарных и общественных наук, решает кардинальные проблемы гносеологии (такие, как проблема истины) и открыта дальнейшему развитию.

Представленная философская концепция применяется в университетском преподавании, освещалась в нескольких монографиях, учебных пособиях, статьях и докладах на Российских и Всемирных (Сеул, Олимпия-Элида, Афины, Крайова) философских конгрессах и многих конференциях. Основные работы автора, в которых изложена новая гносеология, суть таковы:

Философские вопросы семиотики. – СПб.: изд-во Алетей, 2014 (3-е изд. – 208 с).

Очерки новой гносеологии. В 4-х ч. Очерк I. Основная синтагма. - Казань: КГЭУ, 2009. - 120 с.

Очерки новой гносеологии. В 4-х ч. Очерк II. Онтология экзистенциального материализма. Казань: КГЭУ, 2010. – 139 с.

Очерки новой гносеологии. В 4-х ч. Очерк III. Гносеология экзистенциального материализма. Казань: КГЭУ, 2011. – 170 с.

Очерки новой гносеологии. В 4-х ч. Очерк IV. Истина – *corcorduim* гносеологии. Казань: КГЭУ, 2011. – 206 с.

Теория познания. Интродукция и рондо капричиозо. – СПб.: изд-во Алетейя, 2013. – 608 с.

Теория познания. Коллекция статей. – СПб.: изд-во Алетейя, 2014. – 264 с.

Новая теория познания признана соответствующей мировому уровню развития философии – и инновационной по отношению к нему. Данная философская концепция, её распространение и влияние, внося свой вклад в дальнейшее укрепление имиджа российской философии на международной арене, служит прогрессу наук и духовной культуры, отечественной философии в целом.

Список использованных источников

1. Философия в современном мире: диалог мировоззрений. М-лы VI Российского Философского конгресса. – В 3-х т. – Т. II. – Н. Новгород: изд-во Нижегородского гос. университета им. Лобачевского, 2012. – .

2. Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и запад – диалог мировоззрений. Тезисы докладов VII Российского философского конгресса. – В 3-х т. –Т. I. – Уфа, РИЦ Баш ГУ, 2015. – 372 с.

Хлевов А. А.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ – ОСНОВНЫЕ ЗАДАЧИ ТЕКУЩЕГО МОМЕНТА

Залихватская формулировка названия доклада, могущая вызвать аллюзии то ли к ленинским статьям, то ли к приказам главного командования, в действительности призвана лишь обозначить и подчеркнуть тот факт, что философия истории, во-первых, имеет определённый оттенок, сообщаемый ей фактом принадлежности к той или иной научно-культурной традиции. В этом смысле «отечественная философия истории» столь же легитимна, сколь легитимна отечественная историческая наука или отечественная физика. Во-вторых, автору кажется несомненным, что переживаемый исторический период неизменно оказывает серьёзное корректирующее воздействие на цели, задачи, тактику и язык историософских исследований, хронологически включённых в этот период. То есть, при наличии неизменных стратегических задач, философия истории отдельных эпох неповторима как содержательно, так и в области своего целеполагания.

Под философией истории здесь и далее автор понимает наиболее высокие уровни обобщения исторического знания. Целью философии истории являются поиски закономерностей исторического развития, исследование механики исторического процесса в целом, определение векторов исторического прогресса и/или регресса и, – с некоторой долей осторожности, – историческая прогностика. В этом ряду столь популярный вопрос о смысле и назначении истории может стоять лишь с оговорками, поскольку обнаружение в истории смысла – или навязывание ей такового – на наш взгляд автоматически означает признание наличия *внеисторического* и *надисторического* разумного целеполагающего (обычно божественного) начала. Признание или непризнание этого факта воздвигает на практике почти непреодолимую стену между религиозными и нерелигиозными концепциями философии истории, приводя к существованию двух самостоятельных историософий.

Таким образом, философия истории представляется автору верхним этажом исторического знания, его предельным обобщением, опирающимся, прежде всего, на исторические факты и связывающую их сеть закономерностей и причинно-следственных связей. Философия истории органично вырастает из исторической науки, а не навязывается ей извне – это именно *философствующая история*, но не философия, решившая «обкатать» свой инструментарий на историческом материале.

Очевидно, что историософские конструкции являются как базой мировоззренческих взглядов при осмыслении исторического прошлого, настоящего и будущего, так и методологическим основанием трансляции исторического знания из поколения в поколение. Поэтому отбор и осмысление исторического фактажа как в коллективном (общественном) сознании, так и на индивидуальном, личностном уровне, модифицируются персональными или коллективными историософскими установками, далеко не всегда осознаваемыми самим субъектом. В современных условиях активного насилия над массовым сознанием, манипуляции им, философия истории в прикладном смысле

способна играть роль как эффективного противоядия информационному давлению, так и средства форменного самоуничтожения целых народов.

1. Одной из наиболее фундаментальных задач философии истории представляется дальнейшее осмысление стратегической линии развития истории человечества. Достаточно долго унитарная модель всеобщей истории, подразумевавшая единые «правила игры» для всех обществ и универсальные законы исторического развития, вовлекающие все регионы земного шара – хотя и постепенно – в единый поток истории, однозначно доминировала. Отражая ограниченную европоцентрическую точку зрения на историю, она, однако, породила исторический материализм – чрезвычайно удачную историософскую конструкцию, впервые непротиворечиво описавшую закономерности всей истории в целом в соответствии с правилом «бритвы Оккама». В то же время, унитарная историософия была симптомом первой волны глобализации в форме создания колониальных империй.

Ожидаемой реакцией стало появление плюралистических моделей исторического процесса, нашедших наиболее яркое воплощение в цивилизационных теориях. В них (даже в наиболее ранних и вполне расистских, как концепция А. де Гобино [3]) следует видеть ответ на унификацию исторического бытия, попытку противопоставить единым законам и смыслу истории ценность локальных культур. То есть, в конечном итоге, поставить под сомнение единство исторических закономерностей и само их существование. Наиболее ценным в плюралистическом толковании истории нам представляется внимание к *локальной модификации общих законов истории* и внимание к *восходящим и нисходящим фазам развития общества* – его становлению и особенно угасанию.

Симптоматично, что, пережив определённый успех, цивилизационные теории во второй половине XX в. в основном оказались «на полях» философии истории. Возврат к унитаризму ощутим и в совершенно идеалистических построениях К. Ясперса [9], и во вполне материалистическом и весьма продуктивном мир-системном [1; 2, С. 8-9, 45-180] подходе. Как кажется, при неопровержимости тезиса о единстве человеческой истории и единстве исторических законов, унитарному подходу абсолютно необходима «прививка» [4] ряда идей локально-цивилизационного взгляда на историю. Вероятно, суть этой прививки может лежать в области ключевого для цивилизационного подхода критерия «возраста цивилизации». Упадок и снижение потенциала общества могут быть следствием не только перекоса в социально-политических отношениях, но и элементарного исчерпания временного лимита, «старения» формации. Отечественная историософия изрядно поднаторела в исследовании экстремальных, форсмажорных участков всеобщей истории. Как представляется, не менее пристального внимания заслуживают этапы стабильного существования систем.

2. Существенной проблемой историософии является извечный вопрос приоритета материального и духовного начала в истории. В данном случае автор имеет в виду не столько мировоззренческую разницу между материалистическим и идеалистическим пониманием исторического процесса. Самоочевидным представляется то, что первичность биологического начала в человеке определяет неизменную первичность материальных факторов: как говорили классики, «в историческом процессе определяющим моментом *в конечном счёте* (курсив мой – А. Х.) является производство и воспроизводство действительной жизни» [8, С. 394-395]. Речь идёт скорее об определении конкретной роли идеальных, альтруистических побуждений в индивидуальном и массовом сознании как фактора изменения общества и исторического развития. Исключительная важность оценки этого фактора имеет непосредственное и прикладное значение при анализе массовых движений современности, верификации угроз «импорта революций», радикальных религиозных и политических движений, терроризма. В истории наличествуют лишь отдельные, хотя порой и чрезвычайно яркие (как завоеванные османами Балканы) примеры чёткого разграничения групп людей, мотивация которых определяется преимущественно материальными или преимущественно моральными, идеальными побуждениями. Однако их анализ наиболее интересен в наше время. Представляется, что альтруистические, идеальные мотивации массового поведения выполняют роль своеобразного ускорителя и корректора исторического процесса и нуждаются именно в историософском осмыслении. Это не ведомство социальной психологии, поскольку психология преимущественно оперирует категориями нормы и девиации, мы же имеем дело с двумя равно нормальными моделями поведения.

3. Третьей существенной проблемой философии истории представляется исследование и осмысление процессов политогенеза, причём не только и не столько первичного, сколько перманентного. Государствообразование, ликвидация и рождение субъектов международного права всегда составляли одну из наиболее существенных составляющих исторического повествования.

Однако в наше время этот процесс приобретает новые черты. Крайнее противоречие обнаруживается между тенденцией к созданию всё более глобальных и транснациональных империй (политических, торговых и промышленных) – с одной стороны и не менее отчётливым трендом национально-государственного обособления. Вторая тенденция дополняется расширяющимся списком квазигосударств. Как представляется, магистральными вопросами здесь являются: историософская реабилитация имперской традиции как единственного условия стабильности в дестабилизированном мире; исследование исторической правомочности суверенитета («права на суверенитет»); определение источников и субъектов суверенитета и государственности в целом. В последних двух случаях, как нам кажется, продуктивно обсуждение старого и незаслуженно отошедшего в тень концепта «воли» [5; 6, С. 174-175; 7, С. 163-165]. Всё более очевидным является тот факт, что право остаться в истории и стать её субъектом, а не объектом, доступно лишь своего рода «инициативным группам» правящих элит, способным модулировать усилия и целеполагание контролируемых ими социумов. При этом наличие или отсутствие таких элит далеко не всегда совпадает с этническими или с государственными границами. То есть факт существования какой-либо государственности «на бумаге» отнюдь не означает автоматического права этой государственности на жизнь «на деле» – могут ведь и «не позволить».

Список использованных источников

1. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / пер с англ. П. М. Кудюкина под общей редакцией Б. Ю. Кагарлицкого. СПб.: Университетская книга, 2001.
2. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века / Пер с англ. под ред. Б. Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2004.
3. Гобино Ж. А. де. Опыт о неравенстве человеческих рас. – М.: Одиссей. – 2000.
4. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М.: Институт русской цивилизации; Благословение, 2011.
5. Рифеншталь Л. Триумф воли (Triumph des Willens) (кинофильм). Германия, 1934. – 114 мин.
6. Соловьёв Вл. Воля // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1892. – Т. VII (13) – СС. 174-175.
7. Соловьёв Вл. Свобода воли // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1900. – Т. XXIX (57) – СС. 163-169.
8. Энгельс Ф. Письмо Йозефу Блоху в Кёнигсберг. Лондон, 21[-22] сентября 1890 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Полное собрание сочинений. М., 1956. – 2-е изд. – Т. 37. – СС. 394-396.
9. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат. – 1991.

Шевченко О. К.

АЗИАТСКИЙ ВЕКТОР «ЯЛТИНСКОГО» ДИСКУРСА ВЛАСТИ В ФЕВРАЛЕ 1945 ГОДА

Статья посвящена анализу азиатского вектора ялтинского дискурса власти. Тщательным образом исследовано современное понимание и прочтение азиатского вектора Ялтинской конференции 1945 года. Был проведен текстологический анализ носителей ялтинского дискурса власти в пространстве Российской Федерации в диапазоне от тезисов конференций до диссертационных исследований. Определены сильные и слабые стороны дискурса.

Ключевые слова: Ялтинский дискурс власти, историография, философия власти.

THE ASIAN VECTOR "YALTA" OF THE DISCOURSE OF POWER IN FEBRUARY 1945.

The article is devoted to the analysis of the Asian vector of the Yalta discourse of power. Carefully investigated modern understanding and interpretation of the Asian vector of the Yalta conference of 1945. Testing was conducted the analysis of media discourse Yalta authorities in the territory of the Russian Federation in the range from abstracts to dissertation research. Identified strengths and weaknesses of discourse.

Keywords: Yalta discourse of power, historiography, the philosophy of power.

Крымская конференция февраля 1945 года явление планетарного масштаба. После февраля 1945 года политические границы мира неузнаваемо изменились. Гигантские территории сменили свое подданство, а многие миллионы человек – гражданство. Особенно сильно изменения границ коснулись Польши, Германии, СССР, Китая и Японии. На конференции де-юре участвовало лишь три страны: Великобритания, США и СССР. Однако, де-факто были затронуты и обсуждены вопросы которые затронули существенные интересы более десятка крупных государств планеты. Стенограмм заседаний дают возможность посмотреть, как та или иная точка зрения на заседаниях «Большой тройки» вызывала бурю эмоций и коварных дипломатических ходов. Дела многих страны, таких как Турция и Иран, не приглашенных на конференцию рассматривались заочно без сколь ни будь качественного рассмотря даже их гипотетических интересов. Другое дело Турция, Китай и, отчасти Япония. Первые две страны – союзницы антигитлеровской коалиции также не были приглашены на конференцию, но когда речь заходила о решении вопросов, затрагивающих их интересы участники совещания тщательно продумывали возможные реакции «азиатских» партнеров на решения в Ялте. То же отчасти касалось сторонники нацистского блока – Японии. Когда речь заходила о ее судьбе учитывались те условия на которых микадо будет согласен подписать мирный договор. Однако то что являлось реальностью в 1945 года современностью может быть и не востребованно. В этом смысле заявленный текст призван выявить формы и виды современных носителей азиатского вектора ялтинского дискурса власти в историческом пространстве Российской федерации.

Довольно любопытно и символично, что впервые в истории капиталистической Европы интересы азиатских стран не только учитывались, а и тщательно просчитывались и протоколировались. В этом смысле дипломатический дискурс Ялты – принципиально новая веха глобальных международных переговоров, где восток выступает не только объектом приложения усилий но, хоть и скрытым, но тем не менее ощутимым субъектом.

Литература по данному вопросу весьма своеобразна. Значительная ее часть – это диссертационные штудии отечественных исследователей. Всего за время поиска в рамках системы <http://www.dissercat.com/> было выявлено восемь диссертаций в которых, так или иначе затрагивался бы вопрос связанный с Восточным регионом (Магриб, Азия, Дальний Восток и т.д.) на Крымской конференции 1945 года [1; 3; 5-8;12].

Ниже предлагаю сводную таблицу, которая раскрывает основные положения указанных источников историографического анализа.

ФИО	Ст	Город	Год	Упоминание о крымской конференции	Общая тема
Аблова Н.Е.	Доктор.	Москва	2005	Д-2	К-2
Чучкалов А.В.	Кандидат.	Киров	2008	Д-1	К-3
Клочкова О.А.	Кандидат	Хабаровск	2005	Д-2	К-4
Ливенцов Д.В.	Доктор.	Москва	2007	Д-3	К-4
Литвинова А.С.	Кандидат.	Москва	2007	Д-2	К-1
Лузянин С.Г.	Доктор.	Москва	1997	Д-1	К-5
Самохин А.В.	Кандидат	Хабаровск	2008	Д-3	К-6
Черевко К.Е.	Доктор.	Москва	1992	Д-2	К-4

Где: Д-1 - Систематическое обращение в разных аспектах; Д-2 - Упоминание в конетексте 1-2-ух проблемы; Д-3 - Ссылка на событие имевшее место быть.

К-1 - вопросы связанные с ООН; К-2 - Территориальные изменения (общий вопрос); К-3 – Иран; К-4 Япония; К-5 - Территориальные изменения Китая, Монголия, СССР

К-6 Китай общий вопрос.

Какие выводы мы можем сделать на данном этапе анализа? Прежде всего, обращает на себя внимание довольно большое количество диссертаций докторского уровня, где поднята указанная нами проблема - четыре из восьми. Пятьдесят процентов это весьма, и весьма показательная цифра для обозначения пристального внимания ученых к проблеме. Обращает на себя и частота докторских защит: 1992 год, 1997-ой, 2005-ый, 2007-ой. В среднем все они защищаются в четырех годичном цикле, при этом разрыв между защитами никогда не превышает семи лет. Семь лет — это достаточный срок для подготовки кандидата наук и вполне солидный промежуток времени для остепененного специалиста, который желал бы повысить свой статус. Особенно показательна размеренность защит

при сравнении с кандидатскими «страданиями». Все выявленные кандидатские диссертации защищены с 2005-ого по 2008-ой год. Фактически каждый год по защите. До 2005-го года и после 2008-го информации о защитах у автора не имеется. Весьма своеобразно распалась и география защит. Все докторские диссертации родом из Москвы, тогда как кандидатские – Хабаровск, Киров и Москва.

Несколько неожиданным оказался патриотизм исследователей. Так лишь одна диссертация защищена по специальности 07.00.15. «История международных отношений и внешней политики», три диссертации по специальности 07.00.03. «Всеобщая история» и столько же по 07.00.02. «Отечественная история». И это при том, что диссертации Н.Е. Абловой [1] и С.Г. Лузянина [7] явно тяготеют к истории СССР. Создается устойчивое впечатление, что проблематика, заявленная в теме статьи воспринимается российской наукой как часть отечественной истории, твердо покинув традиционный советский лагерь «Международников».

По своему качественному составу упоминание собственно Крымской конференции за редчайшим исключением, неожиданно фрагментарное и методически не бережное. Так лишь в двух работах наличествует систематическое упоминание о Ялтинских встречах [7; 12]. Остальная масса работ указывает на Крымскую конференцию лишь в контексте нескольких локальных проблем, а в двух случаях исключительно в форме энциклопедической справки, усиливающей стилистические достоинства текста диссертации. Этот тезис усиливает тот факт, что ни одна диссертация не посвящена непосредственно «Ялте». Более того, ни одна из глав и ни один из параграфов рассмотренных текстов не несет в своем названии термина «Ялтинские соглашения» или «Крымская конференция». Все вышесказанное позволяет утверждать, что обращение к материалам Крымской конференции является чисто формальным актом, средством, усиливающим или оттеняющим скрупулезность автора. В разрезе практических задач диссертантов Ялтинские договоренности не имеют особого значения. На их решения ссылаются, но не исследуют, фактом заключения договоренностей пользуются, но системного анализа не проводят и т.д., и т.п.

На этом, в общем то, печальном фоне ярко проявляют себе несколько текстов. Прежде всего, работа С.Г. Лузянина [7] в которой автор с редкой въедливостью фиксирует неразрывную цепь обстоятельств от начала XX века, через «золотое кольцо» Ялтинских пунктов к окончательному закреплению границ Монголии. Не без интересны наработки О.А. Ключковой [3]. Особенно любопытна постановка вопроса о связи вектора идеологической пропаганды Советского Союза с решениями Ялтинской конференции относительно Японии. Отдельные зарисовки из работ А.В. Чучалова [12] и Д.В. Ливенцова [5] заслуживают внимания исключительно в контексте обработки диссертантами ряда редких западных публикаций о Крымской конференции.

Лишь в одной работе, Крымская конференция 1945 года стала полноценным объектом исторического анализа. Не просто в контексте темы или, в рамках научных изысков, а как предмет изучения, подвергаемый многовекторному анализу. Имеется ввиду диссертация К.Е. Червеко [11]. Ялтинские встречи подвергнуты у автора качественному историографическому изучению в традициях Западного мира, Отечественной школы и, что особенно важно, в рамках Японской историографии. На страницах работы проводится тщательный анализ юридических вопросов, где автор мастерски углубляется в область международного права. Прослеживает юридические предпосылки «Ялты» применительно к «Северным территориям», отслеживает переплавку Крымских встреч на конференции в Потсдаме и много позднее. Отличительной чертой исследования является сравнительный лингвистический анализ Ялтинских документов в русскоязычной и англоязычной традиции.

По большому счету именно дальневосточный вектор имеет наибольшую проработку в литературе. Проблема Дальнего Востока, а именно комплекс «болевых точек» связанных с отношением к Японской империи являлся одним из ключевых на Крымской конференции 1945 года. При этом для делегации США вопрос вступления СССР в войну с Японией выступал, пожалуй, наиглавнейшей стратегической задачей. Целый ряд документов и мемуаров свидетельствуют о том, что ради военного вмешательства СССР в войну на Дальнем Востоке США шло на такие уступки, которые при ином раскладе были бы не мыслимы для Запада. По результатам крымских джентельменских соглашений, на основе секретного соглашения США, Великобритании и СССР произошли значительные территориальные изменения на Дальнем Востоке, была сформирована зона влияния СССР в Монголии и Китае... Событие явилось знаковым и для развернувшейся (уже в Потсдаме!) холодной войны.

Разумеется, современные российские историки никак не могут пройти мимо столь колоссального факта. Существует целая серия статей, монографий и диссертаций посвященных «Японскому вопросу» в 1945 году. Однако вызывает некоторое недоумение игнорирование российской

историографии собственно сюжета «Ялтинских встреч». В абсолютном большинстве публикаций Ялта фиксируется с телеграфной скромностью. Вернее, на договоренности дается второстепенная ссылка при беглом цитировании известного «Крымское соглашение трех держав по вопросам Дальнего Востока 1945 г.». Тщательный анализ предпосылок решения проблемы в Крыму, ход дипломатической интриги между Ф. Рузвельтом, И. Сталином и У. Черчлем, реализация пунктов договоров, попытка политической корректировки соглашения в Потсдаме – в основной массе работ отсутствуют. Что не позволяет говорить о положительной традиции изучения сформулированной проблеме и наличии развитых школ (направлений) в российской историографии. Однако сказанное никак не исключает серьезных, пускай и единичных достижений ученых РФ в заявленной тематике. Собственно, можно выделить две авторитетные работы (помимо указных работ диссертационного фонда), которые с полным правом следует назвать базисом для определенных тенденций в историографии Японии¹.

Во-первых, это монография Славинского Б.Н.[9]. Это первое и единственное научное монографическое исследование, посвященное заявленной проблеме. Более того, это единственное монографическое исследование, посвященное одному из вопросов Ялтинских встреч. Четкий анализ проблемы качественная работа с документами, что не маловажно с технической документацией дипломатов на основе которой выработалась позиция Великих держав в Ялте. Отличный анализ борьбы идей в советском политическом и дипломатическом корпусе.

Во-вторых, монография Кошкин А. А. [14]². Крымской конференции в книге отведен солидный раздел. Приведенный материал стандартен, но великолепная эрудиция автора, его широкие зарисовки предыстории вопроса, которые при обращении к пунктам Ялтинских договоренностей стремительно фокусируются на отдельных, почти атомарных исторических фактах являются весьма значительным достижением в методологической культуре историографии Японского вопроса на крымской конференции. Немаловажным является деликатное и систематическое обращение к Ялтинским пунктам при оценке ситуации в конце 40-ых – начале 50-ых годов XX века.

Удивительно, но факт, многие азиатские блоки конференции оказались – аутсайдерами изучения. А между тем «Турецкий вопрос», «Иранский вопрос», «Египетский вопрос» являлись во многом ключевыми для Ближневосточного урегулирования и распределения сфер влияния. Очень мало рассматривался ялтинский дискурс в отношении Китая. Толковых работ не немного, но среди них стоит особо выделить текст О.А. Шамрина[13]. Целый ряд результатов по азиатскому вектору современниками конференции рассматривался как важный и значительный, но таковым он перестал видится исследователям из 21 века. По всей видимости слабая ориенталистика – это ахиллесова пята дискурсов власти Ялты-45.

Вывод. Российская историография «восточных проблем» на Крымской конференции весьма разнообразна географически, тематически, но авторитетно-представительские крайне незначительны в тех аспектах, которые касаются собственно исторического анализа феномена Ялты-45. Из всего многообразия тематик затронутых лидерами СССР, Великобритании и США российские диссертанты «забыли» о Турции и Египте, практически проигнорировали Иран. Китай, Монголия и Япония заняли основные векторы их исследовательского интереса. Однако даже в этих штудиях, Крымская конференция получила статус «свадебного генерала», события, имевшего место быть.

Документы конференции используются, но всего лишь как на некие статичные положения, раз и навсегда появившиеся в глубинах дипломатии. Непосредственного статуса исторического источника они не получили. И как таковые комплексному рассмотрению не подвергались. А, следовательно, и само событие растворилось в штампованных, вежливых фразах, став составной частью некой абстрактной «Ялтинско-Потсдамской системы», крайне далекой от конкретных научных забот диссертанта, но ссылку на которую, как образованный человек он просто обязан сделать.

Список использованных источников

1. Аблова Н.Е. КВЖД и российская эмиграция в Китае: международные и политические аспекты истории: первая половина XX в.: диссертация докт. истор. наук: спец. 07.00.03. «Всеобщая история» / Н.Е. Аблова. - М., 2005. - 556 с.
2. Алиханова А. Россия и Япония: проблемы «северных территорий» // Ялта 1945-2005: От биполярного мира к геополитике будущего: Материалы международного научного симпозиума (Ялта, февраль 2005) — Симферополь: Магистр, 2005. —С. 198-214

¹ К сожалению текст А. Алиханова имеет характер более информирующий нежели фундирующий [2]

² Автор весьма плодотворен и Японскому вопросу он посвятил еще несколько своих работ [4]

3. Ключкова О.А. Печатные средства массовой информации в военно-политическом противостоянии СССР и Японии в 30 - 40-е гг. XX в.: диссертация канд. истор. наук: 07.00.02. «Отечественная история» / О.А. Ключкова. - Хабаровск, 2005. - 263 с.
4. Кошкин А. Ялтинская конференция и Япония // Азия и Африка сегодня. – 2003. - №4. – С.62-70.
5. Ливенцов Д.В. Советские военно-морские и речные силы в дальневосточной внешней политике: 1917-1945 гг.: диссертация докт. истор наук: 07.00.02. «Отечественная история» / Д.В. Ливенцов. - М., 2007. – 770 с.
6. Литвинова А.С. Формирование позиции Китайской Народной Республики в отношении ООН: диссертация канд. истор. наук: 07.00.15. «История международных отношений и внешней политики» / А.С. Литвинова. – М., 2007. – 217 с.
7. Лузянин С.Г. Россия-Монголия-Китай: Внешнеполит. отношения в 1911-1946 гг.: диссертация докт. истор. наук: 07.00.03. «Всеобщая история» / С.Г. Лузянин. – М., 1997. – 433 с.
8. Самохин А.В. Внешняя политика Советского Союза в Китае в условиях военно-политического противостояния СССР и США на Дальнем Востоке :1945-1953 гг.: диссертация канд. истор. наук: 07.00.02. «Отечественная история» / А.В. Самохин. - Хабаровск, 2008. – 217 с.
9. Славинский Б.Н. Ялтинская конференция и проблема «северных территорий». М.: ТОО «Новина», 1996. 221 с.
10. Черевко К.Е. Территориально-пограничные вопросы в отношениях России и СССР с Японией: диссертация докт. истор. наук / К.Е. Черевко. - М., 1992. – 394 с.
11. Черевко К.Е. Территориально-пограничные вопросы в отношениях России и СССР с Японией тема диссертации и автореферата по ВАК, доктор исторических наук Черевко, К. Е.. М., 1992. – 394 с.
12. Чучкалов А.В. Политика США в Иране в годы Второй мировой войны: диссертация канд. истор. наук: спец. 07.00.03. «Всеобщая история» / А.В. Чучкалов. - Киров, 2008. – 287 с.
13. Шамрин О.А. Ялтинские решения 1945 года по Дальнему Востоку и их реализация в контексте взаимодействия СССР, США и Китая // Мировой порядок XXI и проблемы украинско-российских отношений: Материалы междунар. Науч. Конф. (Ялта, 7-9 фев. 2006): Сб. Науч. ст. / Под ред. С.В. Юрченко. – Симферополь: Издат. Дом «Крым», 2006. – С. 42-51.
14. Японский фронт маршала Сталина. Россия и Япония: тень Цусимы длиной в век / А. А. Кошкин. - М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2004. - 479 с.

УДК 141(= 512.161) (092) Гаспринский

Шендрикова С. П.

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ВЕЛИКОГО СЫНА КРЫМСКОТАТАРСКОГО НАРОДА ИСМАИЛА ГАСПРИНСКОГО

Аннотация: В данной научной публикации речь идет о практической направленности философских взглядов Исмаила Гаспринского и их значении не только для крымчан и мусульманского мира, но российского общества в целом.

THE PHILOSOPHICAL VIEWS OF ISMAIL GASPRINSKY THE GREAT SON OF THE CRIMEAN TATAR PEOPLE

Abstract: In the presented scientific publication, it comes to the practical orientation of philosophical views of Ismail Gasprinsky, and their influence not only on Muslim world, but also on Russian society as a whole.

Справедливости ради следует сказать, что у И. Гаспринского нет своей философской системы в классическом понимании. Но вместе с тем его философские взгляды имеют прикладную, практическую направленность, что делает их еще более ценными наряду с научными и оторванными от жизни философскими школами. Исмаил-бей Гаспринский (1851-1914гг.) – один из самых крупных и известных во всем мире тюрко-мусульманских мыслителей Нового времени. Не случайно его

называли «Отцом нации» и по праву считают одним из основоположников джадидизма. В числе его заслуг – учреждение всероссийской мусульманской газеты «Терджиман», многолетняя работа по консолидации мусульманской общины России, создание единого литературного языка – тюрки. Личность мыслителя, философа и политика Исмаил-беймурзы Мустафы-оглу Гаспринского имеет большое значение для истории и культуры крымскотатарского народа, тюркских народов и всего мусульманского мира [1, с. 78–79].

В центре мировоззрения творчества И. Гаспринского стоит прежде всего осознание самого себя, собственной судьбы. И. Гаспринский и стал великим потому, что духовные коллизии своего времени сделал драмой собственной жизни, а патриотизм — мерой настоящей любви человека к ближнему. И пусть у И. Гаспринского нет законченной философской системы, его философия выстроена как передача внутреннего опыта, которое заключается в изображении пути к высшей духовности. Как уже упоминалось выше, пусть И. Гаспринский не оставил специальных философских работ, что представляет известную трудность для изучения и исследования его мировоззренческих позиций. Однако совокупность статей, художественных произведений и активная политическая и общественная деятельность во благо своего народа позволяет нам говорить о И. Гаспринском как представителе философского мира России конца XIX - начала XX вв. Оригинальность философской системы И. Гаспринского на наш взгляд заключается в том, что он обратился к проблеме уникальности свободной личности. Своим собственным примером он показал необходимость и возможность применения философских принципов на практике. Именно поэтому И. Гаспринский в первую очередь использовал журналистику как возможность охватить большое количество как активных, так и пассивных участников.

С апреля 1883 г. И. Гаспринский начал издавать первую российскую тюрко-славянскую газету «Переводчикъ» (Терджиманъ), которая долгое время являлась единственным тюркоязычным периодическим изданием в России, а с началом XX в. – старейшей мусульманской газетой в мире. И. Гаспринский на страницах газеты «Терджиман» из номера в номер проводил идею равенства мусульманских женщин, наделяя их теми же правами, что и мужчин. Газета просуществовала почти 35 лет и была закрыта 23 февраля 1918 г. [1, с. 78–79] (через 4 года после смерти выдающегося просветителя- С. Ш).

Кроме «Переводчика», И. Гаспринский еще печатал первый крымско-татарский журнал для женщин «Алеминисван», который выходил регулярно с 1905 по 1910 год. Журнал сыграл серьезную роль в жизни не только крымской татарки, но и мусульманки в целом. Кроме этого И. Гаспринскому, удалось создать юмористическую газету «Ха-ха-ха», которая стала первой газетой такого рода в Крыму. Она выходила регулярно с 1906 до 1910 года. Кроме упомянутых выше изданий для родного народа И. Гаспринский создал новый общественно-политический периодический вестник «Миллет». Она начинала свою жизнь как специальная газета членов Госдумы России от фракции мусульман и выходила с перерывами в 1906 – 1910 гг. В 1908 г. в Египте просветителю удалось наладить выпуск трех номеров арабоязычной газеты «Аль Нахда», которая стала специальным изданием Всемирного Мусульманского Конгресса. Активная издательская деятельность И. Гаспринского надолго определила направления развития национальной периодической печати и стала заметным событием в общественно-политической и культурной жизни крымских татар. И. Гаспринский стал первым крымскотатарским публицистом, начав разработку публицистических и журналистских жанров, среди которых есть памфлеты, статьи, репортажи, интервью, некрологи, фельетоны [2, с. 190].

Просветитель оставил заметный след и сделал определенный вклад в развитие национальной художественной литературы крымских татар. Он впервые использовал в своем творчестве жанр романа, написав своё известное произведение «Дар-урРахат мусульманлары». Это произведение впервые вышло в виде писем молы Аббаса Франс, что решил путешествовать по Европе. Расширенный вариант романа первоначально назывался «Французские письма». Но впоследствии Гаспринский выделил часть произведения в отдельный роман, в котором рассказывал о таинственной стране высокоцивилизованных мусульман, сохранившуюся в горах Испании. Основной идеей литературного произведения была попытка доказать, что исламское общество способно воспринимать последние достижения науки и техники, оставаясь верными принципам мусульманства. Этот роман занял почетное место в крымскотатарской литературе. Еще одно произведение И. Гаспринского «Африканские письма» написано с использованием различных жанров. Повесть преследует высокую воспитательную цель – показать через отвращение к проблеме половой сегрегации проблемы женщин Востока. Тематике места женщины в тюрко-мусульманском обществе посвящено историческое повествование «АрсланКыз». И. Гаспринский представил колоритный образ девушки-патриотки, которая смогла проявить истинный героизм во имя освобождения своей Родины от иностранных захватчиков.

Эти и другие произведения художественного наследия И. Гаспринского так или иначе затрагивают различные вопросы жизни мусульманско-тюркского общества, выражают идеи всемирного прогресса и согласия, а также ярко выражают философские мысли автора. Наряду с указанными выше И. Гаспринским создана довольно большая коллекция книг из обучающего цикла. Эта литература внесла большой вклад в дело народного образования крымских татар. Среди более известных книг, посвященных проблемам образования, необходимо выделить знаменитый учебник «Ходжа и Субьян», который несколько раз переиздавался и стал заметным событием в образовании крымских татар и не только. Не менее известным также стало методическое пособие «Рехбермуаллимин», изданный для учителей-джадидистов. В нем давались необходимые практические рекомендации для преподавателей - методистов, различные советы о том, как можно совершенствовать учебный процесс и так далее. Кроме этого И. Гаспринский издал ряд образовательной литературы, которая существенно помогала крымским татарам адаптироваться в современном мире [3, с. 122-123].

Большое внимание И. Гаспринский уделял образованию женщин-мусульманок. С целью просвещения мусульманских женщин в 1906 году он начал издавать первый крымско-тюркский журнал для женщин «Алеми-нисван» («Женский Мир»), редактором которого была его старшая дочь Шефика. Татарская поэтесса Ф. Сулеймания в 1914 г. в журнале «Сююмбака», отмечая заслуги И. Гаспринского в женском вопросе, с некоторым пафосом заявила, что именно он «вытащил мусульманских женщин из ямы невежества, направил их по светлому и яркому пути». Все силы И. Гаспринский отдавал тому, чтобы «открывать глаза» обездоленным людям, возвышать их разум, укреплять чувство ответственности за жизнь на Земле, за право называться человеком. Надо сказать, в этом однозначно усматривается философия И. Гаспринского.

В статье «Среди мусульманок» И. Гаспринский сравнивал униженное положение современной мусульманской женщины с женщиной начала мусульманской истории, которые в годы жизни и проповеднической деятельности Пророка играли заметную роль в жизни общества. В статье «Нужно ли учить женщин» И. Гаспринский отмечал: «Чем учнее и воспитаннее будет женщина, тем полезней она будет как дочь, сестра, жена и мать. Грешно оставлять их темными как животное». Статья заканчивается словами: «Скажите по правде и совести, разве наши теперешние женщины, ничего не знающие, удаленные от науки, жизни и прав своих похожи на мусульманок первых веков Ислама?». И снова следует подчеркнуть, что в этом усматривается философское суждение И. Гаспринского, которое заключается в индивидуальной неповторимости его философской позиции народного мыслителя, которая имеет внешнюю и внутреннюю направленность. Последнее связано с ментальностью крымского татарина в связи с тем, что И. Гаспринский в данном случае опирается на особенности национальной души, придавая им четкую философскую определенность [4, с. 169].

В рамках философской мысли отдельного рассмотрения заслуживает литературное наследие И. Гаспринского. Так, популярным в свое время был фантастический роман-утопия «Дар-ур-рахат мусульманлары», в котором в художественной форме своеобразно соединяется утопия с реалистическими отступлениями, изображается «Страна Благоденствия». В произведении отражены думы и чаяния мусульманских реформаторов и прогрессистов XIX — начала XX в. о необходимости синтеза исламской духовности и нравственности с плодами европейской науки и техники. В статье «Восток и Запад» Гаспринский выступает против разных «консерваторов», отстаивает необходимость усвоения лучших достижений европейской цивилизации. Неоднократно встает он на защиту прав женщин, в частности — в работе «Къадынларулькеси» («Страна женщин»). Автобиографический характер имеет рассказ «Куньдогъды», где показаны этапы гражданского возмужания героя, осознания необходимости конкретных действий для достижения поставленной высокой и благородной цели. В произведении «Арсланкъыз» Гаспринский, обращаясь к родной истории, утверждает, что историческое мировоззрение необходимо для формирования самосознания нации [5, с. 18-19].

Жизнь и творчество И. Гаспринского относятся к последним двадцати годам XIX в. и началу XX в. Чтобы спасти свой народ от полного уничтожения, он видит единственно правильный путь: не ждать какого-либо чуда, а действовать. Причем, исходя из реальной ситуации, начинать с закладки фундамента, на котором можно было бы строить возрождение народа. Таким фундаментом Гаспринский считал образование, которое пробуждало бы национальное сознание, раскрывало бы глаза народа на правду, расширяло бы его кругозор, вырывало бы из глухой провинциальности. В деле развития народного образования среди русских мусульман первым стал просветитель из Крыма — И. Гаспринский. Имея опыт обучения в школах разных традиций, он хорошо видел недостатки схоластики мусульман. Хотя Гаспринский отстаивал идею единого литературного языка для всех тюркских народов, он как настоящий педагог считал, что в начальной школе дети должны учиться на

родном языке и только потом переходить к «общему литературному языку». Как известно, взгляды Гаспринского на создание единого языка были ошибочными и лишены исторической перспективы, его план был недостижим, а развитие пошло в направлении консолидации национального языка каждого из тюркских народов.

Идеи И. Гаспринского о реформе мусульманской школы, поддержанные передовой российской интеллигенцией, вызвали серьезные споры в российском обществе и категорически отвергались царскими миссионерами в Туркестане. Осенью 1891 г. в Крым приехал чиновник министерства внутренних дел Вашкевич «для изучения условий и обстоятельств, могущих облегчить предстоящее преобразование духовного и школьного управления магометан Крыма». Вашкевич поручил И. Гаспринскому составить докладную записку о положении мусульманских школ в Крыму и о необходимых реформах. Исмаил-бей, представив записку, копию которой прислал Туркестанскому генерал-губернатору Розенбаху. Ознакомившись с этим докладом, Розенбах отдал распоряжение «благодарить Гаспринского за его записки», однако результатов эта работа не принесла. Не получив от Розенбаха ответа, Гаспринский сам приехал в Туркестан в 1893 г. для пропаганды новометодной школы. А в 1908 г. ташкентские джадиды были у Гаспринского в Бахчисарае. В том же году Исмаил-бей приезжал снова в Туркестан. Гаспринский также побывал в Бухаре и Самарканде, где встречался с передовыми просветителями М. Бехбу-ди, А. Шакури и другими, ставшими затем основоположниками среднеазиатских новометодных школ. «Летом 1908 г., – вспоминал известный писатель Садриддин Айни, – в Бухару приехал Исмаил-бей Гаспринский. И, как всегда, затронул школьные вопросы, для обсуждения которых пригласил нескольких Бухарских просветителей во дворец... В процессе обсуждения этого вопроса пришли к такому решению: выделить удобное место для школы, находившейся в доме муллы Низама, и создать общие классы для татар и бухарцев. Участники заседания предложили назвать эту школу именем Гаспринского. Но Исмаил-бей не принял этого предложения. Он сказал, что школе целесообразно дать имя Музаффария в честь эмира Музаффариддина» [6, с. 166- 167].

Под впечатлением этих поездок и встреч в Самарканде, Бухаре и Ташкенте И. Гаспринский опубликовал в газете «Терджиман» ряд статей об общественном положении, исторической и культурной жизни и просвещении народов Туркестана. Например, «Бухара и Бахчисарай» (1883 г., № 4); «От Бахчисарая до Ташкента» (1883 г., № 29-38, 40-43); «Русские переселенцы вытесняют киргизов из лучших земель» (1897 г., № 5); «Сильное землетрясение в городе Андижане» (1902 г., № 19); «Путь мужественного Тимура» (1906 г., № 145); «Обучение в Туркестане» (1907, № 22-23); «Что я видел в Бухаре» (1908 г., № 57, 58, 60, 63, 64, 68, 78); «Письмо из Туркестана». «Дочери Туркестана. В каком положении они находятся?» (1913 г., № 76, 114) [7, с. 89-90].

Глубоко изучая древнее и средневековое научно-философское и литературное наследие народов Средней Азии, И. Гаспринский обращался к примеру жизни и деятельности Туркестанских поэтов, мыслителей, ученых – таких, как Би-руни, Фороби, Ибн-Сина, Улугбека, Алишера Навои и других, подчёркивая их роль и значение в общем развитии мировой естественной и философской науки и литературы.

И. Гаспринский умер 11 сентября 1914 г. в Бахчисарае и был похоронен у центра духовного образования мусульман Крыма – Зинджерлы-медресе. Несмотря на тревоги военного времени (начало Первой Мировой войны -С. III.), в последний путь «великого учителя» провожали тысячи людей. Неожиданная смерть великого реформатора просвещения российских мусульман потрясла интеллигенцию Крыма, Поволжья, Закавказья и Туркестанского края. Многие из передовых людей того времени в Средней Азии посвятили умершему траурные стихи, статьи, в которых называли Исмаил-бея великим учителем, наставником, сравнивали его с легендарным героем Алишера Навои Фархадом, преодолевшим в своей реформаторской деятельности препятствия, подобные великим горам. О значении реформаторской и просветительской деятельности Исмаил-бея спустя многие годы с признательностью говорили не только в мусульманских кругах России. Во времена сталинского режима исследование связей И. Гаспринского с передовыми деятелями просвещения других регионов страны, в том числе в среднеазиатских республиках, было приостановлено. И только после возвращения крымских татар на историческую родину, изучение фактов, связанных с жизнью и деятельностью И. Гаспринского, приобрело особую значимость в деле духовного воспитания и укрепления дружбы между народами Центральной Азии [8, с. 140-141].

Подводя итоги данной научной публикации, следует подчеркнуть, что приобретение жизненного опыта и формирование мировоззрения И. Гаспринского происходило под действием сочетания двух взаимодополняющих факторов: его многосторонней одаренности, с одной стороны, и резко меняющейся социальной обстановки – с другой. И в этом ключе специфическая черта его

философии — практическая направленность. Как бы мы сегодня ни оценивали личность И.Гаспринского и его мировоззрение, никто не может отрицать, что он является уникальным представителем философских идей как своего, так и нашего времени. Он ответил на вопросы, которые и сегодня волнуют мыслящих людей. Образование, религия и грядущее преображение мира сплетаются у него в единое целое.

В качестве итогов также можно привести следующее. Сама система И.Гаспринского и имеет недостатки, как и все, что делает человек, но она тем не менее нужна нам, как нужна и сама личность этого «пророка-гуманиста».

Ученый с мировым именем А. Крымский, по достоинству оценив сподвижническую жизнь и неутомимую деятельность на благо своего народа И. Гаспринского, считал своим долгом всячески популяризировать имя просветителя, делать его ближе и понятнее для украинцев, ведь нас соединяет не только история и география, но и время, общие человеческие ценности, общие перспективы создания духовности наших народов. И сейчас это имя из полувекowego забвения, не потеряв своей значимости и в новом тысячелетии, возвращается в Россию.

Список использованных источников

1. Ганкевич В. Ю. На службе правде и просвещению. Краткий биографический очерк Исмаила Гаспринского (1851—1914). - Симферополь, Издательство «Доля», 2000. - 328 с.
2. Ганкевич В. Ю., Шендрикова С. П. Исмаил Гаспринский и возникновение либерально-мусульманского политического движения. - Симферополь: Издательство «Доля», 2008. - 192 с.
3. Ганкевич В. Ю. Исмаїл Гаспринський - міський голова Бахчисараю. - Сімферополь: Видавництво «Доля», 2011. - 302 с., іл.
4. Кочубей Ю. Їзмаїл-бей Гаспринський і Агатангел Кримський в історії кримськотатарської культури // Хроніка. – 2000. – Вип. 34. – С. 213.
5. Прохоров Д. А. Исмаил Гаспринский – корреспондент газеты «Салгир» // Ученые записки КРИППО. – Симферополь, 2008. – № 9: Педагогические чтения «Педагогические идеи Исмаила Гаспринского в условиях евроинтеграции». – С. 17–22.
6. Прохоров Д. А. Культурно-цивилизационный диалог народов Крыма на примере деятельности русско-караимских учебных заведений: исторический опыт и современные перспективы // Культурно-цивилизационный диалог и пути гармонизации межэтнических и межконфессиональных отношений в Крыму. Сб. научных статей. – Симферополь, 2008. – С. 192–221.
7. Шендрикова С. П. Джадидизм-етнокультурний набуток громадської думки та просвіти кримських татар // Етнокультурні аспекти українського державотворення: історія та сучасність /Збірник наукових праць.-Мелітополь: Мелітополь, 2001.-С.88-90.
8. Шендрикова С. П. Історіографія питання виникнення ліберального політичного руху кримських татар // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. - Т.15(54). №1. - 2002. - С.139-145.

СЕКЦИОННЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ

Антонова М. А.

ФЕНОМЕН КОНФЛИКТА И КОНФЛИКТНОГО ПОВЕДЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ

Исследование конфликтного поведения в контексте его философского осмысления – одно из наиболее сложных для анализа тем в психологической науке. Это связано с многогранностью и многокомпонентностью феномена конфликта, спецификой индивидуального проявления всех возможных психических состояний субъекта. Кроме этого, трудность в осмыслении конфликта как сугубо философской проблемы имеет и методологическую природу, поскольку этот вопрос не может быть достоверно и полно исследован с позиции доминирующей механистической парадигмы, и в наше время все еще остающейся «точкой отсчета» как для психологии, так и для науки в целом. Именно поэтому представляется актуальным и практически значимым изучение данной темы, исследование которой позволит нам приблизиться к пониманию феномена конфликта и конфликтного поведения с философской позиции.

Согласно определению, данной известным отечественным психологом Натальей Владимировной Гришиной, под конфликтом понимается «ситуация противостояния участников, воспринимаемого и переживаемого ими (одним из них), как значимая психологическая проблема, требующая своего разрешения и вызывающая активность сторон, направленную на преодоление возникшего противоречия и разрешение ситуации в интересах обеих или одной из сторон [1; с. 94]. В современном обществе, в котором конфликт выступает в качестве атрибутивной характеристики, доминирующим источником происхождения конфликта стала различная интерпретация общественно-значимых ценностей.

Человеку необходима система координат, без которой он может лишиться способности действовать целенаправленно и последовательно. Она даёт человеку возможность ориентироваться и находить опору в этом мире, позволяет ему классифицировать свои впечатления, соотнося их с ценностной системой координат. Мир имеет для человека определенный смысл, и совпадение его собственной картины мира с представлениями окружающих его людей является лично для него одним из критериев истины. Даже если картина мира не соответствует действительности, она все равно выполняет психологическую функцию, т.е. создает понятную человеку систему координат, которая делает мир ясным и стабильным.

Проведём исторический анализ развития понятия «конфликт» через исследования идей наиболее значительных философов, внесшие наибольший вклад в разработку теории конфликта.

Одним из первых мыслителей, попытавшийся рационально осмыслить природу конфликта, стал древнегреческий философ Гераклит Эфесский (544 – 483 гг. до н. э.). Он справедливо полагал, что вся гармония мира складывается из противоположностей, между которыми происходит борьба. Ценностное воззрение Гераклита исполнено диалектического смысла, единства и борьбы противоположностей относительного и абсолютного в ценностях и оценках[2].

Расцвет античной философии связан с именами Платона (428 – 348 гг. до н.э.) и Аристотеля (384 – 322 гг. до н.э.). Размышляя об обществе и человеке они не могли обойти вниманием проблему конфликта. По Платону диалектика мира определена вечным конфликтом бытия и небытия идеи и материи. Размышляя об обществе, он тесно связывает конфликт с проблемой человека, так как для него конфликт есть результат свойств человеческой природы[3].

Бытие человеческого общества в контексте конфликта рассмотрел один из наиболее выдающихся представителей средневековой философии Блаженный Августин (354 – 430 гг. н.э.). Он рассматривает историю человечества как непрерывный процесс борьбы двух враждебных царств – царства приверженцев всего земного, врагов божьих, т.е. светского мира и царства божьего. Его идеи еще нельзя в полном смысле считать размышлениями о ценностном конфликте, но это одна из первых попыток противопоставления двух систем ценностей (ценностей земных и ценностей града Божьего) нахождения связи между понятием ценность и конфликт[4].

Следующий шаг в осмыслении природы конфликта сделали представители философии Нового времени Дж. Локк и Т. Гоббс.

Томас Гоббс (1588 – 1679 гг.) исходит из того, что человек являет собой определенную самость, для которого другие люди представляют собой среду его обитания, врагов или партнеров. Он выводит причины конфликтов не из характера общественного устройства, а из природы человека, ибо исходным конфликтом является конфликт, вытекающий из естественного права и ограниченности ресурсов[5].

Джон Локк (1632 – 1704 гг.) считает, что человек сам отвечает за себя и свои поступки, т.е. он самостоятельный и автономный от государства субъект. Государство служит лишь для защиты от внешней и внутренней опасности, стоит на страже индивидуальной свободы. Состояние гражданского общества является не потерей прав и свобод граждан, а напротив, гарантией их надежности. Дж. Локк предполагает наличие конфликтов в экономической, политической и культурной жизни[6].

Весомый вклад в осмыслении проблемы конфликта был сделан в немецкой философии XIX века. Без учения Гегеля (1770 – 1831 гг.) о противоречиях в гражданском обществе невозможно себе представить возникновение теории конфликта. Именно Гегель четко обозначил различие между гражданским обществом и политическим государством. С позиции теории конфликта представляет интерес оценка, данная Гегелем, возможности возникновения социальных конфликтов в гражданском обществе, которое предстает как раздираемое противоречивыми интересами как война всех против всех [7].

Социально-философское осмысление сущности конфликта и его реального значения в динамике общественного развития представлено в трудах Карла Маркса (1818 – 1883 гг.). Создание и развитие теории конфликта строилось им на диалектико-материалистическом представлении о сущности противоречия, которое свойственно природе обществу и мышлению. Конфликту был придан

статус атрибута социального бытия. Вся совокупность его экономических, историко-философских произведений представляется единой теорией конфликта. Концептуальные построения выводятся из конфликтологической методологии, суть которой составляет учение о всеобщности противоречий [8].

Особое значение в выявлении важных аспектов категории конфликта сыграла философия Ф. Ницше (1844 – 1900 гг.). Он поставил вопрос о ценности моральных норм, отвергая их и осознавая относительность этих ценностей. Фридрих Ницше считал, что в современном ему мире идет процесс переоценки всех ценностей, конфликт между носителями которых неизбежен, и стремился способствовать этому процессу понимая всю сложность и болезненность этого процесса[9].

Основатель психоанализа Зигмунд Фрейд (1856 – 1939 гг.) создал динамическую концепцию личности, существующую в единстве сознательного и бессознательного факторов. В её основе лежит конфликт. Причину появления конфликта Фрейд находит в отношениях личности с окружающим миром. Классический психоанализ исходил из идеи обреченности человека на конфликт, разрушительного влияния на личность патогенных конфликтов и из необходимости избавить человека от этих конфликтов[10].

Дальнейшие идеи в разработке основных принципов психоаналитической концепции в подходе к проблеме конфликта делает К. Г. Юнг (1875 – 1961 гг.). Он разрабатывает понятие «коллективного бессознательного» (как резервуар общечеловеческого опыта) и переносит понятие конфликта из сферы личного в сферу общественных отношений. Юнг полагал, что существует определённая наследуемая структура психики, развивавшаяся сотни тысяч лет, которая заставляет нас переживать и реализовывать наш жизненный опыт вполне определённым образом. Эта определённость выражена в том, что Юнг назвал архетипами, которые влияют на наши мысли, чувства, поступки[11].

Рассмотрев процесс осмысления вопросов связанных с развитием понимания категории конфликта в истории социально-философской мысли можно сделать вывод: благодаря всем вышеупомянутым мыслителям и, прежде всего, Фридриху Гегелю, Карлу Марксу и Зигмунду Фрейду, которые обобщили философские размышления многих поколений мыслителей понятие конфликта стало предметом изучения социальной философии и психологии.

В наше время мы по-прежнему ищем ответы на сущностные проблемы конфликта и конфликтного поведения, пытаюсь философски переосмыслить как наследие предшественников, так и современные нам возможности науки в исследовании человека и окружающего мира.

Здесь нужно признать, что проблема изучения конфликта, как явления, остаётся не решённой до настоящего времени. Вместе с тем, очевидно, что можно и нужно использовать методологические подходы и наработки, которые были сформированы ещё во второй половине 20-го века усилиями специалистов по системному анализу неравновесных, нелинейных систем, к которым, вне всякого сомнения, относятся все разнообразные психические состояния человека. Синергетика – как междисциплинарное направление науки, изучающее общие закономерности явлений и процессов в сложных неравновесных системах (физических, биологических, социальных и прочих) на основе присущих им принципов самоорганизации, уже смогла доказать свою эффективность в анализе структур имеющих сложное поведение.

Проблема изучения структурных составляющих конфликта, динамики его протекания, а также причин и ситуаций возникновения, определения стратегий поведения, также является актуальной и неоднозначно решается многими авторами различных отраслей научного знания. Как правило, исследователи в большинстве сходятся только в определении основных структурных компонентов конфликта, таких, как причины и условия конфликта, участники, поведение и результат. Вместе с тем, выделение основных компонентов зачастую бывает недостаточно для всестороннего изучения такого сложного феномена, каким является конфликт.

Таким образом, вышеизложенные проблемы в совокупности приводят к осознанию разрозненности и неоднородности научных знаний о феномене конфликта и связанных с ним понятий, что осложняет его изучение, и решить эту проблему возможно только посредством философского осмысления полученных знаний, проведения масштабных междисциплинарных исследований, выработке единого категориального аппарата и методики исследования, теоретической проработки и обобщения практико-ориентированных исследований.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать следующий вывод: конфликт представляет собой сложный философский феномен, закономерно являющийся объектом изучения многих социальных дисциплин. Межличностный конфликт, как социально-психологический феномен, в наиболее общем смысле рассматривается как столкновение субъектов (их ценностных представлений) в процессе их взаимодействия. На возникновение и специфику протекания конфликта оказывают влияние множество факторов, условно подразделяемых на: объективные – относительно не зависящие от воли сторон

данности и субъективные – психические состояния личности, формирующиеся под влиянием индивидуальных особенностей и внешней ситуации.

Это подводит нас к предположению о том, что современный мир вступает в новую фазу, когда источником конфликтов станет не идеология и экономика, а культура. Именно культура будет теперь определять важнейшие границы разделяющие человечество и преобладающие источники конфликтов.

Столкновение цивилизаций становится доминирующим фактором мировой политики, что мы и видим в настоящее время. Это налагает огромную ответственность на всех исследователей феномена конфликта, ищущих поиск приемлемых вариантов выхода из сложных противоречий, которыми полон наш мир.

Список использованных источников

1. Гришина Н.В. Психология конфликта. СПб.: ПИТЕР, 2008. – 504 с.
2. Гераклит // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. / Пер. А.В. Лебедева – М.: Наука, 1989. – № 22. – С. 176 – 257.
3. Гадамер Г.Г. Диалектическая этика Платона. Феноменологическая интерпретация. «Филеба». – СПб., 2000. – 256 с.
4. Скворцов К. И. Августин Иппонийский как психолог. Киев, 1870. 247 стр.
5. Мележик И.Н. Понятие, происхождение и природа государства в политическом учении Т. Гоббса. // Актуальные проблемы истории политических и правовых учений. – М., 1990. – С. 104-122.
6. Нуреев Р.М. Теоретические основы критики меркантилизма. Дж. Локк // Всемирная история экономической мысли: В 6 томах / Гл. ред. В. Н. Черковец. – М.: Мысль, 1987. Т. I. От зарождения экономической мысли до первых теоретических систем политической жизни. – С. 414-418.
7. Коротких В.И. «Феноменология духа» и проблема структуры системы философии в творчестве Гегеля. – М.: ИНФРА-М, 2011. – 383 с.
8. Баллаев. А.Б. Читая Маркса: Историко-философские очерки. – М.: Праксис, 2004. – 288 с.
9. Марков Б.В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. – СПб.: Владимир Даль: Русский остров, 2005. – 786 с.
10. Фрейд, Зигмунд. Основные психологические теории в психоанализе / пер. М. В. Вульф, А. А. Спектр. – М.: АСТ, 2006. – 400 с.
11. Юнг, Карл Густав. Аналитическая психология и психотерапия: Хрестоматия / Сост. В. М. Лейбин. – СПб.: Питер, 2001. – 512 с.

Арпентьева М. Р.

ИДЕОЛОГИЯ СИМУЛЯКРОВ: БЛЕСК И НИЩЕТА ПОСТМОДЕРНА

***Аннотация.** Статья посвящена проблемам симулякров как идеологической технологии управления мышлением, создания «лоскутного» способа осмысления и мира человеком-потребителем, а также рассмотрению источников и возможностей противостояния идеологии симулякров как основе социальных деформаций и коллапсов современных, постмодернистских, сообществ.*

***Ключевые слова:** постмодерн, симулякр, потребление, аномия, служение, социальный каннибализм.*

***Abstract.** The article is devoted to the problems of simulacra as an ideological control technology thinking, creating a "patchwork" way of understanding the world and the human consumer, and also to review the sources and possibilities to respond to the ideology of the simulacra as the basis of social deformations and collapses of modern, postmodern, communities.*

***Keywords:** postmodernism, simulacra, consumption, anomie, service, social cannibalism*

Современная цивилизация, в различных источниках нередко называемая «постмодернистской», представляет собой реальность, насыщенную многочисленными дилеммами, побуждающими образующих ее субъектов определиться с выбором: какую позицию занять в многообразии и почти хаосе ценностных ориентаций, социально-политических течений, какую социальную нишу выбрать и каковы будут последствия этих выборов. Современная эпоха часто называется магической: это эпоха «минималистской морали, свободной от каких-либо предписаний»

постмодернистской неопределенности как множественности истины, алеаторного распространения ценностей [7; 8; 12]. Одно из наиболее важных измерений исследования развития современной цивилизации и перспектив ее развития связано с выбором между

1) идеологией социального служения, совместного развития и взаимопомощи, служения обществу, его членам в целях их совершенствования и гармонизации, развития цивилизации диалога, паритетного и уважающего бытие друг друга взаимодействия;

2) изолирующей социальной аномией и равнодушным функционированием субъектов как «присутствующим отсутствием» в строго иерархизированных или, напротив, полностью лишенных структуры сообществах, процессах взаимодействия, не требующих, не предполагающих ни развития, ни преобразования субъекта, практически полностью индифферентных по отношению к его частному бытию и автономных - к его развитию;

3) социальным каннибализмом, связанным с потребительской ориентацией значительной части субъектов сообщества в отношении цивилизации, других членов сообщества, самих себя, нацеленностью субъектов на получение возможно больших и непрерывных выгод, предполагающих открыто воинственные «голодные игры» с соперниками, подавление и уничтожение слабых, подчинение более сильным. Совершая этот выбор, группа или человек в большей или меньшей степени осознают, что последствия данного выбора окажутся решающими для их жизни, а также жизни других людей и сообществ.

Перспективы этих выборов существенно различны: социальное служение обеспечивает человеку, его семье, роду, общности подчас трудное, но более или менее стабильное развитие, совершенствование. Выбор аномии – обеспечивает удовлетворение инстинкта защищенности при стратегическом «угнетении» инстинкта выживания, человек «жертвует» развитием рода и, во многом, семьи в пользу сиюминутного собственного комфорта и успеха. В случае социального каннибализма, открыто пропагандируемого в современном мире идеологией «голодных игр», под ударом в стратегической перспективе оказываются оба инстинкта – выживания и защищенности. Однако, на внешнем уровне, социальный каннибализм как нормативная идеология жизнедеятельности правящей «элиты», позволяет достигать весьма существенных с точки зрения современной цивилизации социально-экономических успехов. Упоение успехом власти как социально-«административный восторг» и даже псевдотворчество закрывают субъекту возможность осмысления отсроченных эффектов каннибализма. Как писал Ю. Хабермас [15] преодоление «диктата необходимости», возможность жить в роскоши как избыточном, ресурсном состоянии, позволяет человечеству развиваться. Однако, «роскошь» выбравших нишу социального каннибализма уничтожает остатки ресурсной по отношению к развитию человека и сообществ, цивилизации в целом, нравственной позиции, полностью перекрывая возможности развития не только данного человека или группы, но и его семьи, рода, цивилизации в целом. Истинная «роскошь» возникает в процессе паритетного обмена - человеческого взаимодействия – дарящего, привносящего в жизнь каждого из служащих друг другу новизну истинного творчества и со-творчества, неизвестную и не являющуюся насущной необходимостью - с точки зрения социальной аномии и тем более, социального каннибализма. Дарение и дарообмен как компонент дискурса служения в постмодернистскую эпоху отражает «роскошь» человеческого бытия: в той мере, в какой субъект способен дарить и/или отдавать (добровольно или хотя бы принудительно), разделять с другим, что-то важное, ценное для него как человеческого существа, в той мере он обеспечивает себе при внешнем «угнетении» инстинктов выживания и продолжения рода, свое, семьи и рода совершенствование. Социальное, цивилизационное развитие предполагает преобразование примитивных форм реализации инстинктов, управляющих развитием биологическим. Невозможность преобразования, инволюция, связывает ресурсы, закрывая дорогу не только развитию, но и самому существованию. Человек, по сути, выбирает, хочет ли он существовать как животное, человек или Бог. Выбор «голодных игр» как культуральной основы цивилизационного, не-природного, развития приводит к сворачиванию цивилизации и ее развития. Выбор превосходства и изоляции - ускорению развития отдельных групп за счет лишения возможности развития других, попыткам евгенического отбора и моделирования «сверхцивилизации», и, в конечном итоге, также - к гибели последней. Выбор взаимопомощи и сопричастности – непрерывному развитию субъектов и цивилизации в целом.

Социальный каннибализм как социальная стратегия противостоит в трилемме модусов цивилизационного развития социальному служению. Однако, социальная аномия как мир «мещанского» отрицания чьих-либо нужд и желаний, кроме собственных, как известно, является опорой националистических и иных фашистских режимов и течений. Различие лишь в том, что в фашизме социальный каннибализм не выступает как организующая идея отношений человека с

обществом – в центр: она существовал «наряду» с остальными идеями, включая геноцид и «евгенику» как компоненты идеологии превосходства, служившие основой решения о рациональности и легитимности подавления и уничтожения других. В социальном каннибализме легитимность не требуется: подавление и уничтожение других есть «смысл в себе», самостоятельная, антицивилизационная идеология. Аномия является псевдоцивилизационной идеологией, истинно цивилизационно лишь социальное служение [2]. Однако, социальное служение в современном мире не является свободным от негативных компонент: полагая себя служащим другим, человек или группа выделяют себя из мира людей, общества в целом. Поэтому они рискуют уничтожить себя либо в попытках решить проблемы других субъектов вместо них, живут чужой жизнью, либо рискуют переместиться в позицию «над обществом», уничтожив себя - бессознательной или сознательной трансляцией идей социального каннибализма, в котором более сильный диктует более слабому – как и зачем ему жить, кто он такой. Общество начинает восприниматься субъектом как сфера удовлетворения его нужд и желаний. И хотя эти нужды и желания носят, по его мнению, характер «служения», они могут выражаться в прямо противоположных моментах. Яркое проявление – взаимодействия социальной работы и органов правозащиты и правоохраны в России и за рубежом. Примером являются дебаты в области ювенальной юстиции, бесполезные в своей основе «общественные наблюдательные комиссии» и другие легитимизированные насильственные попытки вмешательства общества в жизнь его членов. Данные практики не работают именно потому, что большая часть общества находится в состоянии аномии: равнодушия, поощряющего фашизм в его различных проявлениях, а меньшая часть общества, избравшая для себя путь управления как внеlegитимного, возникающего «по праву сильного» насилия - вместе с социальным каннибализмом. Социально-политических препятствий распространению данной идеологии в современном мире, поставившем нравственные требования ниже законодательных, не существует. Законы мира, поддерживающие не нравственные законы, а благополучие наделенных и наделяющих себя властью социальных структур, создают симулякры правопорядка и правозащиты. Лишенное нравственных опор сознание субъекта также превращается в симулякр: глупость, по мнению современных социологов, является феноменом социально-психологическим. Пытаясь удержать способность осознания себя и мира, человек фокусируется сначала на своей семье, ее комфорте, безопасности, а также репродукции, затем - на собственной жизни, безопасности и репродукции, потом – на сиюминутных удовольствиях, симулякрах безопасности и репродукции.

Магическая реальность цивилизации постмодерна переполнена такими виртуальными симулякрами, лишаящими человека, группы возможности знать: существовало ли в реальности то, что представляется кем-то реальным. Так, Ж.Бодрийяр назвал симулякром целую войну 1991 года в Персидском заливе: у наблюдающих через отчеты СМИ за этой войной людей не было возможности знать, была ли война или что-то еще на самом деле, или же это - совокупность пропагандистских репортажей [16]. Аналогичным образом, война на Украине, «отсутствие» войны в Приднестровье и Молдове, те бесчисленные симулякры, которые транслируют СМИ, продолжающаяся уже два десятилетия война в Приднестровье, о которой СМИ активно умалчивают, - воспринимаются как существующие или несуществующие лишь постольку, поскольку управляющая СМИ власть заинтересована в той или иной модели восприятия. Симулякр – продукт симуляции реальности, гиперреальности, которая замещает социальным каннибалам реальность на период, когда активное использование, превращение людей в рабов и их последующее уничтожение, возможны. Создание симулякров в гиперреальности эпохи постмодернизма обречено на приобретение статуса единственной и самодостаточной реальности, а затем – на полное крушение этой реальности. Однако, к осознанию реальности перекрывает доступ наркотик власти - возможности стать единоличным властителем и жителем мира, которому принадлежат все ресурсы и возможности, вершить чужие судьбы и уничтожать себе подобных, «признавать негодными», «слабыми звеньями», тех, кто не выбрал нишу социального каннибализма или оказался менее проворным каннибалом.

Характеризуя специфику взаимоотношений в пространстве постмодерна, Ж. Бодрийяр [4; 5, с.282] говорит о них как о симуляции: ни собеседников, ни смысла сообщений уже не существует. Симулякр – это имитация несуществующего. «Симулировать значит делать вид, что имеешь то, чего нет на самом деле», «Здесь играют в то, будто говорят друг с другом, слушают друг друга, общаются, здесь разыгрываются самые тонкие механизмы постановки коммуникации. Контакт ради контакта становится родом пустого самособлазна языка, когда ему уже просто нечего сказать». Однако, «В своей основе насилие, как и терроризм, не событие, а скорее отсутствие события, принимающее форму взрыва, направленного внутрь: взрывается политическая пустота ... молчание истории (а не психологическое подавление индивидуумов), безразличие, безмолвие» [3, с. 113].

Еще Н. Макиавелли выделил принятые в социально-политическом управлении принципы [10], однако, он допускал в политике и нечестность, и коварство, и двойные стандарты - во имя благих целей, не считая их нормой. Сейчас его «принципы» внедряются в общественную и личную сферы: людей учат социальному каннибализму: манипулировать и не поддаваться на манипуляции, «быть стервой» («мертвечиной»), «убирать с дороги конкурентов», «есть» мешающих и подчинять нужных людей, - под видом «повышения собственной конкурентоспособности», учат симулякрам. Социальный каннибализм, как и биологический, разобщает людей, делает их одинокими, находящимися в состоянии войны со всем миром, деградирующими: симулякр отвлекает сознание от реальности убийства, переводя его в реальность «медийно-дигитальной нравственности», транслируемого правящими каннибалами представления о должном. Он включает даже отказ даже от технологического прогресса: совершая выбор между рабом и роботом, представители власти однозначно выбирают раба, жизнь и судьба которого никого не интересуют: он существует только как компонент чужого счастья, комфорта. Его бытие для тех, кто творит симулякры, - неудачный, лишенный ценности симулякр. «Медийно-дигитальная» нравственность, допускающая сжечь в рабстве и нищете миллионы судеб ради роскоши комфорта и репродукции одной судьбы, - социальный каннибализм, быстро перетекает в людоедство как таковое. Заложенное в симулякрах постмодернистской эпохи отчуждение человека не только от других людей, от себя, но и самой идеи человеческого, превращает человека в такой же многозначный объект, как и остальные. Этот объект, вместе с устаревшим для кукловода смыслом может быть уничтожен любым - актуальным в рамках следующего нравственного симулякра способом. Примерами наиболее актуальных для современного момента развития цивилизации являются симулякры правозащиты и правоохраны, а также симулякры социального превосходства (успеха) и бессмертия (вечной молодости). Первые обращают внимание на необходимость тотального контроля реальности, особенно той, что противостоит симулякрам и может ее разрушить. Вторые - на необходимость уничтожения «слабых звеньев». Уничтожение «лишних» с целью улучшения определяемого нравственным симулякром качества своей жизни и превращение оставшихся, «необходимых» для поддержания симулякром и их создателей, в рабов - две основные тенденции развития цивилизации каннибалов и, одновременно, указатели линий ее разрушения.

Симуляции и «овнешнению» подверглась даже сфера социальных утопий и антиутопий. Предлагаемые варианты идеального строя жизни - от «нового средневековья» и до всеобщего воскресения, акцентирующие роль духовно-нравственного развития, «возвращения к Богу», из «преисподней», отсекаются, а различные формы внешней реорганизации государства и общества (от мондиализации до меритократии и «умных толп»), так или иначе «апробируются» и разрабатываются сообществами. Из старых утопий, типа «гласности», отбираются наиболее кощунственные и деструктивные по существу, но неплохо смотрящиеся в упаковках «предписанных смыслов»: и вот уже пытки и убийства людей называются «миссией умиротворения», «демократия шума» маскирует тотальный контроль сознания населения, «освоение выделенных средств» - неконтролируемое ничем и никем воровство и коррупцию, «развитая демократия» - фашизм. В результате невинные, но верящие становятся жертвами: вероотступники бога «потребления» жестоко наказываются, прежде всего, для того, чтобы исключить малейшее сопротивление. Неверие и преступность поощряются и пропагандируются. Однако, жизнь «вне Бога», в том числе на обломках разрушенной «империи социализма», оказывается жизнью против Него, отказ от единой нравственной перспективы и попытки найти ей замену в «лоскутном сознании» постмодерна, его утопий и антиутопий, быстро сворачивается. Постмодерн, в отличие от модерна констатирует: то, что полагалось (анти)утопией, - факт. Негативные прогнозы сбываются и один из последних оплотов нравственного - «социалистическое», рухнувшее постольку, поскольку ограничило нравственность, удалив из повседневности Бога, активно пересматривается в попытках выяснить: есть ли надежда на возврат или трансформацию, не ведущую к полному самоуничтожению общества [2; 8; 17].

Один из ярких примеров развития постмодернистских концепций - концепция «ситуативных знаний» [17]. Согласно этой концепции, все знание, включая и научное, является частичным, сконструированным конкретными группами и людьми в определенных целях и ситуациях (контекстах), поэтому знание на объективность, оно не есть «взгляд ниоткуда». Признание ситуативности приводит к большому плюрализму и толерантности в отношении Другого (знания или субъекта), что является ограничением универсализма и объективистской «западной» эпистемологии. Помимо позитивных моментов, это приносит в сознание и жизнь людей, лишенных развитых навыков рефлексии общения, познания и отношений, многие негативные аспекты, связанные со слабостью ценностного осмысления процессов конструирования «ситуативных знаний». Так, традиционная

модель коммуникации в рамках современной, в том числе «киберкультуры», связанных с нею «лоскутных» («patchwork Frankenstein») пониманий себя и мира подвергается значительным трансформациям. Киберэпоха разрушает смысл традиционного общения: «разговор на деле оказывается лишь проверкой связи» [4]. Замена собеседников как участников дискурса на два терминала разрушает диалог, дуальность, дискурсивная полярность сменяется «информационной дигитальностью», «тотальным самомнением сетей» [17; 18; 20]. Для человека такое «киберотчуждение» оборачивается разрушениями психики и отношений с собой и миром. Там, где кибертехнологии подчиняют человеческую жизнь, вступает в права «безжизненность», доведенный до абсурда, игнорирующий субъектов взаимодействия, контроль [15]. Поэтому, вне осознания процессов и ценностных оснований понимания себя и мира, своей ответственности за «деконструируемые» и вновь создаваемые «смысловые вселенные», человек остается один на один с огромным количеством «смысловых лакун» и ошибок, заполнить которые может помочь только другой человек, чье отношение к знаниям, а также к жизни, людям, себе самому ценностно определено и человечно, модели общения соответствуют ценностям, понимание себя и другого находятся на достаточно высоком уровне: сформированной рефлексивной культуры и осознанных метакогнитивных процессов. Бытие человеком, человечность выступает как способность строить неотчужденные ("субъективностью" или "объективностью") взаимоотношения с миром (другими людьми), в которых люди (каждый раз заново), вступая в общение друг с другом, стремятся понять друг друга как людей, соотнести актуальные для них ценности и цели в конкретной ситуации общения с общечеловеческими ценностями. Человечность предполагает, что общение, переживания и представления общающихся пронизаны переживанием (пониманием) друг друга как людей. Это означает, что другой человек предстает для каждого из как во-площение ценности бытия, которые он может в той или иной степени реализовать в конкретной ситуации общения и в той или иной ситуации, в каждой отдельной ситуации жизни «превращаясь» в «Другого», изменяясь, и, вместе с тем, сохраняя верность самому себе, «Своей» внутренней правде или «тайне», само-бытию [13; 17].

Что касается социального бытия как такового, то господство моделей типа «мальтузианских ножниц», «экономических гангстеров», «спиралей умолчания» событий и процессов, связанных с деструкцией нравственности, симулирования реальности на фоне формирования меритократии и замены мнения Бога мнением криптократии или «умной толпы», приводит общество и каждого человека в частности к выбору между социальным каннибализмом, социальной аномией или социальным служением [1; 13; 19; 21]. Этап мондиализации и создания «всеобщего государства», пресекающего всякое политическое творчество, изменения стратификации и распределения благ и власти, к которому активно стремятся в настоящее время созданные исключительно ради нужд «элитарного меньшинства» наднациональные организации, «союзы», «содружества», «соединения» и «объединения» разного толка, означает начало коллапса [21]. Доминирующее меньшинство на фоне уже ничем не контролируемого стремления к большей власти и подавлению сопротивления уже в «зародыше», стремится создать всеобщее государство, к мондиализации. По мере распада цивилизаций формируются «внутренний пролетариат», создающий всеобщую церковь, идеологию, обслуживающий «всеобщее государство», а также «внешний пролетариат», создающий «стаю варварских военизированных банд». Автономные субъекты из числа подлежащих уничтожению «больных, преступников и оппонентов», трансцендирующие в период социального распада, в поисках новых решений, приводят к рождению новой идеологии, вокруг которого может организоваться последующая цивилизация, - писал Дж. Тойнби [13].

Радикальный социальный каннибализм, как и предсказывал, например, Д. Андреев, существует уже в ряде стран, в том числе Европе и СНГ [1]. Однако, согласно правилу «спирали молчания» (the spiral of silence), как утверждает Э. Ноэль-Нойман, умалчивается: критики боятся возмездия или изоляции (игнорирования) [19]. Противостоять этой «спирали» могут высокообразованные или более-менее состоятельные люди, а также некоторые «бесцеремонные» трансцендирующие индивиды, не боящиеся изоляции, которые с большей вероятностью выскажутся или могут настаивать на истине и истинных ценностях, вне зависимости от общественного мнения. Это меньшинство - необходимый фактор изменений, податливое большинство - условие стабильности, в том числе, стабильности самоуничтожения, коллапса, к которому его ведет другое меньшинство – «элита». Преодоление «спирали молчания» возможно за счет нейтрализации в коммуникативном поле идей, порождающих социальные страхи, или вброса в него более сильных социально-политических идей, то есть – новых идеологий, способных противостоять коллапсу и вырождению.

Быть человеком среди других людей – необходимое условие выживания человека, его рода, его нации, человечества. Трансцендирующий принцип «Делай это все равно» Матери Терезы отражает

суть «второй демократии» А. Адлера: любовь, уважение, достоинство, нравственность одного человека изменяют мир вокруг него [9]. Трансцендирующие субъекты, вопреки страху сохраняющие нравственное отношение к себе и миру в период социального распада, приходят и приводят людей к новой идеологии, возрождению, новой цивилизации. Основами такой цивилизации помимо идеологии социального служения, выступают идеи взаимопомощи и самопомощи разных слоев и стран.

Таким образом, постмодерн воспринимает происходящее в терминах противостояния и сотрудничества человека и общества: возможности существования и развития общества, цивилизации связываются с перспективизмом как поиском новых форм воплощения общечеловеческих, духовно-нравственных ценностей. Феноменология исторических «джокеров» свидетельствует о ведущей роли идеологических аспектов отношений в развитии общества и человека, уйти от них, переключившись на развитие собственно информационно-экономическое, развитие избранных, а не развитие общества в целом, невозможно. Постмодерн парадоксальным образом, пароводя человечество через блеск и нищету симулякров, утверждает единственную возможность выживания и/или трансформации: через восстановление связи с Богом, поиск новой формы воплощения общечеловеческих ценностей в отношениях людей.

Список использованных источников

1. Андреев Д. Роза мира. – М.: Прометей, 1991. – 289с.
2. Афанасьев В.С. Эволюция концепции аномии в социологии девиантного поведения // Рубеж. - 1992. - № С. 69-81.
3. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. - М.: Добросвет, 2000а. - С. 113
4. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. – Тула: Тульский полиграфист, 2013. – 204 с.
5. Бодрийяр Ж. Соблазн. М.: Ad Marginem, 2000b. - С. 282.
6. Де Токвиль А. Демократия в Америке. - М.: Прогресс, 1992. - 554с.
7. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. - 256 с.
8. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М.: Ин-т эксперим. социологии; С.-Пб.: Алетейя, 1998. - 159 с.
9. Мазурова Л. Потребитель нынче в дефиците? // Литературная газета. – 2008. – №32. – 8 августа.
10. Макиавелли Н. Государь. - М.: ЭКСМО; Харьков: Фолио, 2001. - 656 с.
11. Масбург Л. Удивительная мать Тереза. - М.: Триада, 2012. - 272с.
12. Постмодерн: новая магическая эпоха /Под ред. Л.Г. Ионина. Харьков, 2002. - 247с.
13. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. - М.: Рольф, 2007. - 592 с.
14. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М.: Изд-во «Весь Мир», 2003. – 410 с.
15. Шапинская Е.Н. Дискурс любви. – М.: Прометей, 1997. – 347 с.
16. Baudrillard J. La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu. - Paris: Galilée, 1991. 99 с.
17. Haraway D. Situated Knowledges // Simians, Cyborgs and Women / Ed. by D.J. Haraway. — N.-Y., L.: Routledge, 1991. – 312p. - P. 183–201.
18. Hayles N.K. My mother was a computer. - Chicago: The University of Chicago Press, 2005. – 288p.
19. Noelle-Neumann E. The theory of public opinion // Communication Yearbook / J. A. Anderson (Ed.) - Newbury Park, CA: Sage, 1991. – V. 14. - P. 256-287.
20. Reload: rethinking women + cyberculture /Eds.by M.Flanagan and A. Booth. - N.-Y.; The MIT Press 2002. - 595 p.
21. Tainter J.A. The collapse of complex societies. - Cambridge: Cambridge University Press, 1988. — 262 p., 1990. – 224p.

Батталова И. М.

ЛИЧНАЯ ПЕРЕПИСКА М. УМЕТБАЕВА В ГОДЫ РАБОТЫ В КРЫМСКОЙ КОМИССИИ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

M. UMETBAEV'S PERSONAL CORRESPONDENCE IN THE YEARS OF THE CRIMEAN COMMISSION (TO STATEMENT OF A PROBLEM)

The article is devoted to the problem epistolary heritage of the Bashkir democrat educator of the end XIX – the beginnings of the XX centuries Mukhametsalim Umetbaev. Research carried out on the example of personal correspondence during his stay in the Crimea (1887-1889) as an interpreter of special waqf Commission of the Russian Federation Ministry of internal Affairs. Family correspondence, which reflected the circumstances of his life at that time, the thoughts, feelings, experiences was examined.

Keywords: Mukhametsalim Umetbaev, educator-democrat, epistolary heritage, personal correspondence, linguistic personality.

Эпистолярное наследие – это важнейшая историческая ценность, имеющая важную роль для исследований. Письма являются своеобразным голосом ушедшей эпохи, описывающие нам повседневную жизнь, внутренний мир их создателей. Они составляют неотъемлемую часть той культурной среды, в которой созданы. Значение писем не ограничивается информацией, которую хотел сообщить автор адресату: форма писем, случайно употреблённые слова и устойчивые выражения, некоторые скрытые, но подразумеваемые факты и явления – всё это в целом рисует «портрет эпохи», передаёт её дух. Изучение источников личного происхождения (личная переписка) позволяет воссоздавать мировоззрение, мысли, чувства, уровень духовной жизни автора.

Статья содержит постановку проблемы природы эпистолярной литературы и о возможности писем представить исторические события в новой интерпретации на примере переписки просветителя-демократа конца XIX – начала XX вв. Мухаметсалима Уметбаева в период его пребывания в Крыму (1887-1889) в качестве переводчика особой вакуфной комиссии министерства внутренних дел России.

Мухаметсалим Уметбаев – один из самых прогрессивных представителей башкирской интеллигенции XIX века, оставивший свой след в истории и культуре народа, как ученый-исследователь, поэт-просветитель, общественный деятель, переводчик и публицист. Он был глубоко убежден, что «ни исторические дали, разделяющие народы на протяжении веков, ни языковые и религиозные различия не могут быть помехой обмену между народами духовными ценностями и приобщению башкирского народа к достижениям мировой цивилизации» [1;122]. В своих исследованиях основное внимание просветитель уделил изучению истории, быта, народного творчества, ориентировался на русскую культуру и науку, освоил лучшие традиции культуры и литературы Востока; писал статьи о литературе Востока, истории башкирской литературы.

Как известно, во второй половине XIX в. в языковой коммуникации башкир, наряду с общенародным башкирским разговорным и устно-поэтическим языком, функционировал язык «тюрки» Урало-Поволжья. На данном языке осуществлялось обучение в медресе и мектебе, велась официальная и частная переписка, создавались художественные произведения, трактаты – исторические, географические и другие – светского и религиозного характера. М. Уметбаев был одним из тех, кто органично осуществил синтез живой народной речи с элементами языка тюрки не только в поэзии, но и в публицистике, научной и переводческой деятельности [2;89]. Он оставил богатое письменное наследие, в котором ярко прослеживаются региональные традиции эпистолярного творчества.

В настоящее время его рукописи хранятся в архиве Географического общества России (г. Санкт-Петербург), Банкирском республиканском объединенном краеведческом музее, Центральном государственном архиве Башкортостана, библиотеке духовного управления мусульман Российской Федерации и в архиве Уфимского научного центра Российской академии наук. [3;5].

Творческое наследие просветителя активно изучалось такими учеными, как А. И. Харисов Г.С. Кунафин, Г.Б.Хусаинов, Т.А. Кильмухаметов, М.Х. Надергулов, Р.М. Булгаков, Н.Ф.Ищериков, С.Г.Сафуанов, М. Г. Хайруллин, Г.А. Нильмухаметов, С.А. Галин, В.И. Ахмадиев и другие. Тем не менее, на сегодняшний день немало рукописей, в частности, эпистолярные материалы, которые остаются открытыми для изучения.

Имея поэтический и литературный дар, М. Уметбаев сумел передать в своих сочинениях интересные сведения о своем пребывании на крымской земле. В настоящее время личный фонд ученого хранится в Научном архиве Уфимского научного центра РАН. Эти произведения ученого, как и все остальные, написаны с использованием исторических и лингвистических знаний. В переписках М. Уметбаева богато представлены данные по истории Крыма. В частности, в них отражена его встреча с И. Гаспринским, впечатления от посещения гробниц, мечетей и других достопримечательностей [4, с. 178-183].

Фонд М. Уметбаева целенаправленно изучался Г.Б.Хусаиновым и на основе своих изысканий он написал историко-биографическое произведение «Мухаметсалим Уметбаев», которое разносторонне раскрывает секреты творческой лаборатории просветителя.

Из вышеназванного источника известно, что 1887 году М.Уметбаев прибывает в Крым в составе авторитетной комиссии, миссия которой заключалась в осмотре вакуфных дел Крыма. «Новое время» писало откровенно: «Вакуфной комиссии возложена трудная обязанность урегулирования прав духовенства на вакуфы в Крыму, то есть на недвижимую собственность, принадлежащую духовенству магометанского вероисповедования, большая часть которой захвачена частными владельцами. Кроме этого, на комиссию возложена также выработка проекта устройства безземельных крестьян в Крыму» [7;199]. Состав комиссии был весьма авторитетным: из Министерства внутренних дел С.С. Велецкий, из Одесского генерал-губернаторства Н.И. Газнов, из Таврического губернаторства Гаяховский, от мусульман Таврии Сайд Мелет и Мемед Мирза. Секретарь комиссии М.Уметбаев» [6, 78].

Источники осведомляют нас о том, что во время пребывания в Крыму, М.Уметбаев ведет личную переписку, адресатами которых являются его родные. Семья – ближайший круг общения любого человека, поэтому в семейной переписке М.Уметбаева находят отражение обстоятельства его жизни того времени, образ мыслей, чувства, переживания. Письмо от 25 апреля 1887 года, как акцентирует Г.Б.Хусаинов, пропитано глубокой тоской по семье, по родным людям. Написано оно в традиции народной песни. Другое письмо изложено в стиле поэтического послания. В нем поэт выразил свое душевное томление по родным краям, по близким людям, желает им здоровья и надеется на скорое свидание. [6;82].

М.Уметбаев неоднократно восхищался крымской землей: история, архитектура городов, мечети, отдельные личности, благоухающие сады и фонтаны вдохновляли душу поэта. Строки о красоте и разнообразии цветов и плодов райского сада полковника Ганибая Булгакова отразились в письме к семье: «Собрал цветы в саду для ароматного чая, – пишет он. Здешние татары делают варенье из цветов. Оно получается очень благоухающим. Сера сохраняет в них соки. Затем лепестки варят. В моем саду есть очень хороший виноградник. Каждый день я поливаю его. Плоды уже с горошину» [7;217].

Рассмотрев данные материалы, мы пришли к выводу о том, что письмо (переписка) - это ценнейший источник исторического времени, осуществляющий связь поколений и способствующий проникновению в мир общения различных эпох, позволяющий постичь внутренний мир, чувства, переживания автора.

Сегодня, когда эпистолярные материалы стали объектом многоаспектного изучения, в том числе и лингвистического, одной из очевидных проблем, которая стоит перед исследователями, является проблема поиска новых источников и изучение ранее опубликованных материалов, которые пролили бы свет на художественно-стилевые разновидности писем просветителей, условия становления языковой личности, в частности, и историю просветительства России, в целом.

Список использованных источников

1. Вильданов А.Х., Кунафин Г.С. Башкирские просветители-демократы XIX века. М.:1981. 170 с. 122
2. Галяутдинов И.Г. Два века башкирского литературного языка. Уфа: Гилем, 2000. 448 с.
3. Краткое описание фонда М. Уметбаева из архива Уфимского научного центра РАН / сост. М. Х. Надергулов. Уфа, 1993. 170 с.].
4. Салихов А.Г. Башкирско-крымско-татарские культурные и литературные связи (конец XIX – начало XXI века) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015. - № 2 (44) в 2-х ч. Ч. I. – С. 178-183
5. Уметбаев М. Ядкар (Йәдкәр) / автор-сост. Г. С. Кунафин. Уфа, 2011. 344 с.
6. Хусаинов Г.Б. Мухаметсалим Уметбаев // Ватандаш. – 2006 - №12 – С. 70-102.
7. Хусаинов Г.Б. Мухамметсалим Уметбаев (Мөхәммәтсәлим Өмөтбаев). Историко-биографическая книга. Уфа, 1991.288 с.

УДК 32.321.7

Билева И. И.

МИРОВОЗРЕНЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ КАК НЕОБХОДИМОЕ УСЛОВИЕ РАЗВИТИЯ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Рассмотрено роль, значение и характер проявления мировоззренческого плюрализма в контексте развития демократического общества.

Ключевые слова: мировоззрение, плюрализм, демократия, общество.

The role, value and nature of the loose worldview pluralism in the context of a democratic society was the considered.

Keywords: *worldview, pluralism, democracy, society.*

Становление и развитие современного демократического общества/государства обусловлено необходимостью обеспечения равноправия, солидарности, взаимопомощи, плюрализма, сохранения внутреннего и внешнего единства разнообразных проявлений социокультурной жизнедеятельности общества и т.д. Мировоззренческий плюрализм, как одна из многочисленных форм плюрализма, также является необходимым условием развития демократического общества/государства. С одной стороны, мировоззренческий плюрализм, предоставляет личности/обществу возможность реализовать свои природные права и свободы, позволяет осуществлять выбор принципов, механизмов формирования определенной мировоззренческой системы ценностей, форм жизнедеятельности общества и др. С другой стороны, проявление мировоззренческого плюрализма в демократическом обществе имеет свои особенности, выраженные в ряде взаимообусловленных факторов их развития.

Цель – исследовать роль, значение и характер проявления мировоззренческого плюрализма в контексте развития демократического общества.

Процесс построение демократического общества/государства направлен, прежде всего, на упрочение принципов/убеждений/позиций/взглядов личности. Мировоззренческий плюрализм – как «одно из основных достижений современности, позволяет личности в полной мере реализовать свободу совести и слова, осуществлять собственный мировоззренческий выбор, вести плодотворную жизнедеятельность в соответствии с самостоятельно поставленными целями» [1]. Подобное субъективное восприятие мира дает возможность исследовать разнообразие очертаний объективной реальности, закономерные тенденции ее развития. Реализовать свободу и самостоятельность в обеспечении интересов личности, общества, государства. Выработать совокупность общепринятых коммуникативно-правовых отношений личности, общества, государства.

Формирования мировоззренческого плюрализма является закономерным процессом становления демократического общества/государства, политической системы/режима, социального строя, норм, ценностей, образования, науки, искусства и др. Современные глобализационные процессы стирают традиционные стереотипы мышления, формируют новую картину мира и отношение к ней, утверждают плюрализм мировоззрений, новые принципы психологических привычек, повсеместно способствуют демократизации социально-политической жизни, создают единство человеческой взаимосвязи и взаимодействия.

Роль и значение мировоззренческого плюрализма в демократическом обществе/государстве обусловлено совокупностью всего многообразия духовной и материальной культуры. Их влиянием на социокультурную жизнедеятельность личности/общества/государства и расширенный характер его проявления. *Нормативно-правовой (политический) характер* предполагает конституционно-законодательное закрепление принципа плюрализма и различных форм его проявлений в политической, экономической и социокультурной жизнедеятельности общества и др. *Состязательный характер* между индивидуальными, автономными субъектами/группами за роль, место, статус в политической, экономической, социокультурной жизнедеятельности общества и др. *Созидательный характер* рассматривает взаимодействие групп, их взаимоотношение; конкуренцию; механизм смены власти; создание условий формирования и возможности реализации консенсуса/компромисса по достижению основных политических, экономических, социокультурных интересов государства, общества, личности и др. *Деструктивный характер* как альтернатива созидательному развитию, эскалация конфликтов/конфронтация/нетерпимость из-за различного доступа к ресурсам (ценностям) государства, общества/общественных групп, личности; каждый субъект имеет возможность и определенное преимущество влиять на развитие демократического общества; провоцирует сложности в принятии решений и достижении консенсуса/компромисса; проявление разнообразных форм нетерпимости; отчужденность от власти; аномия; политическая пассивность/апатия; социальное равнодушие и др. Причиной проявления деструктивного характера мировоззренческого плюрализма можно рассматривать следующее: «люди в большинстве своем искренне убеждены в том, что только один из видов мировоззрения (его собственное) может быть истинным. Подобные взгляды питают корни экстремизма, суть которого в стремлении к установлению в обществе мировоззренческого монополизма» [2; 73].

Общепринято исследовать мировоззренческий плюрализм как необходимое условие нивелирования диспропорций развития демократического общества/государства и последующее

совершенствование форм его проявления. Способствует данному процессу повышение и широкое распространение политической грамотности, расширение политического сознания, а также перспектива политического участия различных социальных групп, автономных личностей. Деятельность которых направлена на ограничение властного принуждения и утверждение справедливых социальных отношений.

Одним из ключевых элементов становления демократического общества/государства является проявление мировоззренческого плюрализма во взаимосвязи и взаимодействии разнообразных социокультурных общностей. Их значительными отличительными чертами, личностными, общественными, государственными интересами и их приоритетностью, традициями, духовными ориентациями и т.д. Также, утверждение законодательно-правовыми нормами свободного выбора ценностных мировоззренческих установок, всестороннее развитие личности/общества, социально-политическое сотрудничество, открытость, взаимопонимание и др.

Мировоззрение и мировоззренческий плюрализм имеют прямое влияние на формирование политической культуры и политического поведения личности, общества. Современные повсеместные инновационные политические, экономические, социокультурные реформы создают разрыв между традиционным медленно меняющимся мышлением личности, общества и новыми преобразованиями. Становление и дальнейшее развитие новых мировоззренческих ценностных систем, необходимых для жизнедеятельности общества, напрямую зависит от определенного образа жизни личности, общества, их бытовых архетипов и т.д. Процесс социализации, политологической, политической социализации способствует сохранить преемственность в формировании демократических ценностей, прав и свобод.

Таким образом, природным состоянием развития демократического общества/государства есть мировоззренческий плюрализм, который позволяет сохранить и приумножить социокультурные традиции жизнедеятельности общества. Задача государства, общества, личности создать необходимые условия для их развития. Мировоззренческий плюрализм имеет прямое воздействие на становление, укрепление и реализацию демократических принципов/ценностей развития общества. Это – свобода, равенство, справедливость, сотрудничество, разнообразие социокультурных интересов автономных субъектов, их состязательность, разнородность центров власти, парламентаризм, избирательная система, система сдерживания, противодействие монополиям, доступ к информации, методов и механизмов проявления интересов, альтернативность социокультурного, политического развития, взаимодействие на основе нормативно-правовых ценностей и др.

Список использованных источников

1. Лобазова О.Ф. Целостность личности в условиях мировоззренческого плюрализма // *Universum: Общественные науки: электронный научный журнал* 2015. № 6 (16). / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://7universum.com/ru/social/archive/item/2278>
2. Якубов З.Я. Религия, атеизм, экстремизм (К вопросу о формировании мировоззрения) // *Вестник Дагестанского государственного университета*. 2008. Вып. 3. С. 71-75.

УДК 61:796:616-036.83:061.2:614.253.4

Бобрик Ю. В.

МНОГОЛИКИЕ ПАРАДИГМЫ ЗДОРОВЬЯ – ВОССТАНОВИТЕЛЬНАЯ МЕДИЦИНА, МЕДИЦИНСКАЯ И ФИЗИЧЕСКАЯ РЕАБИЛИТАЦИЯ, ПРЕВЕНТИВНАЯ РЕАБИЛИТАЦИЯ И ВАЛЕОЛОГИЯ

Аннотация. Статья посвящена поиску путей устранения проблем, связанных с терминологическими дилеммами реабилитации в медицине и физическом воспитании. По мнению автора, одним из самых эффективных решений данной задачи является всесторонний диалог ведущих специалистов в данной научной области для утверждения и правовой детерминации основополагающей терминологии в восстановительной медицине, физической реабилитации.

Ключевые слова: терминологических дилеммы, физическая реабилитация.

Bobrik Yu.V.

THE MANY FACES OF PARADIGM OF HEALTH - PHYSICAL MEDICINE, MEDICAL AND PHYSICAL REHABILITATION, PREVENTIVE REHABILITATION AND VALUEOLOGY

Summary. The article is devoted to finding ways to address the problems associated with terminological dilemmas in rehabilitation medicine and physical education. According to the author, one of the most effective solution to this problem is a comprehensive dialogue leading experts in the field of science for approval and determination of basic legal terminology in physical medicine, physical rehabilitation.

Keywords: terminological dilemmas, physical rehabilitation.

Актуальность. В настоящее время в медицине разные научные школы используют одни и те же понятия в различном значении. Например, в здравоохранении термин «реабилитация» некоторыми специалистами используется как сугубо медицинская задача, а другими — как комплекс медицинских, психотерапевтических и социальных задач. И, наоборот, при использовании различных терминов ставятся тождественные задачи. Например, «восстановительное лечение» и «медицинская реабилитация». Колоссальная терминологическая неразбериха отмечается во всемирной сети Интернет, где авторы позволяют себе достаточно вольную интрапретацию вышеуказанных терминов. В результате множественности толкований терминов – восстановительная медицина, медицинская и физическая реабилитация, превентивная реабилитация и валеология специалистами, связанными с физической культурой и спортом, медицинской практикой возникает путаница, взаимонепонимание и нежелательные юридические прецеденты [1,7,8,10].

Цель и задачи исследования. Поэтому целью нашего исследования было поиск возможностей установление определённости в вышеприведённой терминологии и однозначности в её интерпретации.

Результаты исследования. Итак, термин реабилитация (франц. *rehabilitation* от лат. *re* вновь + *habilis* удобный, приспособленный) в энциклопедическом словаре имеет двоякое толкование: 1) в праве - восстановление в правах лица, которое привлекалось в качестве обвиняемого, или было признано виновным по приговору суда, или подвергалось административному взысканию, считается вынесение оправдательного приговора при пересмотре дела, постановление (определение) о прекращении уголовного дела за отсутствием события преступления, за отсутствием состава преступления или за недоказанностью участия в совершении преступления, а также постановление о прекращении дела об административном правонарушении. 2) В медицине – комплекс медицинских, педагогических, профессиональных мер, направленных на восстановление (или компенсацию) нарушенных функций организма и трудоспособности больных и инвалидов [7,14]. Таким образом, когда речь ведётся о медицинских мероприятиях связанных с восстановлением здоровья пациента необходимо говорить о медицинской реабилитации, а не просто о реабилитации для предупреждения разночтений. Комитет ВОЗ дал определение медицинской реабилитации — это активный процесс, целью которого является достижение полного восстановления нарушенных вследствие заболевания или травмы функций, либо, если это нереально — оптимальная реализация физического, психического и социального потенциала инвалида, наиболее адекватная интеграция его в обществе. Таким образом, медицинская реабилитация включает мероприятия по предотвращению инвалидности в период заболевания и помощь индивиду в достижении максимальной физической, психической, социальной, профессиональной и экономической полноценности, на которую он будет способен в рамках существующего заболевания. Поэтому, что касается термина превентивная физическая реабилитация (Г.Л. Апанасенко), под которым понимается возвращение индивида в «безопасную зону» здоровья, то он входит в диссонанс с общепризнанным в мире термином медицинской реабилитации, поскольку, у человека, который подвергается «реабилитационным» воздействиям, предложенным автором понятия, до этого не диагностировано заболевание и не было травмы, не нарушены какие-либо функции [2,8,10,11]. Хотя в общем идея о количественной оценке уровня здоровья и его коррекции с помощью средств физической культуры для первичной профилактики заболеваний является чрезвычайно актуальной, перспективной и активно изучалась и разрабатывается в рамках валеологии и санологии [3,4,8,10,12]. Валеология – это наука, которая изучает сущность, механизмы и проявления индивидуального здоровья, методы его диагностики и прогнозирования, а также коррекции путем оптимизации механизмов здоровья с целью повышения его уровня, улучшения качества жизни и социальной адаптации индивида [2,4,11].

Терминологическая путаница также имеет выраженные правовые и экономические последствия, которые будут возрастать в связи с усложнением финансовых и юридических отношений. Вышепредставленные термины входят в программы медицинского страхования, по которым врач должен проводить лечебные и реабилитационные мероприятия, а значит, несёт юридическую ответственность. Практикующие врачи, реабилитологи требуют чётко определить какие их мероприятия следует трактовать как «Медицинская помощь», «Лечение», «Медицинская

реабилитация» «Реабилитация» или «Восстановительное лечение», так как от этого зависит источник финансирования оказываемой ими медицинской услуги. Как отмечают исследователи этой проблемы внедрение понятия «медицинская реабилитация» без четкого определения его во взаимодействии с термином «лечение» выводит её за рамки статьи Конституции о финансировании терапии пациентов. Поэтому дискуссия по терминам «лечение» и «медицинская реабилитация» является не «схоластическим спором», а жизненно важным вопросом для больного: «Кто оплатит лечение?». В результате множественности толкований и законодательстве Российской Федерации (РФ) возникли парадоксальные явления, когда понятия, используемые в законодательстве, не поддаются однозначному прочтению. Например: Приказ ФМБА России от 20.02.2009 г. № 101 «О порядке санаторно-курортного и реабилитационно-восстановительного лечения в учреждениях санаторно-курортного профиля, подведомственных Федеральному медико-биологическому агентству» или Приказ Департамента здравоохранения г. Москвы от 06.08.2010 г. № 1235 «Об организации отделения восстановительного лечения и реабилитации в структуре Научно-исследовательского института неотложной детской хирургии и травматологии департамента здравоохранения города Москвы». Разнообразие терминологии приводит к непониманию предмета, а следовательно, возрастает возможность ошибочных действий. В РФ решение проблемы терминологического плюрализма нашли в создании законодательных актов: Приказ Минздрава РФ от № 297 (О враче восстановительной медицины); Федеральный закон а N 132-ФЗ (Об изменениях в некоторых законодательных актах РФ по вопросам реабилитации инвалидов). В Приказе одной из задач определяется: врач восстановительной медицины — на основе имеющихся методических рекомендаций и пособий для врачей разрабатывает индивидуальные программы оздоровления и реабилитации, предусматривающие комплексное применение преимущественно немедикаментозных методов, направленных на повышение функциональных резервов здоровья человека, восстановление его оптимальной работоспособности, а при наличии выявленных заболеваний — на скорейшее выздоровление, предупреждение рецидивов заболевания и восстановление трудоспособности пациентов. В Федеральном Законе даётся толкование понятия реабилитации: реабилитация инвалидов— система и процесс полного или частичного восстановления способностей инвалидов к бытовой, общественной и профессиональной деятельности. Реабилитация инвалидов направлена на устранение или возможно более полную компенсацию ограничений жизнедеятельности, вызванных нарушением здоровья со стойким расстройством функций организма, в целях социальной адаптации инвалидов, достижения ими материальной независимости и их интеграции в общество. Таким образом, реабилитация представляется как системный процесс в определённой ветви медицины — восстановительной медицине [1,9].

Физическая реабилитация (ФР) — это использование с лечебной и профилактической целью физических упражнений, массажа, природных и преформированных физических факторов в комплексном процессе восстановления здоровья и трудоспособности больных и инвалидов. ФР является неотъемлемой составляющей частью медицинской реабилитации и применяется во все её периоды и этапы. Физическую реабилитацию применяют в социальной и профессиональной реабилитации. Её основными составными средствами, в национальной традиционной интерпретации, являются: лечебная физическая культура и физиотерапия. Лечебная физкультура (ЛФК) - метод терапии, состоящий в применении физических упражнений, массажа и естественных факторов природы к больному человеку с лечебно-профилактическими целями [7,13]. Физиотерапия (от [др. греч.](#) φύσις — природа + θεραπεία — лечение) — специализированная область клинической медицины, изучающая физиологическое и лечебное действие природных и искусственно создаваемых физических факторов на организм человека [13]. При этом как в ЛФК, так и в физиотерапии постулируется применение естественных факторов природы, но определённо не дифференцируется в этом направлении круг профессиональных интересов врача физиотерапевта и врача ЛФК. Термины физическая терапия (англ. *physical therapy*) и физиотерапия в англоязычных литературных источниках являются синонимами. Свое эксклюзивное право на эти названия провозглашает Мировая конфедерация физической терапии (WCPT). Мировая конфедерация физической терапии признает, что название профессии и термины, употребляемые для описания профессиональной деятельности в более 100 странах-членах Конфедерации отличаются и, в основном, зависят от исторических особенностей развития профессии. Наиболее распространенными терминами являются физическая терапия или физиотерапия и физический терапевт или физиотерапевт. Конфедерация считает понимание двигательной деятельности человека основой знаний и умений физических терапевтов и провозглашает это утверждение базой для возможных редакций описания физической терапии. Существует соответствие между национальным толкованием термина физическая реабилитация и

интернациональным толкованием термина физическая терапия. Эти термины имеют очень близкую смысловую нагрузку. Ключевыми аспектами являются, во-первых, направление профессиональной деятельности на функциональное восстановление (реабилитацию) больных и инвалидов, и, во-вторых, применение одинаковых средств и методов воздействия, среди которых основными являются физические упражнения [1,6,7,9,13].

Выводы. Таким образом, в практике современной национальной реабилитологии существует понятийная неопределённость, которая крайне неблагоприятно влияет на развитие данной отрасли научных знаний. Основными путями устранения проблем, связанных с терминологическими дилеммами, по мнению автора, является всесторонний диалог ведущих специалистов в данной научной области для утверждения и правовой детерминации основополагающей терминологии в восстановительной медицине, физической реабилитации.

Список использованных источников

1. Александров В.В. Основы восстановительной медицины и физиотерапии / В.В.Александров, А.И.Алгазин // М.:ГЕОТАР-Мед., 2010. - 144 с.
2. Апанасенко Г.Л. Книга о здоровье. К.: Медкнига, 2007.-132 с.
3. Баевский Р.М. Реабилитационная медицина и принцип восстановления адаптационных возможностей организма / Р.М.Баевский, А.П.Берсенева, Й.Танк // Материалы X Междун.симп. «Эколого-физиологические проблемы адаптации».- М.: РУДН, 2001.- 676 с.
4. Булич Э.Г., Муравов И.В. Здоровье человека: Биологическая основа жизнедеятельности и двигательная активность в ее стимуляции - К.: Олимп. литература, 2003.-424 с.
5. Войтенко В.П. Здоровье здоровых. К.: Здоровье, 1991.-248 с.
- 6.Епифанов В.А. Восстановительная медицина / В.А. Епифанов— М: ГЭОТАР- Медиа, 2007.- 592с.
7. Епифанов В.А. Медицинская реабилитация Руководство для врачей. - М.: МЕДпресс-информ, 2005. — С.328.
8. Клапчук В.В. Превентивна фізична реабілітація і кількісна оцінка рівня соматичного здоров'я: погляд на проблему/ В.В. Клапчук // Спортивний вісник Придніпров'я. – 2008. – № 3-4. – с. 195-198.
9. Лейзерман В.Г. Восстановительная медицина: учебное пособие / В.Г. Лейзерман. М.: Феникс, 2008. - 276с.
10. Превентивна фізична реабілітація і кількісна оцінка рівня соматичного здоров'я: погляд на проблему. Дискусія // Спортивний вісник Придніпров'я. – 2009. – № 1. – с. 112-119.
11. Соколова Наталья Ивановна. Превентивная физическая реабилитация как стратегия профилактики хронических соматических заболеваний : дис... д-ра наук по физ. воспитанию и спорту: 24.00.03 / Национальный ун-т физической культуры и спорта Украины. — К., 2005. — 548 с.
12. Социальная гигиена и организация здравоохранения: Учеб. руководство / Под ред. Ю.П. Лисицына. – Казань, 2004. – 331 с.
13. Физическая реабилитация / под ред. Попова С.Н. Р.-н/Д.: Феникс, 2004,- 603с.
14. Энциклопедический словарь медицинских терминов. В 3-х томах / Главный редактор Б. В. Петровский. — Москва: Советская энциклопедия, 1982. — Т. 3. — С. 29. — 1424 с.

УДК 111.83

Гижка А.В.

ПОНЯТИЕ ИНФОРМАЦИИ, СОДЕРЖАТЕЛЬНОСТИ И СМЫСЛА: ЧТО ЛЕЖИТ В ОСНОВЕ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА?

Анализируется центральное понятие постиндустриального общества – информация. Отмечается его категориальная неразработанность, сводящая истолкование информации к его описанию в терминах повседневных представлений об информированности (сообщения, знания). Математическое представление информации связано, прежде всего, с определением количества информации, в то время как творческая и деятельностьная форма человеческого познания апеллирует к необходимому учету семантически насыщенных рядов контекстуальных значений. Общим моментом многих исследований является их сугубо теоретизирующий характер. Абстрактные же рассуждения работают не на прояснение темы, а формируют схоластический текстуальный массив.

В форме научного познания рождается теоретизирующая мифологизация, внутренне согласованная, но с непроясненными исходными понятиями и потому недействительная. И, таким образом, в предложенных суждениях об информации никакой информативности по существу нет. Неотработанные математическим представлением черты информации выражаются в ее имманентных качествах историчности, направленной связности, организованности и осознанности.

Ключевые слова: информация, информационность, смысл, содержательность, упорядоченность, организованность, осознанность, историчность, диалог, диалоговый доступ.

CONCEPT OF INFORMATION, INTENSIONALITY AND SENSE: WHAT FORMS THE BASIS OF INFORMATIONAL SOCIETY?

Basic concept of post-industrial society (information) is analyzed. Its categorical crudity, which narrows the information interpretation down to its description with the help of terms of daily informedness (statement, knowledge) perception, is shown. Mathematical information perception is connected (first and foremost) with information estimation, whereas in contrast constructive and pragmatist form of people's cognition appeals to the point of required consideration of semantically rich varieties of meanings. Joint moment of ample researches is its theorization. And abstract reasoning does not avail for clarification of subject, but form scholastic textual array. Form of scientific knowledge gives birth to theorizationalmythologization, which is inwardly concerted, but has unresolved undefined concept, that is why it is inefficient. Consequently, there is substantially no informational content, in offered judgements of information. Unproven with mathematical representation characteristics of information are shown in its immanent merits: historicity, directed connectedness, orderliness and mindfulness.

Keywords: information, informational content, sense, intensionality, sequence, orderliness, mindfulness, historicity, dialog, conversational access.

Цивилизованный мир Запада уже несколько десятилетий аттестует свой тип общественных отношений как информационный, видя в этом коренное расхождение с прежней, новоевропейской и модернистской формой капитализма. Информационный капитализм, по замыслу и проекту его идеологов, преодолевает недостатки и ограниченность эпохи модерна, дает простор развитию производительных сил, меняет условия функционирования общества на основе доступности информации, широкой демократии, политической гласности и знании. Информация и знание кладутся в основу общественного развития, а индустриализм с его дымящими заводами, плохой экологией, антагонизмом рабочих и собственников уступает место «обществу всеобщего благосостояния» со стремительно растущим средним классом, ВВП которого состоит на 60 % не из товаров, а из услуг.

У. Дайзард совершенно справедливо как характерную черту отмечает ключевой идеологический постулат апологетов буржуазного общества, актуализировавшийся в последние десятилетия: «Неотъемлемая часть американского технологического мифа – идея социального спасения через усовершенствование коммуникаций» [1, с. 351]. Архаизированная протестантская мифология спасения, безусловно, мифологизирует и целеполагание исторического развития, смещая его в неопределенную область упований, путаных заверений и беспочвенных надежд. Интересен в этом отношении диапазон исторических идентификаций западно-атлантической цивилизации. У. Дайзард приводит такую подборку разноплановых дефиниций: «постбуржуазное общество» (Дж. Лихтхайм), «посткапиталистическое» (Р. Дарнедорф), «постмодернистское» (Г. Этциони), «постцивилизационное» (К. Боулинг), «постэкономическое» (Г. кан), «постпротестантское» (С. Алстром), «постисторическое» (Р. Сейденберг), «постнефтяное» (Р. Барнет) [там же, с. 344]. В этом мнимоплюралистическом методологизме и упования, и надежды, и путаница представлены в полной мере. Смысловой упор приведенных определений, тем не менее, существует и выражен в признании центральной роли развития информационно-коммуникационной среды. Технологии, по замыслу идеологов, снимают социальные противоречия и выводят общество в состояние прорыва в будущее. Антагонизм собственников и трудящихся расплывается в идее «социального партнерства» и акционерном участии в прибыли предприятия. В конечном счете, разного рода социальные напряжения переносятся в страны третьего мира, чье отставание от «золотого миллиарда» постоянно растет. Так происходит обобщение положения раннего Маркса о нищающем пролетариате при общем росте благосостояния: теперь эти субъекты – пролетариат и собственник – относятся не к отдельным индивидам, а к различным странам.

Таким образом, для понимания процессов современного состояния дел особое значение приобретает не только информированность как таковая, но и умение анализировать и находить логику

доминирующего развития, прослеживая ее развертывание как в прошлое, в историческую ретроспективу, так и в проектное будущее. Один из значимых аспектов ее выделения состоит в блокировании субъективных предпочтений, если они не получают фактически-процессуального подтверждения, и в умении не выдавать желаемое за реально происходящее – как это происходит с идеологами различного вида пост-дефиниций.

Удивительно, как при единогласии относительно ведущей роли информационных трансформаций остается обойденным вопрос о раскрытии природы самого знания и информационных отношений в их принципиальном категориальном значении. Такое положение не случайно, и не является простым недосмотром или непониманием. Оно свидетельствует об усиленном вуалировании кризисных явлений современной западной цивилизации и последовательное непродумывание основного категориального элемента является необходимой целевой установкой. Если в эпоху классического мышления (прямой интенции) познание двигалось к раскрытию предмета, то в последующий, нынешний период, социо-историческое познание выстраивает тщательно продуманную обходную дорогу, ведущую прочь от опасных и чреватых разоблачением сторон действительности.

Для общества растущей отчужденности с его малоразмерными субъектами нет необходимости вносить в содержание понятий информации и знания дополнительные соображения и раскрывать их подлинную суть. Действительный прорыв в будущее для капитализма невозможен по причине его системных ограничений, равно невозможно и истинностное исследование законов собственного функционирования – они неизбежно выведут на проблему смены форм отношений собственности, власти, социальных целей и общей парадигмы развития.

Не только западные авторы полагают информационный фактор исключительным по своей значимости. Так, И.С. Машурян пишет: «Мы считаем, что в основе развития общества лежит информация, а точнее способность человека производить, усваивать, преобразовывать и передавать информацию» [5]. Это примерно то же, что утверждать о роли в жизни общества физических взаимодействий, которые являются еще более первоначальными, нежели информация. Иными словами, автор применяет чрезмерно абстрагирующую методологию, которая верна только в очень формальном и отвлеченном значении.

Эти абстрагирующие аспекты социально-гуманитарного исследования являются просто камнем преткновения для многих обществоведов. Они образуют череду совершенно непроходимых понятийных рифов, к которым исследователя влечет с какой-то фатальной силой. Вот характерный пример.

В своем автореферате М.П. Родина во Введении к диссертации отмечает, что «...прогресс общественного развития смещается с освоения сырья и энергоресурсов на освоение информационных потоков. Информационная индустрия становится главным источником доходов и одним из главных условий развития общества. Она определяет характер использования, степень обработки и полезной отдачи материальных ресурсов» [7]. Однако вовсе не информиндустрия определяет полезную отдачу чего бы то ни было. В условиях капитализма вектор приложения сил следует за максимизацией прибыли и приращения капитала. Информативность сопровождает это движение, облагораживая его, рядя в одежды общественной заботы и мнимого бескорыстия. Утверждение М.П. Родиной ставит чисто абстрактный элемент системы на место ее конкретики, придавая самооценку инструменту. Кроме того, пресловутый «источник дохода», достигаемый, фактически, без труда, имеет строго виртуальный характер и вне реальной экономики финансовые пузыри по прошествии времени всегда сдуваются. Что касается информпотоков, то из них как таковых нельзя построить дом, создать материальные условия жизни. Однако автор не ставит под сомнение ни правомерность такого «развития общества» - в чем оно выражено?, ни магически меняющееся направление «прогресса», умудряющегося «сместиться» в бесплотную область создания благ вне трудовых затрат.

Общим моментом многих исследований является их сугубо теоретизирующий характер, плохо пересекающийся с текущей практикой повседневной реальности. Абстрактные рассуждения работают не на прояснение темы, а формируют схоластический текстуальный массив. В форме научного познания рождается теоретизирующая мифологизация, внутренне согласованная, но с непроясненными исходными понятиями и потому недействительная. Ее невозможно положить в основу практической программы действий. И, таким образом, в предложенных суждениях об информации никакой информативности по существу нет.

Безусловно, в контексте действительно существенного значения феномена информации и технологий в настоящее время требуется привлечь внимание к содержательной проработке исходного поля категориальных значений. Помимо познавательного интереса здесь реализуется и насущная общественная потребность в действительном развитии, а не его имитации.

Разработка проблемы. Информация в социальной коллективности, в условиях общественного становления – суть представление реальности в знаковой форме. Но сама эта форма семантически избыточна и включает также неинформативное содержание, которое может быть имитацией сообщения, т.е. ложью, выдумкой, бессодержательным шумом, непроявленным посланием, суждением с неопределенным контекстом и т.д.

Нельзя взять информацию из фантазий, субъективной оценки, вымысла, лжи и проч. Об этих вещах можно сообщить сведения, описывающие их в собственной среде. Т.е. информативно будет увидеть фантазию как фантазию, а не в виде описания некоего реального события. Таким образом, существенной характеристикой информации является адекватность или изоморфизм представления. С другой стороны, описанное качество обозначает истинность. Так информация соотносится с истиной.

С другой стороны, информационность архаических обществ, связанная с устной передачей религиозно-мифологических установлений и политико-экономических данностей в модусе их императивного принятия также функционирует в изоморфном виде, обладает приписываемым качеством истинности. Такое состояние информативности является истинноподобным, чья легитимность в условиях ограниченной общественной практики определяется целиком и полностью неявным и непрописанным социальным соглашением.

Обобщенно, информация выражает меру упорядоченности, проявляющейся в связи элементов системы, единичного и множественного, особенного и всеобщего, отдельного и единого, текста и контекста. Данная упорядоченность не подразумевает исключительно статическую равновесность и количественную неизменность, но включает моменты организации и направленной связности содержания. Организованность здесь выступает выражением регулярной изменчивости во времени, и если она обращается в ноль, что происходит в статичной системе, то ее организованность в случае природных систем также становится нулевой. Система является в этом случае пространственно упорядоченной, но не организованной. Элементы системы могут быть как природными объектами, так и социальными событиями/процессами, а также обладать текстовой определенностью. Социальные феномены, включая осознанность, обладают историчностью и при достижении необходимой ступени организации, закрепляющей соответствующий уровень информации, последняя остается в информационно значимом состоянии, несмотря на отсутствие последующей регулярной изменчивости во времени.

В мире человеческого, (само)познающего бытия существенным становится уже не столько собственно передача каких-то сведений – это характерно в большей степени для процесса пропедевтики и достижения общей образованности, сколько инициирование состояний понимания/осознания, не фиксируемых в полной мере информативно. Причем, инициация состояния осознания происходит при необходимых встречных усилиях познающего субъекта, навязана она быть не может. Осознание – свободный выбор индивида. Информированность подводит к осознанию, но не детерминирует дальнейшее продвижение к большим смыслам и содержательности, к иному углу зрения, который был бы принят как должное расширение разумного отношения к действительности.

Здесь характерно отмечаемое различие основного понимания природы информации, приписывание ей либо онтологических качеств, либо считающих ее удобным методологическим приемом.

М.И. Сетров приводит «разящий аргумент»: «никто еще не видел ни как субстанцию, ни как свойство эту загадочную информацию... Везде мы обнаруживаем лишь взаимодействие материальных веществ, наделенных энергией и нигде не обнаруживаем того, что обычно называем информацией. Почему? Да потому, что ее не существует в природе, как не существует флюидов, флогистона, эфира и т.д.» (цит по [8]). А.В. Соколов, принимая эту позицию как правдоподобную, тем не менее, резонно задает вопрос, остающейся у него без ответа: «Нет таких реалий, относительно которых можно было бы сказать: вот это информация, а не сообщение, не сигнал, не знание, не отражение, не структура и т. п. Информация в "чистом" виде - чистейшая абстракция. Но, вопреки очевидности, подавляющее большинство ученых, инженеров, просто носителей современного языка говорят и думают так, как будто бы информацию можно реально создать, получить, передать, сохранить. Именно "онтологическое" понимание информации оказалось господствующим. Почему?» [там же]. Ответ лежит в плоскости выделенного нами качества осознанности как высшей степени организованности, находящегося за пределами собственно информирования. Оно связано с состоянием понимания отдельным индивидом, которое информированностью может быть не сообщено, а инициировано благодаря встречным усилиям самого субъекта познания, начавшего этап самопознания. Причем, вероятность успешности этой инициации остается неизвестной. Можно только, пожалуй, утверждать

обоснованность связи повышения ее вероятности и продолжением усилий к углубленному поиску истинностного контекста анализируемого высказывания.

Можно также видеть софистический прием в аргументации Сетрова, нацеленный на достижение не истинности, а убедительности. Действительно, он сознательно приводит ряд концептуальных научных фикций, когда-то выступавших гипотетическими объяснительными схемами, а потом утративших эту роль. Соответственно, их фиктивность бросает тень недоверия и на понятие информации. Между тем, стоит иначе сформулировать вопрос о существовании, как станет понятной его смысловая глубина: существует ли интеграл в природе? Или некая формула? Или, скажем, доброта? Явно эти предметы в природе не существуют и, тем не менее, они есть вполне объективно. Каждый из указанных предметов существует в своем пространстве сущностных определений: математические объекты - в системе соответствующей аксиоматики, доброта – в социально-историческом измерении. В пространстве же природной данности, в ощущениях и восприятиях, они только *присутствуют* и мы, как существа, обладающие соответствующими размерностями бытийствования, их узнаем, понимаем и руководствуемся. Они, таким образом, реальны, хотя и не существуют как природные объекты.

Таким образом, мере упорядоченности как понятию имманентны сущностные черты историчности, направленной связности, организованности и осознанности. Все это, в свою очередь, обладает качеством *временения*. Ее внешнее проявление, связанное с локальными процессами передачи и переработки информации в форме сигналов, имеет пространственную природу, и в силу этого неустранимо-абстрактно.

При этом для природных процессов и объектов она совпадает с самими взаимодействиями и не отличается от собственно материального процесса, поскольку все они включены в более общую совокупность взаимосвязанных уровней и форм движения. Это согласованное материальное единство выражено в наличии физических разноуровневых законов движения, свидетельствующих об искомой информативности природных объектов. Физические законы представляют человеческий способ описания бесконечной природы путем концептуально-математизированного вписывания инородной реальности природного космоса в мир человеческого присутствия.

Существующие системы с информационной точки зрения могут быть типизированы как элементарно упорядоченные и сложно упорядоченные, или организованные. Первые являются природными, вторые – социально-историческими. Разновидностью вторых служит ситуация личностного самопознания, в которых сложная упорядоченность достигает уровня осознанности. В свою очередь, осознанность также имеет свои градации. Она может расти и универсализироваться, усложняться либо свертываться по степени своей сложности, убывать, ограничиваться. По-видимому, равновесие в состоянии промежуточной осознанности, не достигшей полного просветления, весьма неустойчиво и легко скатывается к успокаивающей и безальтернативной простоте взглядов.

Основой представления природной формы связи является абстрагирующая структура пространственно-временного типа, образующая базис не только познавательных описаний и трактовок, но и самой природной реальности. Пространство и время есть условие и мышления, и материального движения и взаимодействия. Иными словами, в этих категориях выражен способ адекватного выговаривания и включения в человеческий мир бесконечной действительности, так что точка сопряжения онтологически различных миров – материального и идеального – принадлежит им обоим. Логические формы движения мысли и формы материального движения тел в их предельной и принципиально неустранимой степени абстракции взаимно обусловлены: человек начинает мыслить в простейшей абстрактной форме, относя ее содержательность к внешнему миру, и, соответственно, его практическая деятельность трактуется в рациональных модусах мысли, что делает ее узнаваемой, понятной и принятой.

Информация, отвлеченно толкуемая как некий ресурс, набор сведений или знание, с помощью которых происходит управление общественными процессами, не может лежать в основе представлений о действительно новом, информационном, типе общества. Если мы ничего не говорим о качестве и характерных особенностях информации, ее содержательности и направленности, а берем во внимание лишь ее собственно сигнально-кодированную сторону, выражающую абстрактное сообщение, то никакой прогресс в телекоммуникационных формах связи, многократно ускоряющий процессы передачи и переработки информации, не выводит нас за пределы модернистской парадигмы развития.

Если же такой вывод постулируется, то он подразумевает подмену исторического бытия технологическим, и сумма технологий выступает утверждаемой основой общественного прогресса. Именно так все и обстоит: сумма технологий действительно водружается в трудах социологов на место

ключевой причины и основы радикальных социальных изменений. Вследствие весьма незатейливо произведенной подмены историцизм бытия(историческое) неизбежно выхолащивается, что ведет к периодически постулируемому очередному «концу истории». В сфере технологий истории нет, остается линейная хронологичность обыденных измерений времени.

Варианты математических моделей информации как меры сложности или вероятности выбора, как отрицание энтропии и проч. описаны А.Н. Колмогоровым [3], предложившего, наряду с существующими комбинаторным и вероятностным подходами, свой, алгоритмический, к определению количества информации. Но он хорошо понимает ограниченность толкований информации в ракурсе исключительно количественной и формальной определенности, не связанной со смысловыми характеристиками текста. Колмогоров отмечает важность неформализованных текстов: «...более широкая проблема оценки количества информации, с которыми имеет дело творческая человеческая деятельность, имеет очень большое значение» [там же, с.2]. И далее он выражает сомнение по поводу ограничения понимания информации ее количественными характеристиками: «Но какой реальный смысл имеет, например, говорить о «количестве информации», содержащейся в тексте «Войны и мира»?» [там же].

Вопрос Колмогорова звучит как риторический, ведь пересчитать информационную емкость «Войны и мира» невозможно не просто по причине большого объема текста, но вследствие ее принципиальной неопределенности. Самый интересный аспект, относится уже не собственно к информации как тривиальной конечной совокупности управляющих сигналов или набору сведений, а к потенциально неограниченной содержательно-семантической глубине сложных текстов, являющимися открытыми системами диалогового доступа. Тексты такого рода способны вовлекать читающего в состояние диалоговой постигаемости, раскрывающей дальнюю перспективность смысловой содержательности, относящейся равно как к самому тексту, так и к читающему.

Вопрос относительно понятия информации, таким образом, из плоскости количественной и прагматической закономерно переходит к ее качеству и сущностным чертам, которые на данном этапе пока не получили четкое математическое оформление. Мы, тем не менее, можем указать эти упущенные черты: историчность, направленная связность, организованность и осознанность. В конечном счете, текст диалогового доступа вне осознанности, т.е. его претворению, своего рода *трансгрессии*, в осмысленную практику конкретного действия, оказывается нераспредмеченным. Он может быть понят неполно, т.е. отвлеченно и только информационно, как однозначно передаваемые формальные сведения, выписанные в предметной наглядности, но его подлинная истинность, т.е. нацеленность на экспликацию взаимосвязанного ряда смыслов, остается скрытой и неузнанной. В подведении к истинностному пределу и заключается диалоговый доступ текста, который требуется предположить и испытать на возможную перспективность. Это прерогатива сложных и открытых текстов, имеющих социально-историческую значимость и человекомерность.

Множественность текстуальных смыслов, не выражаемых в конечной совокупности передаваемых сигналов, определяется историчностью эпохи, ее культурным типом и осуществляется в состоянии диалога информационно-семантической среды и индивида. Множественная сложность смыслов, образующая содержательность текста, изоморфна сложности самого индивида, это равновеликие и взаимно отображающиеся величины.

Действительное исследование сущности и структуры информационного общества подразумевает добросовестное изучение феномена информации во всем объеме ее значений, от сигнальных структур до осознанных практик. Если же такого общества в реальности нет, но присутствует его некорректный и небрежно исполненный муляж, то, разумеется, нам достаточно повседневных представлений об информативности для создания очередного мифа о волшебной преобразующей роли телекоммуникационных технологий.

Список использованных источников

1. Дайзард У. Наступление информационного века // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 343 – 356.
2. Иванов В. Понятие информации. Информативное взаимодействие / http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1&Image_file_name=PDF/psling_2008_1_
3. Колмогоров А.Н. Три подхода к определению понятия «количество информации» / А.Н. Колмогоров / Новое в жизни, науки и техники. Сер. «Математика, кибернетика». - № 1, 1991. – С. 24-29 // <http://www.biometrika.tomsk.ru/kolmogorov/3podhoda.pdf>

4. Марков Ю.Г. Функциональный подход в современном научном познании / Ю.Г. Марков. – Новосибирск: Наука, 1982.
5. Машурян И. С. Информатизация как основополагающий фактор развития общества [Текст] / И. С. Машурян // Молодой ученый. — 2012. — №8. — С. 270-273./<http://www.moluch.ru/archive/43/5256/>
6. Негодаев И.А. На путях к информационному обществу / И.А. Негодаев. – Ростов-на-Дону, 1999. – 392 с.
7. Родина М.П. Информационные основы политического процесса. – Автореф. насоиск. уч. степени д. полит. н. по спец. 23.00.03. 1998 г. /<http://cheloveknauka.com/informatsionnye-osnovy-politicheskogo-protssesa>
8. Соколов А.В. Общая теория социальной коммуникации. Раздел Концепции информации в современной науке / http://polbu.ru/sokolov_communi/ch36_i.html

Громова Е. Б.

ПОНИМАНИЕ СТУДЕНТАМИ ФЕНОМЕНА ВОПРОСА КАК ИНСТРУМЕНТА В РАБОТЕ ЖУРНАЛИСТА

(Фрагмент диссертации "Журналистский вопрос как культурологический и философский текст" на примере программ российских телевизионных каналов.)

This article points out some aspects of development of student's understanding the phenomena of journalist question and it's role in the professional activity. It consists of the patterns of questions and the analysis of composition of questions, which are able to awake the informative, original, true and interesting answers.

Проблема: Умеют ли журналисты, и, тем более, студенты - журналисты задавать вопросы? Хотят ли журналисты задавать вопросы? Осмеливаются ли журналисты задавать вопросы? Понятно, что вопрос, заданный публично, например, на пресс-конференции, - это не только смысловой посыл с ожиданием ответа героя события и его сторонников, но еще и всеми наблюдаемый портрет журналиста, во многом отражающий позицию и характер редакции. «Задай вопрос, чтобы я тебя увидел», - так можно перефразировать известное выражение. Может, в этом, в большей степени, объяснение частого молчания журналистов на пресс-конференциях? Вопросы в ситуации публичности становятся уделом либо «самых буйных», либо ангажированных, и уж, гораздо реже, самых профессиональных журналистов. Существует ли матрица правильного вопроса?

Цель исследования: поиск наиболее эффективных матриц для формулирования журналистских вопросов, способствующих получению полной и оригинальной информации. Развитие у студентов-будущих журналистов отношения к самому феномену вопроса как главному «орудию» профессиональной деятельности.

Автор полагает, что есть некоторые лингвистические "опоры", "матрицы", которые помогут студенту-будущему журналисту строить и ставить вопросы, позволяющие рассчитывать на ответ, интересный аудитории. Таким "костылем" может быть сама композиция журналистского вопроса. Вопросы можно разделить на несколько видов, и если эти «паттерны», «матрицы», будут существовать в голове у студентов, то их профессиональное становление и продвижение пойдет быстрее.

Автор считает, что, существует по меньшей мере 6 композиционных видов вопросов, способных настроить интервьюируемого на желание отвечать:

1. Вопрос исключительного качества. Когда журналист не теряет времени на выяснения деталей и просит интервьюируемого определить самое яркое, умное, правильное, интересное, выдающееся и т. д. Напр.: «*Какое событие прошедшего года в большей степени, чем другие, определило конфликт, о котором мы говорим?*»). Построенный таким образом вопрос заставляет героя «напрячься» и построить свою логическую и аналитическую цепочку аргументации. А потом еще и обосновать свой ответ. Он обязан объяснить, почему событие, о котором корреспондент и гость говорят, было столь важным. Т.е. это тот самый случай, когда отделаться от журналиста значительно труднее, чем если последний будет медленно, шаг за шагом подбираться к выяснению обстоятельств, определивших интересующий его конфликт. Кроме того, у журналиста остается шанс получить дополнительную информацию о событиях, которые были не столь влиятельными, как-то, о котором

упомянул герой интервью. Такой вопрос можно сравнить с планом «сверху», снятым с квадрокоптера, когда на несколько порядков возрастает обзорность происходящего, меняется сама картина события, и, соответственно, ее восприятие.

2. Вопрос моделирования ситуации. Журналист вовлекает героя в ролевую игру. Т.е. разыгрывается карта «поведения в нетипичных обстоятельствах» («Случись вам вернуться в годы Вашей молодости, вы бы остались здесь работать?»)

3. Вопрос: просьба о комментарии. Журналист кратко приводит описание, тезис, пример ситуации, факт, цитату и т. д. и просит героя это прокомментировать. Но, несмотря на кажущуюся простоту, просьба о комментарии, при условии хорошо подготовленного повода для комментария, может быть потенциально перспективной для получения новой и обширной информации. К этому же виду отнесем и вопрос-просьбу, даже самый простой, например: «Расскажите, пожалуйста, о себе». Иногда это гораздо более продуктивно, чем пускаться в долгие выяснения обстоятельств жизни человека, которого журналист в первый раз видит. Например, характерный пример вопроса к Министру культуры*: «Директора театров шепотом говорят о переходе на полную самокупаемость, которая приведет, на их взгляд, к гибели репертуарного театра. Вы можете это прокомментировать?» Или: «Как Вы к этому относитесь?» Или: «Былое и думы Герцена – основа для головкружительно сериала, но его в юбилейный год писателя никто не снял. Зато порадовали очередным сериалом про олигарха. Как такое может быть?» * Либо: «Ваша позиция в спорах о едином учебнике истории? Как следует понимать эту идею вообще?» *

4. Вопрос выбора. Журналист ставит героя перед выбором. («Что было Вам легче: слушать всю эту ложь и молчать или высказать свое мнение и стать изгоем в этом коллективе?») Герой должен сделать выбор, либо выдать собственную тактику поведения в непростой ситуации. Или «Что стоит за новыми, шокировавшими публику назначениями – принципиальная, системная политика, либо каждый раз кадровые решения диктовались субъективными обстоятельствами?» * Либо: «О переименовании улиц, названных в честь убийц - революционеров говорят лет двадцать без результата ... Это принципиальное невнимание власти к общественному мнению или просто не доходят руки?» *

5. Аналитический вопрос: «В связи с инфляцией рубля, смогут ли среднеобеспеченные люди позволить себе отпуск через полгода?» Интервьюируемый может пуститься «во все тяжкие» и показать, на что он способен в своих рассуждениях и прогнозах, журналист будет следить за его логикой, эрудицией и получать массу побочной информации. Либо, например: «Возможно ли возрождение детского и юношеского кино?» или «Стало ли фактом политики Ваше представление о значении культуры в нашем государстве, ведь со дня назначения Вас на пост министра прошло уже полгода?» * Или: «Не надо ли нам несколько политизировать историю? Чтобы не быть беззащитными перед агрессивностью новых исторических мифов?» *

6. «Дурацкий вопрос» (парадоксальный) бывает невероятно эффективен. Будит фантазию интервьюируемого (если, разумеется, не загоняет его в тупик, откуда журналист обязан помочь ему выйти, т.е. быть готовым перефразировать этот вопрос)

Вопрос к даме - эстрадной «звезде»: «Когда за одним столом соберутся все ваши любовники, они найдут общую тему для разговора?» В зависимости от степени раскрепощенности «звезды» нас ожидают яркие истории и т. д.

Или: «По какому-то стечению обстоятельств писатели в нашей стране оказались «приписаны» к Министерству связи, но почему не к Минтранс? Ведь они ездят на поездах и летают на самолетах...?» * Как ни странно, «дурацкие» или парадоксальные вопросы обнаруживают не только наблюдательность журналиста и его чувство юмора, но и желание героя (когда он наделен тем же) на них отвечать.

Впрочем, вопрос может и не звучать как вопрос. Он может быть репликой. Но факт, отраженный в реплике, должен быть достаточно ярким, чтобы заставить героя воспринять ее как вопрос и ответить на него, хотя его впрямую и не ставили. Например: «К 200-летию войны 1812 года отечественный кинематограф не обрадовал зрителя ни одной стоящей исторической лентой, за исключением кинохалтуры о поручике Ржевском...» * Подразумевается, что собеседник - должностное лицо, либо режиссер, историк, тут же выскажет свое мнение. Или: «В 2014 году не мешало бы присвоить нескольким улицам имена забытых героев Первой мировой войны, а по сути, Первой Отечественной...» *

Отдельный предмет анализа текста вопроса: это анализ его на предмет существования штампов, «затертых слов», общих фраз, общих мест. В момент обучения важно «привить» студенту – будущему журналисту иммунитет к штампам, отношение к вопросу как к очень креативному и, едва ли не

главному инструменту своей работы. Во время практических занятий мы часто просим студентов проанализировать вопросы, которые ставят читатели друг другу на сайте “Quora”. Это не только интересно в плане тематического охвата, сопоставления менталитетов различных культур и взглядов специалистов из многих отраслей. Но этот сайт – прекрасная возможность научиться задавать нешаблонные вопросы “Quora”- это ориентация на вопросы, которые «среднестатистическому» уму просто не приходят в голову. Это хороший пример, как спрашивать не для того, чтобы получить ответ, который ты ждешь и многие тоже знают. А для того, чтобы раскрыть человека и событие с неожиданной стороны. Это – вопросы, «видящие» парадоксы в существовании привычных вещей. Напр. «Why do ideas come to me so easily when I am taking the show», или «What are the most famous computer password in history?» (00000000 – код допуска к ядерной кнопке), «What can I learn now in just 10 minutes that could be useful for the rest of my life?»

Для укрепления «иммунитета» к штампам и шаблонам, мы используем «журналистско-человеческий» разговорник, где бесцветные иностранные слова и канцелярская лексика, бессмысленные и заезженные слова заменены сочными словами из родного языка. Нечто подобное автор встречала однажды на тренингах киевской консалтинговой группы «Ведмідь –консалтинг». Отдельная часть практического занятия – работа с «импровизационным» компонентом, объяснение того, как «вывязывается» ткань беседы из уже полученных ответов интервьюируемого и домашних заготовок журналиста. Т.е. анализ тех самых «рэперных» точек, намеков, напоминаний, которые потенциально готовы, при условии дальнейшего «толчка» со стороны журналиста, дать нам новую информацию. Продуктивен также и сравнительный анализ постановки вопросов из практики прокуроров, судей, журналистов, учителей и head-hunter(ов). Студенты получают понимание того, что, хотя, вопрос – инструмент и для многих других профессий, журналист все же обязан поставить самый креативный, яркий, эмоциональный, и, по возможности, короткий вопрос. Чрезмерная многословность и неуместная молчаливость журналиста могут быть одинаково вредными для раскрытия психологического портрета героя. Мы говорим также об интонации звучащей с экрана фразы и отличии этой интонации от той, что заложена, например, в печатном вопросе. Не менее интересный тренинг –это вплетение в вопрос общеизвестной, мысли- например, скороговорки, однако при использовании еще и второй ее части, о которой мало кто помнит. Особенно это уместно, когда речь идет о вопросах морали и ориентации в них героя. Например:

Говорят, что «бедность – не порок», но ведь никто не оканчивает эту поговорку, как она когда-то была в оригинале – «а гораздо хуже». Как Вы сами относитесь к бедным?

Или: «Говорят: «В здоровом теле – здоровый дух. И забывают добавить последнюю часть поговорки – «редкая удача»(т.е.здоровый дух – Е.Г.) Какие понятия и ситуации из абсолютно позитивных превратились в Вашем восприятии в негативные именно благодаря деталям?

Мы также учим студентов не задавать вопросы, на которые ответы могут быть найдены самостоятельно, до встречи с героем. Более того, такая подготовка к интервью – их святая обязанность. Например вопрос к министру культуры России В. Мединскому: *«Есть ли у Министерства рычаги влияния на программы о культуре, которые показывает наше ТВ»* можно считать по крайней мере вопросом ленивого журналиста, потому что об отношениях Министерства и ТВ можно было бы узнать заранее. Но это вопросы скорее уже профессиональной этики, не имеющие отношения к основной теме статьи о композиционной матрице профессионального вопроса.

В общем, мы полагаем, что привычку задавать понятные собеседнику яркие вопросы можно и нужно закладывать на стадии обучения технике интервью. Практика показывает, что совсем скоро после таких тренингов – практикумов студенты «корректируют» сами себя, не позволяя себе самим спросить героя о чем-то малоинтересном да, к тому же, сделать это штампованным, бесцветным языком.

Список использованных источников

1. (Авт.) Часть вопросов, используемых в статье, взята из интервью: Ю. Поляков и Л. Колпаков: Владимир Мединский: «Культура – один из главных ресурсов России». Беседа с министром культуры России. Столетие Информационно- аналитическое издание Фонда исторической перспективы. Интернет-газета http://www.stoletie.ru/obschestvo/vladimir_medinskij_kultura__glavnyj_resurs_rossii_969.htm

ЭСТЕТИКА И ПОЭТИКА АБСУРДА В ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОМ КИНЕМАТОГРАФЕ НАЧАЛА XXI ВЕКА

Данная работа – комплексное рассмотрение вопросов, связанных с существованием абсурда как сложного жанрово-эстетического феномена и глубинной субстанции многих разнородных явлений в современном экспериментальном кино.

С опорой на философию абсурда, литературную практику драмы абсурда и особенности функционирования деструктивной эстетики в экранной культуре проанализированы отечественные и зарубежные артхаусные киноленты начала XXI века, выполненные в стилистике абсурда, имеющие черты абсурдности в поэтике и символике: «Пыль» / “Dust” (2005) Сергея Лобана, «Неуместный человек» / норв. “Den brysomme mannen” (2006) Йенса Лиена; «Неверно» / “Wrong” (2012) Квентина Дюпье; «Корпорация “Святые моторы”» / “Holy Motors” (2012) Леоса Каракса. Лаконичный и точный анализ кинотекстов дает возможность увидеть, как деконструкция затрагивает все уровни художественной организации произведения и абсурдистская составляющая в их содержании, драматургии, изобразительно-выразительном решении проявляет сущностные качества героев и внешнего мира и, в конечном итоге, множественность смыслов и мысль автора-режиссера.

AESTHETICS AND POETICS OF THE ABSURD IN THE EXPERIMENTAL CINEMA OF THE EARLY TWENTY-FIRST CENTURY

This paper is a comprehensive review of issues related to the absurd as a complex genre and aesthetic phenomenon and inner essence of many diverse phenomena in contemporary experimental cinema. The study includes the analysis of the following Russian and foreign art-house films shot in the early twenty-first century: «Pyl’» / “The Dust” (2005) by Sergei Loban, “The Bothersome Man” / norwegian “Den brysomme mannen” (2006) by Jens Lien; “Wrong” (2012) by Quentin Duyp; “Holy Motors” (2012) by Leos Carax. Their poetics and symbolism have distinctive absurdist features, and the analysis of these motion pictures draws on the philosophy of the absurd, literary practice and features of the functioning of destructive aesthetics in screen culture. The laconic and accurate analysis of film texts makes it possible to see how deconstruction affects all levels of artistic universe. The absurdist element in their content, dramatic, visual, and expressive arrangement manifests the essential qualities of the characters and the external world and, ultimately, the multiplicity of meanings and the director’s conception.

Эпоха постмодерна создала новые формы человеческого мышления, для которых восприятие окружающего мира стало совершенно другим. Духовный нигилизм нового времени с характерным для него отсутствием дидактичности и поиском неких скрытых смыслов распространил во все сферы жизни и искусства эстетику и логику абсурда.

Сегодня неизбежный вопрос: какие явления кинематографа объемлет термин «абсурд» – требует суммы ответов. Существует необходимость обобщить разнородные наблюдения о том, как в этом явлении сближаются философия, литература и «движущиеся картинки»; необходимо различать понятия «элементы абсурда в кинематографе», кинематограф абсурда (абсурдное кино) и экранизация литературных пьес современного театра абсурда.

Термин «театр абсурда» впервые сформулировал театральный критик и литературовед Мартин Эсслин в 1962 году в книге «Театр абсурда» («The Theatre of the Absurd»). Неоднократно предпринимались попытки переопределить его как «анти-театр», «новый театр», «театр парадокса» – но главное в том, что и Мартин Эсслин, и Эммануэль Жакар, и другие исследователи говорили об одном и том же новом междискурсивном и межкультурном феномене.

Драма абсурда как одно из «всеохватных» явлений художественного творчества и как особая форма мышления попадает в поле зрения кинематографистов в середине XX века. Вторая половина XX века – время «массовых» экранизаций произведений в жанре драмы абсурда. Экранизация абсурдистских драм становится настолько популярной, что только пьеса «В ожидании Годо» насчитывает пять киноверсий.

Материалом для режиссерской адаптации становятся не только известные пьесы – снимаются фильмы и по оригинальным сценариям: новелла «Тоби Даммит» (1968) Федерико Феллини, «И карлики начинают с малого» (1970) Вернера Херцга, «Институт Бенжамена или этот сон люди зовут

человеческой жизнью» (1995) Тимоти и Стивена Куэй, «Кухонные байки» (2003) Бента Хаммера, «Абсурдистан» (2008) Файта Хельмера, «Танец Дэли» (2012) Ивана Вырыпаева и др.

Тенденции к появлению на рубеже XX-XXI века большого числа фильмов, пронизанных настроениями абсурда, возникают потому, что проблемы эстетического осмысления бытия приобретают особое трагедийное звучание – именно в переходные моменты жизни личность оказывается под «сапогом» истории. Мировоззрение абсурда своей активизацией подтверждает неспособность традиционных воззрений «расшифровать» мир с позиции непреложных законов. Прежние духовные ценности и нравственные ориентиры зачастую распадаются, а новые еще не сформированы. Жизнь и культура пребывают в пограничном состоянии.

Высокие награды и факт включения в программы именитых кинофестивалей кинокартин абсурда говорят об их «программном» характере для нашего времени. Режиссерами подобных кинолент являются, как правило, представители зарубежного авангарда и отечественного андеграунда, лидеры новой драмы, успешные театральные драматурги, электронные музыканты, ди-джеи и клипмейкеры.

Кинематографическая драма абсурда – эстетическо-философское направление в кинематографе, восходящее к эстетике и поэтике современного театра абсурда. Поэтому специфика абсурдных кинолент артхауса, снятых по оригинальным режиссерским сценариям, в данной работе выявляется на основе некоторых ключевых художественных приемов и миромоделирующих признаков литературной драмы абсурда:

- сложность жанровой идентификации и чрезвычайная зрелищность;
- пренебрежение драматическими канонами;
- переосмысление роли языка и возрастание роли невербальной коммуникации;
- специфический комизм (гротеск, пародия и трагестия как способы заполнения пустоты).

1. Сложность жанровой идентификации. С момента своего появления в литературной драме абсурда объединились и смешались элементы различных драматических жанров. Здесь господствовали «трагикомедия», трагифарс, псевдодрама, комическая мелодрама. Почти единодушно драматурги-абсурдисты твердили, что комическое – это трагическое, а трагедия – смехотворное действо. Ж. Жене замечал: «Я считаю, что трагедия – действие, которое можно описать так: взрыв смеха, прерываемый рыданиями, которые возвращают нас к источнику всякого смеха – к мысли о смерти» [5].

Кинотексты абсурда, даже самые нарративные, также лишены какой-либо каноничности: «Хочешь – смотри как версию «Лисистраты», хочешь – как love-story, хочешь – гротескную комедию, – пишет об одном из таких фильмов на «Кинопоиске» пользователь с ником Demon-X [3].

Андрей Плахов уподобляет киноленту «Корпорация “Святые моторы”» Леоса Каракса «барочной экстатической поэме» и некоторым лентам сюрреалиста Жана Кокто. Манола Даргис называет этот же фильм «сном о фильмах, который воспринимается как фильм о снах», склеенный «из множества других кинолент» [9].

Дискуссия вокруг жанровой идентификации «Пыли» Павла Лобана зачастую сводится к вопросам о фантастической драме, комедии или триллере. Журналист С. Ростоцкий пишет: «Ощущение от просмотра в высшей степени странное. Как будто бы братья Дарденн ни с того ни с сего решили с помощью цифровой видеокамеры экранизировать что-то из черновиков Филиппа К. Дика. Вполне дарденновское видение “простых людей”, не имеющее аналогов в современном киноконтексте, переплетается с элементами параноидального триллера, ни разу не споткнувшись на деталях» [10]. Хотя даже по определению «параноидальный триллер» не может стать жанром фильма, так как в «Пыли» не присутствует никакой остросюжетности.

Серьезный кинокритик Антон Долин усматривает в фильме «Пыль» комедийные черты: «Итог поразителен: “Пыль” – первый по-настоящему смешной постсоветский фильм. Наверное, потому, что хорошей жанровой комедии в стране, которая всем населением дружно смотрит по ТВ Петросяна, просто не может быть» [4].

Из приведенных примеров видно, что жанровая принадлежность экспериментальных кинотекстов в духе абсурда никогда не может быть определена однозначно. Синтетичность искусства кино расширяет границы жаровой дифференциации от литературы к экранному творчеству и порождает нескончаемые дискуссии.

2. Пренебрежение драматическими канонами (исключение драматического конфликта и разрушение событийной канвы произведения).

Из пьес абсурдистов уходит ядро традиционной драмы – драматический конфликт. В мире, где отсутствует иерархия ценностей – нравственных, религиозных, политических – столкновение невозможно. Поэтому фабула таких произведений – это игра со словами и поиск, а не драматическое

действие. Содержательный уровень выражается в особом типе «экзистирования» персонажа: непрерывном пребывании внутри мира-эксперимента, вечной роли внутри мира-театра. Например, героиня «Счастливых дней» Сэмюэла Бэкетта Винни привязана к одной-единственной точке в пространстве: в первом акте она в земле по пояс, во втором – видна лишь голова. Но погружаясь в землю-могилу, обманутая видимостью свободы, Винни ничего не замечает, роется в сумочке, оглядывается по сторонам, без умолку болтает, и это позволяет ей продолжать свой обреченный и жалкий путь вопреки очевидному концу.

Режиссеры-абсурдисты ставят своих героев в экспериментальные обстоятельства и выясняют, как меняется их характер. Леос Каракс подвергает героя «Святых моторов», измученного смертельным одиночеством и пустотой жизни, непрекращающимся превращениям, переодеваниям, гриму, и после пятого «акта» жизни дает небольшой «антракт». Сюжет его кинокартины схож с известным литературным сюжетом об экзистирующем человеке в мире абсурда: неведомое существо перемещается из жизни в жизнь. Обретает форму то женщины, то юноши, то умирающего старика. Оно может оказаться нищим или сказочным богачом, плутом или достойным семьянином.

Структура разворачивания сюжета в фильме «Пыль» подобна тому, что мы встречаем в антиутопии Е. Замятина «Мы», где жизнь главного героя меняется после того, как он влюбляется. Тогда у него появляется желание проникнуть за Зеленую стену, понять мироздание, пойти против воли Единого государства. В силу полной чистоты и непорочности героя абсурдной киноленты «им легко манипулировать и производить над ним всяческие опыты» [9]. В фильме жизнь Леши меняется, когда он видит образ своего идеального тела и реальное тело неожиданно отказывается существовать внутри объективирующего дискурса.

Алеша идет на тренировку в спортивный клуб, но там понимает, что получить свое прекрасное тело совсем не так просто, как увидеть его в экспериментальном зеркале. Мир культуристов представлен как нечто, лишенное смысла: перед ним люди, для которых абсолютен «прелат» тела над духом, пухнувшая гора мышц – вся их жизнь. Карикатурность этого мира подчеркнута в образе паренька, который каждый день ходит «качаться», но при этом остается хилой конституции. И куда бы Леша ни пошел – везде сплошное невезение. И девушка-психиатр его не любит, и парни из ночного клуба высмеивают его увлечение (сборка самолетов из бумажных деталей), его квартиру, бабушку, а бабушка совсем изменяется, попав в секту. Происходит простая констатация факта: все эти люди существуют одновременно, а жизнь или смерть (неважно) одного персонажа совершенно не зависит от другого. Логические связи когда-то структурировали мир как целое, а теперь они распались.

Отношения к телу / с телом определяют поведение героев кинематографа абсурда, соединяют подробности и события в единое повествование. Воронежский киновед С. Н. Пензин в статье «Личность не пыль» утверждает, что образ главного героя навеян отечественной классической литературой, гоголевским Акакием Акакиевичем, для которого все счастье жизни сфокусировалось в обновлении внешности. Пензин советует молодежи пораньше задуматься о смысле существования [8]. А у кого из героев фильма «Пыль» есть этот смысл? Неужели прекрасное тело – это характеристика личности?

Подобная проблематика звучит и в фильмах Квентина Дюпье и Леоса Каракса, где режиссеры нарочито демонстрируют потерю «смысла тела». В «Неверно» франко-мексиканский садовник воскресает через пять минут после скоростной кончины, а беременность Эммы и ее убийство на глазах у подросткового сына протекают стремительней любой ускоренной съемки. У Каракса в «Корпорации «Святые моторы»» герой может трагически погибнуть на глазах у толпы, а затем также неожиданно встать и поспешить на следующую «встречу», где убьет самого себя.

Таким образом, следуя понятию театра абсурда, человек в абсурдном кино понимается как «пыль», как вечная абстракция. Он не способен в этом пространстве отыскать точку опоры. Его деятельность в рамках нелепого мира утрачивает всякий смысл (как значение, так и направленность действий).

3. Переосмысление роли языка и возрастание роли невербальной коммуникации. Один из коренных принципов драмы абсурда – ничего не выражающий, не отражающий язык, смысл которого невозможно понять. «Язык умирает, превращаясь в голые штампы, парализуя мышление [7]. Текст, составленный из нестыкующихся лексических, стилистических, смысловых элементов, оставляет впечатление лишнего конфликта существования лирического «я».

Разговоры у Квентина Дюпье в «Неверно» подчиняются всеобщей инерции потери смысла: трансформируются и игнорируются коммуникативные зоны, беседы больше напоминают псевдообщение. Разговаривая с соседом, Дольф Спрингер всегда находится на слишком далеком от собеседника расстоянии, зато для общения с героем в двух шагах от себя пользуется телефоном; с

девушкой-оператором из доставки пиццы обсуждает не пиццу, а смысл логотипа; в дождливом офисе никто кроме Дольфа не слышит телефонных звонков; штаб-квартира детектива находится в аптеке (Century Discount Pharmacy). Но, как ни странно, собачьи экскременты наделены собственными воспоминаниями! Лингвостилистическим кредо фильма становятся слова Виктора: «Как-будто кто-то другой говорит через меня!». Человек замещается конструкцией из концептов – долго бывших в обращении и совершенно износившихся языковых клише.

У Йенса Лиена («Неуместный человек») даже катастрофа не является поводом к эмоциональному речевому высказыванию. Когда Андреас нечаянно отрезает во время рабочего дня пальцы на руке, никто из сослуживцев-роботов не заинтересовывается его здоровьем и судьбой, наоборот, на следующее утро коллеги не здороваются с ним – он нарушил размеренный темп стерильной жизни. На еженедельных корпоративных ужинах обсуждаются диваны и интерьеры, причем идейно-семантическое наполнение утрачивает даже цвет – признак реального мира: Андреас и его соседка по трапезе Анна Брит долго не могут определить окраску стены – коралл или лазурь.

До абсолютного абсурда доведена коммуникация в «Святых моторах». В восьмом превращении герой предстаёт в образе глубокого старика месье Вогана. Он лежит при смерти в номере отеля, рядом с ним – молодая дама, его племянница. Разговор с племянницей полон нежности и мудрости. После последнего вздоха старика Оскар и девушка благодарят друг друга за прекрасно сыгранные роли и расходятся, так как у каждого дальше запланированы другие «встречи», «нет времени». Когда в финале фильма водители «Святых моторов» уходят из гаража, лимузины, мигая фарами, обмениваются репликами по поводу прошедшего дня.

Одной из ярчайших черт драмы абсурда является невозможность героев понять друг друга. Еще один пример такого «диалога», иллюстрирующего пустую коммуникацию, случается, когда Леша из «Пыли» приходит на предварительный осмотр к врачу. У него на лице очки с огромными линзами. А его спрашивают: «У вас зрение хорошее? – Нормальное, – отвечает Алеша, – Минус шесть». Собеседники обменялись словами, но не обменялись смыслами.

Таких примеров много, на принципе «бесконтактности» и «псевдообщения» построена большая часть диалогов кинотекстов абсурда.

Русский режиссер Сергей Лобан абсолютизирует жест, заменяет вербальное особым видом сурдоперевода – жестовым пением³. В финале его киноленты актер А. Знаменский резкими, рубящими воздух жестами исполняет песню Виктора Цоя «Перемен», выражая концентрацию мысли автора-режиссера и подытоживая «распадание» героя на протоны и нейтроны. Превращение жертвы в героя, чья воля к красоте и силе оказывается сильнее смерти, выглядит поначалу нелепо, затем – жалко, потом – комично, наконец – на пике комического стёба с переодеванием Алёши в женское платье, дабы спастись от слезки фээсбэшников, – трагично. Эта смена регистров происходит по нарастающей, пока не выльется – уже в титрах – в чеканные слова знаменитой песни: «Красное солнце сгорает дотла. [...] Перемен требуют наши сердца. [...]».

4. Способом заполнения пустоты пространства в таких кинолентах становится смех, который раздаётся в фильме С. Лобана «Пыль» с первых кадров. Фильм обильно сдобрен телевизионными вставками из реальных выступлений Евгения Петросяна по ОРТ. В этих фрагментах, активно жестикулируя, «юморист» произносит максимально бессмысленные фразы: «под Кремлем нашли город, там живут барабашки с колобушками», «трубы хранятся в сейфе КГБ», «ты мой мужчина – я сексуальная машина». Звучит смех: искусственный зрительский, «приклеенный» при монтаже и смех героев фильма: бабушки и соседей, которые приходят к ней в гости.

Создается впечатление, что герои фильма смеются не потому, что им действительно весело, а потому что при виде бесконечного Петросяна в телевизионном экране у них в сознании срабатывает условный рефлекс «нужно смеяться». Происходит приращение смысла до тех пор, пока от него не остается только форма – громкий безобразный звук, который бессмысленно и беспощадно раздаётся в пустом пространстве, многократно усиливаясь эхом.

Таким образом, все освобождены от необходимости «понимать» слова, коммуникация происходит на уровне жестов. Петросян улыбается, гримасничает – значит смешно, а смех в этой системе является пустым знаком.

В своей работе «Смех» (1900 г.) Анри Бергсон определяет «способы производства комического». Он рассматривает комическое в совокупности с человеческим вообще, называет

³ **Жестовое пение** – это попытка ритмически и образно, жестами передать смысл и образ песни. Обычно это могут делать люди, имеющие остаточный слух, они попадают точно в текст и поют вместе с фонограммой.

человека умеющим смеяться животным. Одним из главных признаков комического Бергсон считает нечувствительность: «Равнодушие — его [смеха — *Е. Г.*] естественная среда. [...] отойдите в сторону, взгляните на жизнь как безучастный зритель: многие драмы превратятся в комедию. [...] Опасность для общества [...] заключается теперь в том, что каждый из нас [...] может довериться автоматизму приобретенных привычек» [1, с. 11–12].

Другие приемы комического, характерные для кинематографа абсурда, участвующие в создании образов произведения – гротеск, травестия и пародия. Ироническому снижению подвергаются кинематографические образы, клише и даже ценности самого искусства кино.

У Квентина Дюпье в «Неверно» мы встречаем гротескные образы «экранных» женщин: руководителя, с дружелюбной улыбкой, увольняющей Дольфа; нимфоманку Эмму, сошедшую со страниц гламурных журналов. Даже встреча в лесу с мистическим и многократно клонированным мастером Чангом – автором книг о телепатической коммуникации с собакой “*My Life, My Dog, My Strength*” – не что иное как шаблонная для любого триллера встреча с таинственным незнакомцем. Мастер Чанг в итоге оказывается сентиментальным богачом, похищающим питомцев у хозяев с единственной целью посмотреть трогательный «хэппи-энд» – сцену «воссоединения».

В «Корпорации “Святые моторы”» пятая пародия – на «Таксиста» Скорсезе, причем движение усталого одинокого человека по улицам большого города воссоздается на всех уровнях кинотекста – даже колористически. В шестом эксперименте Оскар играет роль Алекса, убивающего Тео. Затем происходит превращение убитого человека в себя самого – явная реминисценция к смене обликов и тел из «Профессии Репортер» Антониони. Но Оскара тоже убивают, и травестийные «романтические двойники» Вильямы Вильсоны лежат бок о бок на холодном полу.

В «Неуместном человеке» Лиена мы узнаем практически всех героев, знакомых по антиутопической литературе: многомиллионные шеренги счастливых коллег Андреаса, женщин, говорящих только «да», поцелуи и совокупления без любви. Великолепна по пародийному напластованию сцена самоубийства Андреаса: металлический голос оглашает «Пункт назначения»; окровавленный и изодранный – герой голливудского ужастика – Андреас все равно не может умереть; поезд расплющивает его тело трижды, и то ли как «восставший мертвец», то ли телесно деформированный обитатель Сайлент Хилла, возвращается в ненавистный Абсурдистан к вековечным обязанностям. В мегаполисе техногенного рая есть машиноподобная жизнь – но нет смерти. Есть старики – нет детей. Есть река – но она никогда не течет; вода стоит. Есть календарное время, день и ночь, но нет луны и солнца. Именно о таком машинном мире пишет В.В. Вейдле: «Современный человек проклиная царство машин, но разве не он их создал и не он принес им в жертву лучшее свое достояние? Только в опустошенной душе и мог утвердиться мир, бездушный, переполненный бездушными вещами [2, с. 22].

Прогресс, урбанизация, постепенное «тасование» ценностей, преобразование социальных институтов, их роли в социуме и функций привели к «наиндивидуальному» ощущению одиночества в этом мире и разочарованию в невозможности по-настоящему побыть в роли какого-либо еще человека. Кинематограф абсурда помогает это в какой-то степени почувствовать.

В абсурдистском кинематографе, представляющем собой значимый срез постмодернистской клипмейковой реальности, продолжающем традиции экзистенциализма и сюрреализма, абсурд становится не только содержанием, но и художественной формой кинотекста: персонажи говорят мимо друг друга и их некоммуникабельность превращается в разрыв художественных связей внутри драматургического текста, деконструкция затрагивает все уровни художественной организации произведения.

Через абсурд художественный режиссеры говорят о бессмысленности окружающего реального течения жизни. Этот феномен вооружает кинодраматургию новой техникой, приемами и средствами, вносит в кинематограф новые темы и новых героев.

Список использованных источников

1. Бергсон А. Смех/Предисл. и примеч. И.С. Вдовина. — М.: Искусство, 1992. — 127 с. ISBN 5-210-02205-6.
2. Вейдле В.В. Разложение искусства // «Путь». Париж, 1934. № 42. С. 22–37.
3. Demon-X. Рецензия на фильм Файта Хельмера «Абсурдистан» // Сайт «Кинопоиск»: <http://www.kinopoisk.ru/film/313923/>
4. Долин А. Святой источник заразы // Газета. 13.07.2005.
5. Жене Ж. Поэтика ДРАМЫ. Наукова бібліотека України. <http://www.info-library.com.ua/libs/stattya/832-poetika-drami.html>.
6. Камю А. Миф о Сизифе / [Пер. с фр.В. Великовского, Н. Немчиновой]. – СПб: Азбука-классика, 2001. – 251 с. ISBN 5-352-00004-4.

7. Некрасова Л.М. Театр абсурда // Мировая художественная культура. XX век. Кино, театр, музыка. Баженова Л.М., Некрасова Л.М. и др. – СПб.: Питер, 2009. – 432 с. ISBN 978-5-91180-718-4.
8. Пензин С.Н. Личность не пыль // Сайт, освещающий работу корифея кино- и медиаобразования в России С.Н. Пензина [www. stalpenzin.ru](http://www.stalpenzin.ru). <http://www.stalpenzin.ru/do/licnost---neryl-sergej-loban/>
9. Плахов А. Про пылинку мироздания. Фильм-эксперимент «Пыль» // Коммерсант Weekend 08.07.2005.
10. Ростоцкий С.Ф. «Пыль» в глаза // Время новостей. № 105. 16.06.2005.
11. Теория литературы. Т.IV. Литературный процесс / под. ред. Ю.Б. Борева. М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2001. – 624 с. ISBN
12. Hoberman J. Holy Motors, Batman – Or Are You Dr. Strange!? | Movie Journal by J. Hoberman | ARTINFO.com; <http://blogs.artinfo.com/moviejournal/2012/10/16/holy-motors-batman-or-are-you-dr-strange/>.

Данакари Л. Р.

II. КАНТ И ЕГО РЕВОЛЮЦИЯ В ГНОСЕОЛОГИИ

***Аннотация.** Как возможно само познание? Каковы его условия и происхождение? Прежде чем приступить к решению основной проблемы, охарактеризовать наше познание и определить область, на которую оно распространяется, Кант задает себе эти вопросы.*

Познание - есть познавание эмпирически данного через априорные способности трансцендентального субъекта, и как познавание оно есть всегда получение нового знания о явлениях. Творческий акт - есть акт творения новых представлений. Так он проявляет себя как акт познания. Поэтому, согласно «Критике чистого разума» он не может быть творческим актом, как творением чего-то нового в процессе познания, а есть действие априорных знаний рассудка по отношению к чувственному многообразию посредством которых мы только и можем воспринимать предметы, данные нам в опыте. В основании этой возможности лежит трансцендентально-синтетическое единство апперцепции. Прежде всего, Кант приходит к выводу, что раскрытие понятий не дает настоящего познания, ибо не расширяет знаний, не добавляет к известному новых сведений.

Согласно Канту, всеобщность знаний не может быть выведена из опыта и не присутствует в опыте «если какое-нибудь суждение мыслится как строго всеобщее, т.е. так, что не допускается возможность исключения, то оно не выведено из опыта, а есть, безусловно, априорное суждение». Но любое знание нам может быть дано лишь посредством суждений, которые, в свою очередь, являются логическими формами рассудка. Следовательно, априорная всеобщность знаний является действием самого рассудка, о чем и указывает нам опыт.

Канта в отличие от своих предшественников поставил себе задачу создать научную, теоретически и практически доказуемую, теорию познания. Кант считает, что есть два пути к созданию научной теории познания. Первый заключается в том, чтобы сопоставлять предметы природы с нашими идеями и представлениями, принимая за эталон предметы природы; а второй – в том, чтобы при таком сопоставлении эталоном считать наши идеи и представления.

Прежде чем начать познавать, необходимо исследовать инструмент познания, сознание человека и его возможности –таков исходный принцип философии Канта.

Познание, по Канту, проходит три ступени. Первой, начальной, среди них ступенью познания является чувственное созерцание. Второй, ступенью нашего познания является рациональное познание. Третьим, наивысшим уровнем познания, по Канту, является познание чистого разума.

Процесс познания можно представить следующим образом: вещи в себе воздействуют на чувственность человека и вызывают многообразие ощущений, которое упорядочивается с помощью априорных (доопытных) форм созерцания (пространства и времени).

В эпоху Канта развитие науки дало серьезные основания заняться вопросом о том, существует или не существует непосредственное (интуитивное) познание, а также определить отношение этого знания к чувственности, рассудку и, соответственно, разуму. Он не отрицает, что интуитивное познание возможно. Однако, по мнению философа, оно доступно человеку не как непосредственное интуитивное созерцание ума, не как интеллектуальная интуиция, а только как интуиция чувственная.

Суть науки, суть человеческого познания, по Канту, заключается в том, что человек не тащится на поводу у природы. Например, в математике, человек изобретает и строит геометрические фигуры, причем он делает это соответственно некоторой необходимости, согласно определенным принципам. В естествознании дело обстоит, согласно Канту, аналогичным образом. Естествоиспытатель ставит эксперимент, опыты, производит расчеты и, значит, заставляет природу отвечать на свои вопросы. Иными словами революционную переменную, которая должна произойти в философии, в метафизике, Кант видит в том, чтобы раскрыть творческий, конструктивный характер человеческого познания, человеческого мышления, деятельности человеческого разума. Речь идет об осмыслении исторического факта: наука не рождается вместе с природой, даже если это наука о природе. Наука - конструктивное и творческое создание человеческого ума.

KANT AND HIS REVOLUTION IN EPISTEMOLOGY

Abstract. *How is knowledge itself possible? What are its conditions and origin? Kant asks himself these questions before starting to address the underlying problem and characterize our knowledge to and define the area to which it applies.*

Knowledge is the cognition of empirically given by the transcendental subject's a priori abilities, and being cognition it always gets new knowledge about the phenomena. The creative act is an act of new ideas creation. So it manifests itself as an act of cognition. Therefore, according to the "Critique of Pure Reason," it cannot be a creative act, as the creation of something new in the process of learning, it is an action of mental a priori knowledge in relation to the sensory manifold through which we can only perceive objects given to us in our experience. At the base of this possibility there is the transcendental synthetic unity of apperception. First of all, Kant concludes that the disclosure of concepts does not give this knowledge, for it does not expand our knowledge, it does not add new information to the familiar facts.

According to Kant, the universality of knowledge cannot be derived from the experience and is present in the experience of "if any judgment is conceived as strictly universal, i.e., so that there may be the possibility of an exception, it is not derived from experience, but it is certainly a judgmenta priori". But any knowledge may be given to us only by the judgments, which, in their turn, are the logical forms of understanding. Consequently, a priori universality of knowledge is an act of the intellect itself that is pointed to us by our experience.

Kant, in contrast to his predecessors set the task to himself to create a theory of knowledge which was scientific, and theoretically and practically demonstrable. Kant believes that there are two ways to create a scientific theory of knowledge. The first one is to compare objects of nature with our ideas and concepts, taking natural objects as the standard; and the second one is that is such a comparison our ideas and views are considered to be the benchmark.

Before you begin to learn, you must examine the instrument of knowledge, human consciousness and his possibilities - this is the original principle of the philosophy of Kant.

Cognition, according to Kant, passes through three stages. The first stage which is the primary one among them is the level of cognition of sensuous intuition. The second stage of our knowledge is the rational knowledge. The third one which is the highest level of knowledge, according to Kant, is the knowledge of pure reason.

The process of knowledge is as follows: the things in themselves affect the human sensitivity and cause the diversity of experiences, which is ordered by means of priori (before experienced) forms of intuition (space and time).

In the era of Kant the science development gave serious reason to address the issue of whether or not there is a direct (intuitive) knowledge, as well as to determine the relation of this knowledge to sensuality, reason and accordingly mind. He does not deny that intuitive knowledge is possible. However, according to the philosopher's view, it is possible for a man, not as a direct intuitive contemplation of the mind, not as an intellectual intuition, but only as sensuous intuition.

The essence of science, the essence of human knowledge, according to Kant, is that people are not dragged in the wake of nature. For example, in mathematics, a person invents and constructs geometric figures, and he makes it in relation to some necessity, respectively, according to certain principles. In the natural sciences this is the case, according to Kant, in the same way. A naturalist conducts an experiment, experiments, performs calculations, and thus makes the nature to answer his questions. In other words Kant sees the revolutionary change that has to happen in philosophy, metaphysics in the fact that to unlock the creative, constructive nature of human cognition, human thinking, activities of the human mind. It is about the

historical fact understanding that science is not born with nature, even if it is the science of nature. Science is a constructive and creative human mind creation.

Вставшие перед Кантом проблемы познания были порождены новыми подходами к изучению природы, характерными для экспериментально-математического естествознания Нового времени.

Он пришёл к необходимости дать свой ответ на актуальные в то время проблемы философских знаний. Такой проблемой, по его мнению, была, прежде всего, теория познания. Свои собственные взгляды он решил изложить в виде критического рассмотрения взглядов на познание своих предшественников.

Канта в отличие от своих предшественников поставил себе задачу создать научную, теоретически и практически доказуемую, теорию познания. «Метод познания должен быть научным в противоположность «естественному» методу, которым здоровый человеческий рассудок владеет сам по себе. Научный метод не преследует ни догматических (Вольф), ни скептических (Юм) целей...» [8, с. 8].

Свою гносеологию философ развивает в работе «Критика чистого разума». Прежде чем приступить к решению основной проблемы, охарактеризовать наше познание и определить область, на которую оно распространяется, Кант задает себе вопрос о том, как возможно само познание, каковы его условия и происхождение. Этому вопроса вся предшествовавшая философия не касалась и, поскольку она не была скептической, довольствовалась простой и ни на чем не основанной уверенностью, что предметы нами познаваемы. Кант называет ее догматической, в противоположность своей, которую он сам характеризует как философию критицизма.

Кант считает, что есть два пути к созданию научной теории познания. Первый заключается в том, чтобы сопоставлять предметы природы с нашими идеями и представлениями, принимая за эталон предметы природы; а второй – в том, чтобы при таком сопоставлении эталоном считать наши идеи и представления. «Доныне полагали, - пишет он, - что всё наше познание должно соответствовать предметам ... Быть может, стоит поэтому попытаться, не выполним ли мы задачу метафизики лучше, если предположим, что предметы должны соответствовать нашему познанию».

Прежде чем начать познавать, необходимо исследовать инструмент познания, сознание человека и его возможности – таков исходный принцип философии Канта.

Сознание человека, утверждает философ, воспринимает только «феномен» явлений и предметов, но для сознания навсегда остается недоступным «ноумен».

«Понятие ноумена, т.е. вещи, которую следует мыслить не как предмет чувств, а как вещь в себе, не включает в себе никакого противоречия, так как о чувственности нельзя утверждать, она единственно возможный способ созерцания. Далее, это понятие необходимо для того, чтобы не распространять чувственных созерцаний на сферу вещей в себе, следовательно, чтобы ограничить объективную значимость чувственного познания (ведь все остальное, на что не распространяется чувственное созерцание, называется ноуменами именно для того, чтобы показать, что область чувственного познания простирается не на все, что мыслится рассудком). Но, в конце концов, все же возможность таких ноуменов усмотреть нельзя и вне сферы явлений все остается для нас пустым, иными словами, мы имеем рассудок, проблематически простирающийся далее сферы явлений, но у нас нет такого созерцания, и мы даже не можем составить себе понятие о таком возможном созерцании, благодаря которому предметы могли бы быть даны нам вне сферы чувственности, а рассудок можно было бы ассерторически за ее пределами. ... Следовательно, понятие ноумена есть только демаркационное понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности и потому имеющее только негативное применение. Однако оно не вымышлено произвольно, а связано с ограничением чувственности, хотя и не может установить ничего положительного вне сферы ее» [5, т. 3, с. 309-310].

Познание, по Канту, проходит три ступени. Первой, начальной, среди них ступенью познания является чувственное созерцание. Его возможности и содержание обусловлены, с одной стороны, спецификой органов чувств, а с другой стороны - присущими чувствам априорным (до опытных) форм созерцания.

Априорными, не взятыми из опыта, формами чувственного созерцания, по Канту, является Пространство и Время. Восприятия пространства и времени, по Канту, не приобретается человеком из своего опыта, а даны ему до всякого опыта. Сознание только пользуется уже наличными априорными формами созерцания для того, чтобы по этим, априорным, признакам упорядочивать наше восприятия чувствами окружающей действительности и группировать их одно после одного, благодаря априорности времени, или одно рядом с другим, благодаря априорности пространства. Именно благодаря априорно присущим нам формам чувственного созерцания у нас есть возможность самого

чувственного созерцания, - возможен чувственное познание. Таким образом, в своем проявлении Пространство и Время являются продуктом активности сознания.

Второй, ступенью нашего познания является рациональное познание. Оно выше чувственного созерцания и качественно отличается от него. На уровне предыдущего, чувственного созерцания, человек имеет дело с чувствами, благодаря которым в сознании человека образуются представления, другими словами, - конкретно-чувственные образы предметов и явлений. А рациональное познание совершается не при помощи чувств, а уже с помощью рассудка, который начинает оперировать конкретно-чувственными образами вне зависимости от наличествующего в данный момент чувственного восприятия предметов и явлений. Благодаря деятельности рассудка в сознании человека образуются понятия. Понятия, по Канту, содержат в себе не представления об окружающей действительности, а знания сущности предметов и явлений. Вот что обо всем этом пишет великий философ: «Наше знание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления (восприимчивость к впечатлениям), а второй - способность познавать через эти представления предмет (спонтанность понятий). Посредством первой способности предмет нам дается, а посредством второй он мыслится в отношении к представлениям (как одно лишь определение души). Следовательно, созерцания и понятия суть начала всякого нашего познания, так что ни понятия без соответствующего им некоторым образом созерцания, ни созерцания без понятий не могут дать знание... Наша природа такова, что созерцания могут быть только чувственными, то есть содержать в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Способность же мыслить предмет чувственного созерцания есть только у рассудка. Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы. Поэтому в одинаковой мере необходимо делать чувственными (то есть присоединять к ним в созерцании) предмет, а свои созерцания постигать рассудком (то есть подводить их под понятия). Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из их соединения может возникнуть знание. Однако это не дает нам права смешивать долю участия каждого из них; есть основания тщательно обособлять и отличать одну от другой» [1, т. 3, с.154-155].

Каким же образом рассудок из накопленных чувственным созерцанием представлений «добывает» знание сущности предметов и явлений? Кант считает, что это совершается благодаря врожденным особенностям рассудка. Эти врожденные особенности он назвал априорными для рассудка. Последние, по мысли философа, не приобретаются человеком из опыта или путем обучения, а заложены в рассудке априорно. Эти априорно врожденные человеческому рассудку элементы Кант назвал категориями чистого рассудка, другими словами - всеобщими и необходимыми категориями научного мышления. По мнению Канта, таких двенадцать категорий, которые объединяются между собой в четыре группы: категории количества (единичного, всеобщего и особенного), категории Качества (наличия, отсутствия и ограничения), категории отношения (субстанции/акциденции, причины/следствия, взаимодействия) и категорий модальности (возможность/невозможность, существования/несуществования, необходимость или случайность).

Если говорить на уровне чувственного созерцания, то категории чистого рассудка, по Канту, «обнаруживают» в наших чувственных представлениях те или иные признаки, определенным образом «сортируют» эти признаки и уже по априорным критериям «связывают» между собой наши представления и понятия. В результате этого становится возможным наше логическое (рассудочное) мышление. Если бы этих априорных категорий чистого рассудка у нас не было, то не было бы и логического, рассудочного, мышления, не было бы и никакого познания.

Кантовские категории чистого разума сыграли большую роль в развитии и философской мысли, и интеллектуальной культуры вообще. Сам Кант уже определил основную группу категорий философского мышления, указал на диалектическое противоречие/взаимозависимость этих категорий внутри каждой из их четырех групп.

Третьим, наивысшим уровнем познания, по Канту, является познание чистого разума. На этом уровне человек пытается познать то, что никаким образом не доступно познанию ни путем чувственного созерцания, ни средствами чистого рассудка (путем рассуждения, логического мышления). Это истины самого высшего, абсолютного порядка. К ним Кант относит психологические идеи чистого разума, космологические идеи чистого разума, теологические идеи чистого разума. Совокупность всех этих идей Кант называет антиномиями чистого разума. Он доказывает, что с одинаковыми основаниями наш рассудок может доказывать, что у человека есть душа, и что этой души у человека нет; что душа человека смертна и что она бессмертна; что материя делима до бесконечности

и что деления материи до бесконечности нет; что Космос имеет начало и конец, ограничен в пространстве и что Космос бесконечен в пространстве и времени; что в материальном мире господствует необходимость, и что в мире господствует случайность; что Бог существует, и что Бог не существует. Кант считал, что в области проблем чистого разума не может быть доказательных и для всех убедительных решений.

Процесс познания можно представить следующим образом: вещи в себе воздействуют на чувственность человека и вызывают многообразие ощущений, которое упорядочивается с помощью априорных (доопытных) форм созерцания (пространства и времени). «Нам даны вещи как вне нас находящиеся предметы наших чувств, но о том, каковы они сами по себе, мы не знаем, а знаем только их явления, т.е. представления, которые они в нас производят, действуя на наши чувства» [4, т.4, с.105].

Рассудок (спонтанная деятельность) выполняет функцию подведения многообразного чувственного опыта под единство понятия (перевод ощущений и восприятий в общезначимый и объективный опыт с помощью мышления). Разум дает рассудку цель, движущий стимул, направление деятельности. Разум восходит к идее Бога, желая постичь абсолютное начало всех явлений вообще.

Канту не нужен Бог, чтобы объяснять явления природы, но, когда речь заходит о поведении человека, тут идея высшего существа может быть весьма полезной. Вера в Бога необходима, поскольку без нее невозможно примирить требования нравственного сознания с фактами зла, царящего в человеческой жизни. Кант меняет местами божественное и человеческое: мы не потому моральны, что верим в Бога, а верим в Бога потому, что моральны.

В эпоху Канта развитие науки дало серьезные основания заняться вопросом о том, существует или не существует непосредственное (интуитивное) познание, а также определить отношение этого знания к чувственности, рассудку и, соответственно, разуму. Он не отрицает, что интуитивное познание возможно. Однако, по мнению философа, оно доступно человеку не как непосредственное интуитивное созерцание ума, не как интеллектуальная интуиция, а только как интуиция чувственная. По Канту верна такая позиция, прежде всего, по отношению к математике. Роль чувственной интуиции в математике велика. Однако даже оформленные пространством и временем чувственные интуиции сами по себе еще не дают знания. «Рассудок не есть способность созерцания» [2, с. 103]. Чувственность дает, на взгляд Канта, созерцание, постигает интуитивно, но ничего не мыслит. «Познание всякого, по крайней мере, человеческого рассудка, есть познание через понятие, не интуитивное, а дискурсивное» [3, с. 107]. Наш человеческий рассудок, по Канту, только понятен, дискурсивен, а не интуитивен.

Способность интуитивного познания настолько недоступна нашему человеческому рассудку, что всякое желание созерцать вещи при помощи рассудка равносильно желанию обладать способностью познания, совершенно отличающееся от человеческой. Отнесение интуитивного познания к одной лишь чувственности и отрицание способности к интуитивному познанию за человеческим разумом и рассудком обусловлено у Канта его агностицизмом и метафизикой, отрывом чувственности от рассудка, а рассудка от чувственности. Но если бы, на взгляд И. Канта, интеллектуальная интуиция была способна интуитивно познавать сами вещи, не нуждаясь соответственно для этого познания в наличии чувственной основы. Но ведь признание этого означало бы признание познаваемости «вещей в себе», несмотря на то, что они чувственная интуиция и формы рассудка не дают их познания. Однако Кант не хочет этого признания. Таково наиболее общее представление Канта о природе интуитивного познания.

Суть науки, суть человеческого познания, по Канту, заключается в том, что человек не тащится на поводу у природы. Например, в математике, человек изобретает и строит геометрические фигуры, причем он делает это соответственно некоторой необходимости, согласно определенным принципам. В естествознании дело обстоит, согласно Канту, аналогичным образом. Естествоиспытатель ставит эксперимент, опыты, производит расчеты и, значит, заставляет природу отвечать на свои вопросы. Иными словами, революционную перемену, которая должна произойти в философии, в метафизике, Кант видит в том, чтобы раскрыть творческий, конструктивный характер человеческого познания, человеческого мышления, деятельности человеческого разума. Речь идет об осмыслении исторического факта: наука не рождается вместе с природой, даже если это наука о природе. Наука конструктивное и творческое создание человеческого ума.

Список использованных источников

1. Кант И. Критика чистого разума. Соч. В 6 т., т. 3. М.: Мысль, 1964 - 801 с.
2. Кант И. Критика чистого разума. Минск: 1998. –960 с.
3. Там же. –960 с.
4. Кант И. Пролегомены // Соч. В 6 т. – Т. 4. – Ч. 1. – М.: Мысль, 1965. – 539 с.

5. Кант И. Соч. В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. – 801 с.
6. Круглов А.Н. О происхождении априорных представлений у И. Канта // Вопр. философии. 1999. №1. – С. 106-123.
7. Мудрагей Е.Н. Вещь в себе: от познаваемости к узнаваемости (Кант-Шопенгауэр) // Вопр. философии. 1998. №10. С. 126-130.
8. Ойзерман Т. И., Нарский И. С. Теория познания Канта. М.: Наука, 1991. – 208 с.
9. Фоллмер Г. Эволюционная теория познания: врожденные структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки. Бонн: «ИнтерНационес», 1975. – 202 с.

Джелилов А. А.

ЭТНОЯЗЫКОВАЯ МЕНТАЛЬНАЯ КАРТА АНГЛИЧАН В СИСТЕМЕ БРИТАНСКИХ КОЛОНИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Akhtem A. Dzhelilov

THE MIND MAP OF ENGLISH PEOPLE THROUGH THE SYSTEM OF RELATIONS IN BRITISH COLONIES: THE ETHNIC AND LINGUISTIC ASPECTS

***SUMMARY.** The article deals with the concept of MIND MAP, as a one of the central object in ethnopsycholinguistics – an interdisciplinary field of science. It shows the synthesis of historical, cultural, linguistic and psychological approaches in the study of social and ethnic groups.*

This modern science aims to describe the mental world of people, which is used to target members of the team, cooperation, categorization and interpretation of social behavior.

If philosophy determines the method of learning, the mind map is concerned to be its result. That part of the linguistic world, which shows the external similarity.

Every ethnicity has its own view of the world, the phenomena of the general culture in all its four areas (financial, spiritual, social and behavioral).

One ethnic culture has some lack of elements. However, they can exist in a different culture. But the attitude to certain objects existing in universal culture may be different. These objects can cause different associations, comparing to peoples' cultural experiences.

The mind map is based on ethnic and linguistic worldviews. It interprets their associative-shaped structure: cognitive consciousness – the mentality of a particular person – the national mentality.

Cognitive consciousness can be represented as follows:

The structure of cognitive consciousness is projected on the individual and society, and is also reflected in the mentality where

National mentality – a national way of perceiving and understanding reality, determined by a combination of cognitive stereotypes;

The mentality of a particular person is due to national, group mentality, as well as personal development of human factors – his individual education, culture, experience, perception and interpretation of the phenomena of reality.

Ethno-linguistic mind map is the result of cognition, reflected in the form of ethnic and linguistic world.

The system of British colonial relationship has a special place in the mind of every Briton, as well as the cognitive consciousness of representatives of different ethnic groups.

The phenomenon of mind map includes several aspects: historical, sociological, psychological, linguistic, religious and philosophical. The linguistic aspect shows, that between 1500 and 1650, some fundamentally important concepts have changed their meaning and entered the public speech.

These words became concepts – units of the mental worldview, i.e. Country, Commonwealth, Empire and Nation. Changing concepts of values occurred mainly in the XVI century. The four began to understand the concept as synonyms, accepting the meaning with a few changes. They came to mean "the sovereign people of England".

The Concept Country, the initial value of which was an administrative unit, has become synonymous with the concept of Nation and in the first third of the XVI century. The Commonwealth concept within the meaning of community began to be used in interchangeable way with the Country and the Nation.

Nation concept began with the concept and the concept of close empire contact. In medieval political thought, the Empire concept was closely associated with the royal dignity. It was the basis of the concept of Emperor. The emperor had the sovereign power in his kingdom in all secular affairs. This value was changed in the way of Act 1533, where the Empire concept has been extended to the spiritual matters and used in the meaning of political unity, a self-governing state; free of any kind any alien rulers, sovereign nation-states.

The British people, a nation, took a symbolic position as the elite who had the right and was designed to become a new aristocracy.

The ethno-linguistic mind map is characterized by the social and cultural transformation, multiculturalism and behaviors of individuals in social structures, reflected in verbal form.

The social and cultural transformations are based on their own cultural and historical experience and understanding of the cultures of other nations. The latter have their reflection in the form of verbal concepts – linguistic realities that are based on human cognitive processes.

Keywords: *the Mind map, the English mind map, the ethnicity, the concept, mentality, cognitive consciousness, national identity.*

Понятие ментальной карты (англ. *Mental map*, тур. *Zihinsel harita*) является одним из центральных в этнопсихолингвистике – междисциплинарной области, в рамках которой осуществляется синтез исторических, культурных, лингвистических и психологических подходов в изучении социальных и этнических групп.

Современная этнопсихолингвистика ставит собой цель описания ментального мира людей, который используется представителями коллектива для ориентации, взаимодействия, категоризации и интерпретации социального поведения [17].

Анализ источников показал, что если мировоззрение определяет метод познания, то ментальная карта – это его результат [1 – 18]. Та часть ментальных карт, которая демонстрирует внешнее подобие, т.е. представляется симметричной, является, в самом деле, неэквивалентной. Эта неэквивалентность отражает оппозицию общего и частного в когнитивной деятельности человека, разных уровней абстракции. Она обусловлена тем, что каждый этнос имеет собственное представление о мире, об общих явлениях культуры во всех ее четырех сферах (материальной, духовной, организационной и поведенческой).

Речь здесь идет не только о том, что в одной этнической культуре могут отсутствовать некоторые элементы, имеющиеся в другой культуре, но и о том, что отношение к тем или иным объектам, существующим в общечеловеческой культуре, может быть различным. Эти объекты могут вызывать разные ассоциации, т.е. по-разному сопоставляться с культурным опытом народа.

Ментальная карта осознается членами этноса лишь фрагментарно. Фактом сознания является не ее содержание, а ее наличие. Человеку кажется, что он имеет некую упорядоченную систему представлений, общих с его социокультурным окружением [17].

Она опирается на этническую и языковую картины мира. Интерпретирует их ассоциативно-образную структуру: когнитивное сознание – менталитет конкретной личности – национальный менталитет.

Когнитивное сознание может быть представлено следующим образом:

КОГНИТИВНОЕ СОЗНАНИЕ	
Коммуникативное сознание	
Языковое сознание	

Структура когнитивного сознания проецируется на индивидуум и социум, а также находит отражение в менталитете, где:

Национальный менталитет – это национальный способ восприятия и понимания действительности, определяемый совокупностью когнитивных стереотипов нации.

Менталитет конкретной личности обусловлен национальным, групповым менталитетом, а также факторами личного развития человека – его индивидуальным образованием, культурой, опытом восприятия и интерпретации явлений действительности [20].

Этноязыковая ментальная карта является результатом когниции, отраженной в форме этнической и языковой картин мира.

Картина мира этническая – единая когнитивная ориентация, являющаяся фактически

невербализованным, имплицитным выражением понимания людьми «правил жизни» каждого общества (в том числе и этнической общности). Этническая картина мира представляет собой свод основных допущений и предположений, обычно не осознаваемых и не обсуждаемых, которые направляют и структурируют поведение представителей данной общности. В последнее время этническая картина мира обозначается и исследуется через понятие ценности и ценностной ориентации. Под ценностью в данном случае понимается серия предположений о мире, стимулирующая и регулирующая предпочтительный тип поведения. Эта серия предположений может быть выделена путем анализа, но необязательно может быть сознательно понимаема и вербализуема каждым членом общности. Попытка эмпирического изучения этнической картины мира через описание базовых ценностных ориентаций была предпринята Ф. Клакхон и Ф. Строббеком [16].

Языковая картина мира – исторически сложившаяся в обыденном сознании данного языкового коллектива и отраженная в языке совокупность представлений о мире, определенный способ концептуализации действительности. Понятие языковой картины мира восходит к идеям В. фон Гумбольдта и его последователей, о внутренней форме языка, с одной стороны, и к идеям американской этнолингвистики – гипотезе лингвистической относительности Сепира – Уорфа, – с другой [17; 20].

Ю.Д. Апресян, отмечает, что каждый естественный язык отражает определенный способ восприятия и организации концептуализации мира. Выражаемые в нем значения складываются в некую единую систему взглядов, своего рода коллективную философию, которая навязывается в качестве обязательной всем носителям языка. Свойственный данному языку способ концептуализации действительности отчасти универсален, отчасти национально специфичен, так что носители разных языков могут видеть мир немного по-разному, через призму своих языков [22, с. 40 – 46].

Как когнитивная наука, этнопсихоллингвистика, активно использует понятие ментальной карты в системе реконструкций духовного универсума – мировидения, представлений, ценностей и интересов людей иных эпох и культур.

В системе британских колониальных отношений имеет особое место в сознании каждого британца, а также когнитивном сознании представителей разных этносов.

Феномен ментальной карты включает в себя несколько аспектов: исторический, социологический, психологический, лингвистический и религиозно-философский.

Исторический и социологический аспекты. Вплоть до начала XIX века, колонизация была мирной. Британцы занимали такие части света, которые по своей недостаточной заселенности давали полный простор для каждого крестьянина. Связи англичан с местным населением их колоний были минимальны, и отличительной чертой английских колоний являлось совпадение густоты населения с почти исключительно европейским его происхождением. Смешанные браки были исключительным явлением, дух миссионерства вплоть до XIX в. вовсе не был присущ англичанам: они как бы игнорировали туземцев. Вплоть до XIX в. английские переселенцы словно бы желали не переносить с собой Англию, а создать нечто новое, что не должно было сделаться второй Англией. Они с естественной готовностью селились в своей новой стране, отождествляли свои интересы с нею и трудились на ее благо, а потому английские колонии оказались устойчивее, прочнее, многолюднее колоний всех других европейских народов [7; 16].

Английская эмиграция первоначально имела религиозные причины, англичане-колонисты рвали все связи со Старым Светом, и разрыв этот оставлял в их душах глубочайший след.

Британские торговые фактории. Англия «учредила торговые станции во всех уголках земного шара. Увеличение территории было для Англии не только не необходимо, но даже нежелательно. Ей нужно было только держать в своих руках пункты, господствующие над главными путями. В XVIII в. английские торговцы больше дорожили двумя Вест-Индийскими островами, чем всей Канадой. Во времена парусных судов эти островки господствовали над морскими путями, соединявшими Европу со всеми американскими портами. Там же, где Англия приобрела действительно крупные владения, т.е. в Индии и Канаде, это было сделано главным образом потому, что здесь приходилось бороться за каждый опорный пункт с постоянной соперницей – Францией, так что для укрепления позиций был необходим обширный тыл. На протяжении XIX в. из этих торговых станций и портов выросла Британская империя. Между 1800 и 1850 гг. площадь империи утроилась. К 1919 г. она утроилась еще раз [7].

Психологический аспект. Британцы создавали себе в своих владениях узкий мир, в который не допускались никакие туземцы и который должен был бы воспроизводить английское общество в миниатюре. Однако психологическую неадекватность этого ощущения обнаруживает тот факт, что, прожив несколько лет в таких колониях, англичане, от колониальных чиновников до последних бродяг,

чувствовали, попадая назад в Англию, еще больший дискомфорт. Те, кто волей судьбы оказывался перед необходимостью более или менее близко соприкоснуться с не европейцами (чего англичане избегали), приобретали себе комплекс «аристократов» и тем по существу обращались в маргиналов в английском обществе. Ничего подобного не знает история никакого другого европейского народа. Таким образом, получается, что английская колонизация всегда так или иначе сопровождалась чувством разрыва с родиной и при этом стремлением отгородиться от мира психологическим барьером либо же отгородить мир барьером от себя [7; 16].

Такой поведенческий стереотип дает возможность делать определенные выводы о восприятии англичанами пространства своей экспансии [21].

Любая новая территория, где селится англичанин, в его восприятии – это *чистая равнина*, на которой он творит свой собственный мир по своему вкусу. Это в равной степени относится и к колонизации Америки, и к созданию Индо-Британской империи. Так, пуритане, несмотря на свои миссионерские претензии, рассматривали Америку как свою собственную страну, а ее коренных жителей, как препятствие на пути своего предопределения как американцев. Будучи пионерами, осваивавшими богатую неразвитую страну, первые американцы верили в свою способность построить общество, отвечающее их желаниям. Аналогичным образом и *индийская tabula rasa* представлялась во всех отношениях в высшей степени подходящей, чтобы устроить там общество на свой собственный манер [7; 21].

Выселение английских общин на новые территории с целью организации на них идеального общества – это психологический разрыв колонистов с Англией. В результате предполагалось обустройство английской колонии, по возможности наименее связанной с туземным населением и постепенном удалении от метрополии психологическом аспекте. В таких колониях, при полном психологическом абстрагировании, ввиду их густой заселенности, отсутствовала английская народная иммиграция. И только как результат длительной колонизаторской деятельности в разных частях света происходило осознание самого факта наличия империи и *английского мира – Pax Britannica*.

Сложный и многоэтапный период, связанный с освоением новой территории, является реализацией внутреннего этнического конфликта и обеспечивает для этноса максимально возможную психологическую комфортность в процессе достижения определенной цели.

Ценностные ориентиры для разных внутренних этнических групп различны, но с содержательной, точки зрения, они имеют общий культурный фон.

Лингвистический аспект. В период между 1500 и 1650 гг. некоторые принципиально важные концепты изменили свой смысл и вошли в общественное употребление. Это концепты *Country* – страна, *Commonwealth* – содружество, *Empire* – империя и *Nation* – нация. Изменение значений концептов происходило главным образом в XVI в. Эти четыре концепта стали пониматься как синонимы, приобретая смысл, который, с небольшими изменениями. Они стали означать «суверенный народ Англии».

Концепт *Country*, первоначальным значением которого было административная единица, стал синонимом концепта *Nation* и уже в первой трети XVI в. приобрело связь с понятием *Patrie*.

Концепт *Commonwealth* в значении сообщество стал использоваться в качестве взаимозаменяемого с *Country* и *Nation*.

С концептом *Nation* начинает тесно связываться и понятие империя. «В средневековой политической мысли концепт *Empire* был тесно связан с королевским достоинством. Понятие «империя» лежало в основе понятия «император». Император обладал суверенной властью внутри его королевства во всех светских делах. Это значение было радикальным образом изменено в Акте 1533 г., в котором понятие «империя» было распространено и на духовные вопросы и использовано в значении «политическое единство», «самоуправляющееся государство, свободное от каких бы то ни было чужеземных властителей», «суверенное национальное государство».

Следует отметить, что бытие Англии в качестве *нации* было непосредственным образом связано с понятием «представительское управление». Представительство английского народа, являющегося *нацией*, символическим образом возвышало его положение в качестве элиты, которая имела право и была призвана стать новой аристократией.

Религиозно-философский аспект. Проповедь протестантизма в его английском варианте была затруднена, поскольку английский протестантизм был тесно переплетен с концептами *Nation*, *National church*.

Британская империя несла с собой идею самоуправляющейся нации. Именно поэтому, очевидно, английские купцы, националисты и меркантилисты, проявляли значительную осведомленность в вопросах теологии. Однако только в XIX в. появились идеи, позволяющие

распространять понятие национальной церкви на другие народы. Был провозглашен отказ от установления по всему миру институциональных церквей западного типа. Г. Вени и Р. Андерсон разработали концепцию самоуправляющейся церкви. Идея состояла в необходимости отдельной автономной структуры для каждой туземной церковной организации. Одна из основных целей миссионерской активности должна быть определена в терминах «вращиваемой церкви». Однако эта стратегия подразумевала по сути «выращивание» скорее нации, чем церкви, что создавало, в свою очередь, новые проблемы.

Действительно, именно в это время в сознании англичан все более отчетливо проявляется представление, что «они всюду несут с собой идею свободного управления и представительских органов», что в целом соотносилось с концепцией самоуправляющейся церкви.

В Британской Индии возникла идеология «*Бремени белого человека / The White Man's Burden*», сыгравшая важнейшую роль в модификации этноязыковой ментальной карты англичан.

В Индии развивался своего рода культ «воинственной энергии, суровой и по отношению к себе, и по отношению к другим, ищущей красоту в храбрости, справедливость лишь в силе». Для создателей Британской Индии «империя была средством нравственного самовоспитания». Этот тип человека воспевался и романтизировался в имперской литературе [6; 9].

Идеология «*Бремени белого человека*» фактически примиряла различные составляющие английского имперского комплекса: национальное превосходство, самоотверженное служение религиозной идее, насаждение по всему миру искусства свободного самоуправления и романтику покорения мира. Это новая интерпретация имперской идеологии, где вновь религиозная, национальная, имперская и социальная составляющие выступают в единстве. Парадигма же «представительского самоуправления» вновь занимает место не ценности – «цели действия» (целью действия теперь является втягивание мира в английскую орбиту), а «способом действия», именно способом покорения мира. Эта идеологема находит свое выражение в мандатной системе (примененной на практике после первой мировой войны). Ко второй половине XIX в. в Британской империи наблюдался переход от непрямого (сохраняющего значительные элементы самоуправления) управления колониями к прямому (централизованному управлению). Но уже к началу XX в. доминирующим принципом британской имперской практики становится протекторатное правление. Это было серьезной модификацией английской картины мира [6; 7; 9].

Процесс колонизации – это экстенсивная сила народа, его способность к воспроизводству, демографии:

- подчинение мира или его обширной части своему языку, своим нравам, своим идеалам и своим законам;
- попытка приведения мира в соответствие с тем идеалом, который присущ тому или иному народу.

Таким образом, этноязыковая ментальная карта англичан в системе британских колониальных отношений являет собой синтез исторических, социологических, психологических, лингвистических и религиозно-культурных реалий. Все они составляют менталитет личности – основу национального менталитета и ментальной карты народа.

Социокультурная трансформация опирается на собственный культурно-исторический опыт и представления о культурах других народов. Последние же имеют свое вербальное отражение в виде концептов или лингвокультурем – лингвистических реалий, построенных на основе когнитивной деятельности человека.

Список использованных источников

1. Багаутдинова Г. А. Человек во фразеологии (антропоцентрический и аксиологический аспекты): автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. филол. наук: спец. 10.02.20 «Сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание» / Г. А. Багаутдинова. – Казань, 2007. – 35 с.
2. Бернштейн Н.А. Современные искания в физиологии нервного процесса / Под ред. И. М. Фейгенберга, И. Е. Сироткиной. – М.: Смысл, 2003. – 330 с.
3. Белик А.А. Психологическая антропология: некоторые итоги развития // Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения. М., 1991.
4. Вейн А. М. Память человека / Вейн А. М., Каменецкая Б. И. — М.: Наука, 1973.
5. Гачев Г. Д. Космо-Психо-Логос / Г. Д. Гачев. – М. : Наука, 1995. – С. 8 – 29.
6. Гачев Г.Д. Ментальности народов мира / Г. Д. Гачев. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2008. – 544 с.
7. Казалиан Л. Современная Англия / Л. Казалиан. – СПб.: 1912. – с. 189.

8. Когнитивная психология / под ред. В. Н. Дружинина, Д. В. Ушакова. – М.: ПЕР СЭ, 2002. – 480 с.
9. Корнилов О. А. Языковые картины мира как производные национальных менталитетов. 2-е изд., испр. и доп. / О. А. Корнилов. – М.: ЧеРо, 2003. – 349 с.
10. Крживицкий Л. Психологические расы: Опыт психологии народов / Л. Крживицкий – СПб., 1902.
11. Крысько В. Г. Влияние национально-психологических особенностей на боевую деятельность личного состава армий империалистических государств. — М.: Наука, 1987. — С. 12 – 26.
12. Крысько В. Г. Национально-психологические особенности личности состава «сил самообороны» Японии. — М.: Наука, 1986. — 186 с.
13. Левефр В. А. Формула человека: Контуры фундаментальной психологии. / В. А. Левефр. – М.: Прогресс, 1991. – 108 с.
14. Леонтьев А. Н. Избранные психологические произведения: В 2-х т. Т. 1. / Под ред. В. В. Давыдова и др. – М.: Педагогика, 1983.
15. Лурия А. Р. Внимание и память / Лурия А.Р. – М.: МГУ, 1975. – 186 с.
16. Лурье С.В. Историческая этнология / С.В. Лурье. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 448 с.
17. Маслова В. А. Когнитивная лингвистика. / В. А. Маслова. – Минск : ТетраСистемс, 2008. – 272 с.
18. Маклаков А. Г. Общая психология / А. Г. Маклаков. – СПб.: Питер, 2001. — 592 с.
19. Манакин В. Н. Сопоставительная лексикология / В. Н. Манакин. – Киев :
20. Попова З. Д. Общее языкознание / З.Д. Попова, И.А. Стернин. – М.: АСТ: Восток–Запад, 2007. – 408 с.
21. Раппопорт С. И. Народ-богатырь. Очерки общественной и политической жизни Англии / С. И. Раппопорт. – СПб. 1900, с. 40 – 41.
22. Русская языковая картина мира и системная лексикография / В. Ю. Апресян, Ю. Д. Апресян, Е. Э. Бабаева, О. Ю. Богуславская, Б. Л. Иомдин, Т. В. Крылова, И. Б. Левонтина, А. В. Санников, Е. В. Урысон; Отв. ред Ю. Д. Апресян. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 912 с.
23. Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию / Г. Г. Шпет – СПб.: Алетейя, 1996 – 160 с.
24. Краткий словарь когнитивных терминов / [сост. Е. С. Кубрякова и др.]. – М. : Книга, 1996. – 246 с.
25. Современный психологический словарь / [ред. Б. Г. Мещерякова и др.]. – СПб. : Прайм-Евро-Знак, 2007. – 490 с.

Еникеев А. А.

ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА И ПОНИМАНИЯ В ГУМАНИТАРНЫХ ПРАКТИКАХ XXI ВЕКА: ОТ ГЕРМЕНЕВТИКИ К ФИЛОСОФИИ ТЕКСТА

***Аннотация.** В статье изучается влияние языка на развитие гуманитарных наук XX века. В качестве ведущей гуманитарной практики выступает герменевтика. Сравниваются подходы к пониманию в герменевтике П. Рикера и Х.-Г. Гадамера. Обосновывается, что проблема языка и понимания в герменевтике является связующим звеном между философией языка и философией текста. Описываются общие подходы к языку и тексту со стороны герменевтики и философии текста в аналитической традиции. Намечаются перспективы отечественных исследований в данном направлении.*

Еникеев А. А.

THE PROBLEM OF LANGUAGE AND UNDERSTANDING OF HUMANITARIAN PRACTICES IN THE XXI CENTURY: FROM HERMENEUTICS TO PHILOSOPHY TEXT

***Abstract.** This article examines the impact of language on the development of Humanities of the twentieth century. As a leading humanitarian practice is hermeneutics. Compares the approaches to understanding in the hermeneutics of P. Ricoeur and H.-G. Gadamer. It is argued that the problem of language and understanding in hermeneutics is the connection between philosophy of language and philosophy of the*

text. Explains general approaches to language and text by hermeneutics and philosophy of the text in the analytic tradition. The prospects of the domestic research in this area.

Герменевтика в качестве методологии гуманитарного познания прошла долгий путь своего институционального развития в XX веке, при этом сохранила свой теоретический потенциал и практическую значимость для науки XXI века. Данное обстоятельство объясняется не столько особенностями решения герменевтикой традиционных проблем философии языка, сколько самой логикой развития гуманитарных наук XX века. В частности, таких смежных с герменевтикой областей гуманитаристики, как феноменология, психоанализ, структурная семантика, аналитическая философия, постструктурализм и некоторых других. Задача нашей работы показать, что взаимодействие герменевтики с указанными сферами языковых исследований привело к возникновению самостоятельной области, которую можно назвать философией текста.

Проблема знака в XX веке была поставлена в рамках структурной лингвистики Ф. де Соссюром. В своем «Курсе общей лингвистики» он не только обосновал синхроническое и диахроническое измерение языка, различие между языком и речью, но и предложил действенные методы семантического анализа языка, исходя из структуры знака и принципов организации «фонологических типов» [См. Соссюр]. Методы семантического анализа Соссюра нашли широкое применение, в том числе в пространстве герменевтики. Например, П. Рикер считает, что семантический анализ вывел герменевтическую проблему понимания на новый уровень изучения языка и смысла. Семантический анализ, по мысли Рикера исходит из признания того факта, что «...только в языке выражается всякое онтическое или онтологическое понимание» [19, с.16]. Важным обстоятельством данной языковой обусловленности является так называемое «семантическое ядро» любой возможной герменевтики. «Представляется, что общий элемент, присутствующий всюду – от экзегезы до психоанализа, - это определенная конструкция смысла, которую можно было назвать дву-смысленной или много-смысленной; ее роль всякий раз (хотя и несходным образом) состоит в том, чтобы показывать скрывающуюся» [19, с.17].

Таким образом, основную герменевтическую задачу, согласно Рикеру, можно свести к семантике многозначных выражений. Ключевым элементом такого рода семантики будет «символ», который понимается Рикером отличным от концепции Э. Кассирера образом [См. Кассирер]. Для Рикера символ – это «... всякая структура значения, где один смысл – прямой, первичный, буквальный, означает одновременно и другой смысл, косвенный, вторичный, иносказательный, который может быть понят лишь через первый» [19, с.18]. Более того, «...этот круг выражений с двойным смыслом составляет собственно герменевтическое поле» [19, с.18]. Тогда как Кассирер широко трактует символ как любое восприятие реальности при помощи знаков, что для решения задач герменевтики представляется недостаточным.

Поскольку сложное взаимодействие двух уровней смысла любого языкового выражения или текста является довольно сложным и неоднозначным процессом, требующим определенных умственных усилий, то здесь и возникает проблема интерпретации, в качестве «краугольного камня» герменевтического поля исследований. «В связи с этим понятие интерпретации получает вполне определенное значение; я предлагаю придать ему такое же широкое толкование, что и символу; интерпретация, скажем мы, это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом, в раскрытии уровней значения, заключенных в буквальном значении...» [19, с.18].

Рикер указывает на то обстоятельство, что герменевтика в XX веке сохранила свою связь с традиционной экзегетикой и в то же время вступила в продуктивный диалог, как с психоанализом, так и с аналитической философией, особенно в контексте ее языковой проблематики. Несмотря на различные трактовки уровня развития философии языка сегодня, можно согласиться с мнением Рикера, что герменевтика внесла решающий вклад в развитие данных исследований. «Я рассматриваю эту общую герменевтику как вклад в создание внушительной философии языка, отсутствие которой мы сегодня ощущаем» [19, с.23].

Несколько иначе смотрит на проблему понимания другой известный представитель герменевтики Х.-Г. Гадамер. Он утверждает, что герменевтическая проблематика уже в самый момент своего возникновения на горизонте методологического обновления гуманитарных наук второй половины XIX века претендовала на решение проблем широкого спектра человеческого опыта. «Понимание и истолкование текстов является не только научной задачей, но очевидным образом относится ко всей совокупности человеческого опыта в целом» [5, с.38]. Важно в этом утверждении то обстоятельство, что Гадамер говорит о понимании и интерпретации прежде всего текста,

предвосхищая установку структурализма и постструктурализма на текстуальную репрезентацию любого возможного человеческого опыта.

Также для Гадамера важным является признание языка в качестве подлинной среды герменевтического опыта. В этой связи герменевтический опыт – это опыт понимания, который происходит в языке и благодаря языку. На первое место здесь выходит чисто пространственная проблематика места, в котором осуществляется опыт понимания, пространство диалога между текстом и его интерпретатором или между двумя собеседниками, стремящимися понять друг друга. Гадамер проводит широкие аналогии между текстом и языком, между текстом и переводом, между двумя языками, в конце концов, между жизненными мирами двух разговаривающих людей. Такой широкий контекст герменевтической проблематики позволяет проводить параллели между языком, речью, текстом, смыслом, жизненным миром, общим делом, которые все вместе замыкаются в своеобразном «герменевтическом круге».

Сущность герменевтического толкования проявляется в том, что язык как среда обитания человека позволяет ему воплотить свою фундаментальную природу – понимать и интерпретировать, и эти вещи настолько взаимосвязаны между собой, что являются нерасторжимыми. «Язык – это универсальная среда, в которой осуществляется само понимание. Способом этого осуществления является истолкование... Проблема языкового выражения есть проблема самого понимания. Всякое понимание – истолкование, а всякое истолкование развертывается в среде языка, который с одной стороны, стремится выразить в словах сам предмет, с другой же – является языком самого толкователя» [5, с.452].

Аналитическая философия языка во многом развивается благодаря «Философским исследованиям» Л. Витгенштейна, который в духе герменевтической аналитики языка видел в нем тайну, требующую своей расшифровки и понимания. Связь между лингвистической философией Витгенштейна и герменевтикой как таковой изучена довольно слабо, поэтому имеет смысл остановиться на некоторых ключевых положениях этого вопроса.

Во-первых, Витгенштейн отличным от герменевтики образом использовал процедуру «понимания». Для Витгенштейна понимание всегда связано с конкретным языковым выражением (текстом), точнее с особенностями его использования в повседневности. По сути дела, речь идет о прагматической семантике, когда смысл текста становится понятным в том случае, если интенция данного текста (его побуждающее действие) достигает своей цели. В этом случае вся герменевтическая проблематика текста может быть сведена к условиям «правильного употребления» языка.

Во-вторых, и это уже предположение позднего Витгенштейна, язык используется нами в качестве своеобразного посредника в богатом разнообразии человеческой деятельности, но всегда контекстуально, то есть языковое выражение привязано к условиям его употребления. В этом смысле понять высказывание (как текст) можно только зная сопутствующий ему контекст. Это обстоятельство привело к появлению важного для философии Витгенштейна концепта «языковые игры». Более того, все разнообразие человеческой деятельности можно свести к проблеме «языковых игр», поскольку язык всегда опосредует человеческое общение. Герменевтический анализ окружающего мира возможен посредством анализа и понимания условий осуществления той или иной «языковой игры».

В-третьих, краеугольным камнем философии языка Витгенштейна стали его «предложения верования», которые выходили за рамки логического анализа языковых выражений и требовали введения понятия «жизненный мир», что по сути возвращало Витгенштейна к «философии жизни» XIX века. Выход был найден Витгенштейном через введение в обиход так называемой «трансцендентально-мистической формы языка» [1, с.73]. Именно это понятие встраивается в один ряд с «жизненным миром» Э. Гуссерля, «бытием-в-мире» М. Хайдеггера и вообще герменевтической традицией XX века. В этом смысле позднему Витгенштейну пришлось пожертвовать своими ранними претензиями и попытками средствами логического анализа языка достичь абсолютной ясности и прозрачности любых языковых выражений.

И все-таки важным «герменевтическим» вкладом теории Витгенштейна является то обстоятельство, что он подчеркивал деятельный характер самой философии, она является процедурой прояснения и понимания текста, а не созданием новых предложений. «Цель философии – логическое прояснение мыслей. Философия не учение, а деятельность. Философская работа, по существу, состоит из разъяснений. Результат философии не «философское предложение», а достигнутая ясность предложений. Мысли, обычно как бы туманные и расплывчатые, философия призвана делать ясными и отчетливыми» [4, с.24].

Можно также согласиться с мнением К.-О. Апеля, который наметил следующие перспективы развития герменевтики Витгенштейна. «Если описание языковых игр как единств языкового

употребления, жизненной формы и освоения мира должно позаимствовать функцию герменевтического понимания смысловых интенций, то именно типу языковой игры, соотношенной с другими языковыми играми, предстоит стать ключевой проблемой для герменевтики, исходящей от Витгенштейна» [1, с.93]. Апель перечисляет тот широкий гуманитарный контекст, который появляется при использовании герменевтического метода сквозь призму идей Витгенштейна. «О герменевтических языковых играх в духе Витгенштейна можно говорить, например, в случае рассказа о пережитой или передаваемой традицией историей, перевода в рамках единого диалога, истолкования древнего текста... С другой стороны, к ней следует причислять следующие виды деятельности, где находит свое применение герменевтическое понимание: проповедь, лекция, школьное занятие, судебная речь, театральная или концертная постановка, выставка произведений изобразительного искусства...» [1, с.94].

Своеобразным итогом развития языковой проблематики в конце XX и начале XXI века стала философия постмодернизма, которая включает в себя целый ряд гуманитарных практик и познавательных интенций. Речь идет не только об анализе традиционных для философии текстов, ключевых для европейской культуры документов, художественных произведений, но и информационно-коммуникативной среды современного общества в целом. Без преувеличения можно сказать, что на смену философии языка приходит философия текста, понимаемого предельно широко, например, в качестве текста культуры. Это обстоятельство ставит перед современными учеными-гуманитариями новые интересные задачи и проблемы. Обозначим основные ориентиры, имеющие на наш взгляд решающее значение для развития отечественной гуманитарной науки.

Во-первых, это исследования «культурного текста», которые были инициированы в отечественной гуманитарной науке В.Я. Проппом, М.М. Бахтиным, Ю.М. Лотманом и традицией тартусско-московской семиотической школы. Современное продолжение данных установок можно найти в работах по аналитике «культурного ландшафта» В.А. Подороги, А.С. Азаренко, Е.В. Петровской, М.Б. Ямпольского и других.

Во-вторых, это изучение современного визуального дискурса и медиакультуры, которые проводятся В.В. Савчуком, М.А. Степановым, А.К. Секацким и другими под рубрикой «медиафилософия».

И, в-третьих, это продолжение исследований языковой и текстуальной проблематики на материале художественных произведений. Здесь наиболее перспективными представляются исследования В.А. Подороги, С.Н. Зенкина, Б.В. Дубина и других.

В целом можно сказать, что герменевтическая проблематика языка и понимания, а также развитие методов текстуальной аналитики и интерпретации динамично развивающегося содержания современной культурной традиции далеко не исчерпали себя и находятся в актуальном пространстве гуманитарного познания. Задача отечественных ученых-гуманитариев развивать традиции научного познания XX века и достойно представлять их в культурном пространстве нового тысячелетия.

Список использованных источников

1. Апель, К.-О. Трансформация философии [Текст] / Карл-Отто Апель. Пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратов. – М.: Логос, 2001. – 344 с.
2. Витгенштейн, Л. Философские работы. Часть I. [Текст] / Людвиг Витгенштейн. Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. Сост., вступ. статья, примеч. М.С. Козловой. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. – 612 с.
3. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики [Текст] / Ханс-Георг Гадамер. Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
4. Кассирер, Э. Философия символических форм. Т.1. Язык [Текст] / Эрнст Кассирер. Пер. с нем. С.А. Ромашко. Отв. ред. Д.М. Носов. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. – 272 с. – (Книга света).
5. Рикер, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике [Текст] / Поль Рикер. Пер. с фр. И. Сергеевой. – М.: Московский философский фонд; Издательство «МЕДИУМ», 1995. – 415 с.
6. Соссюр, Ф. де. Курс общей лингвистики [Текст] / Фердинанд де Соссюр. Ред. Ш. Балли и А. Сеше. Пер. с франц. А. Сухотина. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. – 432 с.

ВЛИЯНИЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ НА ФОРМИРОВАНИЕ РУССКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация. Византийская традиция, и унаследованные православные ценности являются основополагающим фундаментом развития русской культуры. Необходимо освободиться из-под влияния ложных стереотипов и мёртвых понятий, навязанных извне. Культурные богатства русского народа сохраняют своё духовное влияние в мире. Приобщение к православным ценностям, духовное возрождение, являются мировоззренческой альтернативой для каждой отдельной личности, семьи, для общественной и государственной жизни.

Цель. Раскрыть значение православных ценностей византийской цивилизации в формировании русской идентичности.

Ключевые слова: византийская цивилизация, русская идентичность, православные ценности, восточно-христианская цивилизация.

Abstract. Byzantine tradition and legacy Orthodox values are an essential foundation for the development of Russian culture. It should be free from the influence of false stereotypes and notions of the dead, imposed from outside. The cultural wealth of the Russian people maintain their spiritual influence in the world. An introduction to Orthodox values, spiritual revival, are ideological alternative for each individual, the family, to social and political life.

Keywords: Byzantine civilization, Russian identity, Orthodox values, the Eastern Christian civilization.

Православные ценности – предельно актуальная тема современности. Не почувствовав напряжённый нерв нашей эпохи, мы многое можем упустить. Сегодня на повестке дня стоят острее вопросы человеческого бытия в мире: о чести и бесчестии, о праведности и неправедности, о культуре и антикультуре. В условиях глобализирующегося мира православные ценности осмысляются как важный архетип, имеющий прямое отношение к культурной жизни, касающейся всех её сторон и, более того, дающий возможность оценить и осмыслить человеческое бытие.

В поисках выхода, по всей видимости, надо обратиться к своему и чужому историческому опыту – здесь мы поневоле встречаемся с восточно-христианской цивилизацией, рождённой в ней русской культурой, историей и традицией. Настоящее и прошлое заставляют нас задуматься о том, кто мы, откуда, куда идём, за что боремся и где наши священные границы. Всё это называется идентичностью, которая в настоящее время в отечественной истории переживает серьёзный кризис. Обретение своей идентичности есть не что иное, как право на будущее, на полноценную жизнь в семье других культур и цивилизаций. Исследователи восточно-христианской цивилизации подчёркивают её мессианский характер, обеспокоенность о судьбах мира и православия. Суд истории, утверждает А. Панарин, совершается с учётом самоопределения людей в глобальном противоборстве добра и зла, обретения настоящего имени, что можно рассматривать, как возможность войти в великую духовную традицию и стать её живым продолжением [1].

Живая, универсальная традиция Византии была воспринята и продолжена славянами. Её основой, объединившей многие народы и различные культуры, являлась принадлежность к православной Церкви, христианскому мировоззрению, что было сформулировано святыми отцами в Никее. Религиозное мировоззрение, православное мировосприятие не заменяли собою национальное, напротив, всё национальное они возводили на новый, более высокий уровень и способствовали качеству культурного диалога между народами и культурами. М. Смолин пишет: „Вообще православная Империя – это идеал организации православного мира, своеобразный глобализационный проект внутри нашей цивилизации, попытка построить воцерковленное человеческое общество для различных народов, становясь для них преддверием Царства Небесного” [2, с.9].

Гениальный опыт построения симфонии между Церковью и государством не погиб вместе с Византией. Не взирая на все противоречия и оговорки, он был в достаточной степени транслирован в безбрежные просторы обратившегося ко Христу славянского мира. Там, в заснеженных даях, которые большинство жителей Малой Азии представляли очень смутно, суждено было жить и развиваться их идеям, их историческим чаяниям. Православная восточно-христианская цивилизация не столько созидает себя в пространстве, сколько противопоставляет себя настоящему и обращается от временного к вечному. Именно это позволяет сформироваться подлинным ценностям, без которых в

человеку не может выжить ничто человеческое. Обращение к опыту древних, лучших представителей мировой культуры – в данном случае к византийскому наследию – помогает нам уяснить основы своего бытия, те координаты в бушующем мире современных противоречий, без которых невозможна продуктивная деятельность и разумное целеполагание.

Наша мораль успеха остаётся исключительно „антропоцентричной”, считает А. Панарин, противопоставляя себя техно- и экономикоцентризму современной западной культуры. Трансцендентный „антропоцентризм” открывает совершенно иные горизонты: „Он указывает на то, что человек – существо не пространственное, ограниченное физической наличностью (будь то наличность материальных ресурсов или наличность прав и свобод, закреплённых земными инстанциями), а временное и сверхвременное, которому дано прорываться в сферы сверхналичного” [1, с.539]. Так проявляется наше чувство истории, мировоззренческая и ценностная установка, которая хранит нас в истории.

Православная цивилизация, зародившись в IV веке, своими корнями уходит в дохристианскую эру, является одной из самых древних по своему происхождению. Это серьёзная культурно-историческая данность, которая формирует будущее человечества, выстраивает основу человеческого бытия. Сегодня ощущается потребность более внимательно и ответственно изучать византийскую традицию, как замечательный источник богословских, политических и культурных идеалов, созданный опытом многих поколений.

Время, которое переживает сейчас человечество, революционно в самом глубоком и точном смысле слова. На наших глазах, как замечает Л. Олех, ломаются архаичные социальные формы и структуры, уходят в прошлое многовековые традиции, „складываются и воплощаются в реальную действительность немислимые, в недавнем прошлом, ступени зрелости нового типа цивилизации” [3, с.3].

Если мы начнём постепенно избавляться от иллюзий, ложного очарования массовой культуры, то сможем духовно обогатиться, соприкасаясь с древними и великими цивилизациями, которые продолжают свою таинственную жизнь в недрах коллективного бессознательного. Тогда мы сможем по достоинству, в меру оставшихся сил ума и сердца, оценить и полюбить свою материнскую цивилизацию, выросшую из греко-римского мира и давшую человечеству величайшие образцы мысли и художественного творчества.

Проблемы современного цивилизационного развития могут рассматриваться с точки зрения православно-религиозных ценностей. Православная восточно-христианская цивилизация в своём имманентном развитии всегда шла своим самобытным путём, при этом не столько создала себя в пространстве, сколько противопоставляла себя безусловному настоящему и обращалась от временного к вечному. В этом можно усмотреть историческую чуткость к иначе возможному, обнаружить провиденциальное призвание восточно-христианской цивилизации, показать подлинное единство человечества, которое было утрачено западно-европейской христианской традицией, где, по утверждению греческого богослова Х. Яннараса, Бог действительно был убит богословами, философами-идеалистами и религиозными институтами, которые превратили Творца в мёртвые понятия, постигаемые исключительно разумом и существование которых доказывается отвлечёнными рассуждениями и рациональными аргументами. Другими словами: Бог стал недоступен для человеческого опыта и непосредственные отношения с ним у человека прекратились [4]. Нетривиальный опыт восточно-христианской цивилизации, его глубинно-проникновенные тайны человеческого духа и человеческой природы, может убедительно свидетельствовать перед хаосом европейского модерна, гедонистической индивидуальности и тотального потребления о реальных возможностях выхода из надвигающегося тупика.

Способность признавать свои ошибки, творческая способность преодолевать „неснимаемые противоречия” может упростить поставленную задачу и привести к положительному результату. Православная цивилизация, способна взрастить растерянных людей к тому подвигу, который в традиции называется аскезой духа, а также направить к той борьбе, которая помогает выжить человеческому в человеке, и человеческое в человеке подготавливает к преображению. И в то же время со скорбью можно заметить, что западноевропейская цивилизация всё больше и больше напоминает театр, не имеющий режиссёра, где все актёры, вне зависимости от способности, претендуют на главные роли, более того, устанавливают свои правила игры. Философско-религиозный сбой мысли, произошедший в своё время, неизбежно приводит к горьким плодам и неутешительным результатам. И, как следствие, из этого рождается агрессивный фундаментализм, по мнению А. Панарина, не желающий менять планетарную программу Фаустовской культуры [1].

Список использованных источников

1. Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире / А. С. Панарин. – М.: Эксмо, 2003. – 541 с.
2. Смолин М. Имперское возрождение русский путь в будущее / М. Смолин // Имперское возрождение. – М., 2004. – № 1. – С. 9.
3. Олех Л. Г. Цивилизация и революция / Л. Г. Олех. – Новосибирск: Наука, 1989. – 192 с. – (Серия „Искусство и современность”).
4. Янарас Х. Вера Церкви / Х. Янарас. – М.: Центр по изучению религий, 1992. – 214 с.

Катречко С. Л.

КАНТОВСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ КАК ПАРАДИГМА НОВОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ⁴

Аннотация. В статье предпринята попытка рассмотрения трансцендентальной философии Канта в качестве особого типа философского исследования и новой эпистемологической парадигмы, которая отличается как от "объектной" метафизики античности, так и «субъектной» новоевропейской метафизики (метафизика объекта (трансцендентная метафизика; мета-физика) — опыт/*Erfahrung* (трансцендентальная метафизика) — метафизика субъекта (имманентная метафизика; мета-психологии). Для этих целей мы вводим ряд методологических понятий: 'трансцендентальный сдвиг' (КЧР, В25), 'трансцендентальная перспектива' и 'трансцендентальный конструктивизм/прагматизм' (КЧР, В81). Основой для подобной трактовки трансцендентализма выступает когнитивно-семантическое прочтение Критики в свете кантовского вопроса из письма М. Герцу (21.02.1772): «На чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?» и современная интерпретация Канта — концепция «двух аспектов» (Г. Эллисон). Если в классической метафизике познание трактуется как отношение между (эмпирическими) субъектом и объектом, то в трансцендентальной метафизике «возможный опыт/опытное знание» понимается как отношение между «сознанием вообще», или трансцендентальным субъектом (трансцендентальное единство апперцепции) и «предметом вообще», или трансцендентальным объектом. При этом 'трансцендентальное' определяется нами как пограничная между имманентным и трансцендентным онтологическая область в качестве «орудийной» составляющей нашего познания (ср. с интенциональной реальностью Э. Гуссерля и/или концепцией «3-х миров» К. Поппера).

KANT'S TRANSCENDENTALISM AS A PARADIGM OF THE NEW EPISTEMOLOGY

Abstract. In the paper we have attempted to consider Kant's transcendental philosophy as a special type of philosophizing and the new epistemic (transcendental) paradigm, which differs from both the 'object' metaphysics of Antiquity and 'subject' metaphysics of the Modern Age (transcendent — transcendental — immanent metaphysics). For this purpose we shall introduce the methodological terms 'transcendental shift' [CPR, B25], 'transcendental perspective' and 'transcendental constructivism/pragmatism' (see: 'action of pure thought' [CPR, B81]). The basis for such representation of transcendentalism is the cognitive and semantic reading of the Critique in view of the question from Kant's famous letter to M. Herz ((21.02.1772; see: 'What is the ground of the relation of that in us which we call "representation" to the object?') and modern interpretation of Kant — theory of 'two aspects' (H. Allison). While in classical metaphysics cognition is interpreted as a relation between empirical subject and object, in transcendental metaphysics (perspective) 'possible experience' (*Erfahrung*) shall be understood as a relation between 'consciousness generally' (transcendental subject) and 'thing-in-general' (transcendental object). Upon that, Kant's transcendentalism, as contrasted to classical contemplative metaphysics, acts as an 'experimental' metaphysics, and the 'transcendentality' is defined as a boundary ontological area between the immanent and the transcendent in capacity of the "instrumental" component of our cognition (see 'intentional reality' of E. Husserl and/or theory of 'three worlds' of K. Popper).

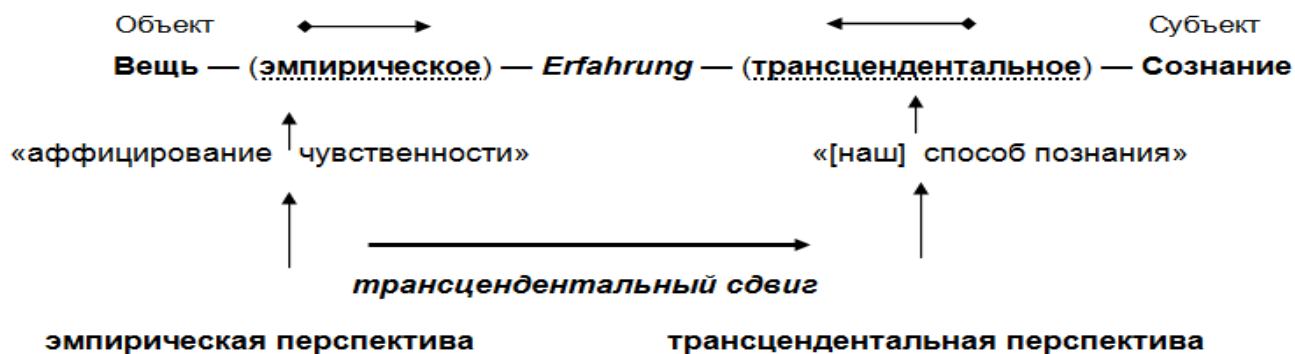
⁴ Данная работа продолжает наши прежние исследования по трансцендентализму [5, 6].

В статье «Кант в XX столетии» Р. Ханна сопоставляет по значимости Канта с Платоном и пишет, что развитие современной философии (в лице двух основных традиций: аналитической и континентальной) во многом предопределено трансцендентализмом Канта, а XX в. является пост-кантианским столетием [14]. Ему вторит М. Фуко, который в своей инаугурационной лекции «Порядок дискурса» говорит о том, что Кант «стоит у истоков нового способа философствования» [12, с. 87]. Российский мыслитель А.П. Огурцов в своей книге, посвященной развитию философии науки подчеркивает, что выходом для современной философии [науки] может быть лишь «*возрождение трансцендентализма*» (как синтез альтернативных антиподов: *натурализма* и *конструктивизма*)⁵. Все это позволяет рассматривать трансцендентализм Канта не просто как одну из оригинальных философских концепций, а как новую *трансцендентальную* парадигму философии⁶.

Выберем в качестве отправной точки для [нашей] трактовки трансцендентализма как особой парадигмы философствования классическую эпистемологию, для которой основным вопросом выступает отношение субъекта к объекту, что можно представить двухчленной схемой С(убъект) — О(объект). При этом нам важна сама эта схема, а не возможные варианты ее решения типа: воздействует ли О на С (классический эмпиризм), или же «вектор» идет от С к О (классический рационализм), или же имеют место быть другие более сложные варианты соотношения С и О. Выделим также на этой шкале результат нашего познания или взаимодействия субъекта (С) и объекта (О) в ходе познания — *опытное знание*, или *опыт* (нем. *Erfahrung*)⁷, который располагается в средней части эпистемической шкалы. При этом исходная двухчленная схема превращается в трехчленную: С — **Опыт/Erfahrung** — О.

Объект (вещь) — Опыт/Знание (Erfahrung) — Субъект (сознание)

Согласно ключевому фр. [В 25] *Критики*, где трансцендентальная философия определяется как «познание, занимающее не столько предметами, сколько способом нашего познания предметов, поскольку он должен быть возможными а priori», переход к *трансцендентализму* основан на *трансцендентальном сдвиге* от [эмпирического] исследования *объекта* в правую часть шкалы по направлению к *субъекту*, а точнее в промежуточную между субъектом и объектом область *опытного знания (Erfahrung)*⁸, — которая и представляет собой область *трансцендентального*. На эпистемической шкале это выглядит так:



Решающим для понимания трансцендентального является его сопоставление с эмпирическим, которое на представленной схеме мы зафиксировали как различие между эмпирической и трансцендентальной *перспективами*. Если *эмпирическая* перспектива полагает получаемое нами знание результатом аффицирования нашей чувственности, то *трансцендентальная перспектива*

⁵ Вот полный вариант цитаты с нашими разъясняющими вставками: «Таким выходом [для философии науки XX в.] может быть возрождение трансцендентализма [как «снятие» схематической альтернативы натурализма («Назад к вещам!») и конструктивизма («Все — конструкция»)] [10, с.376–377].

⁶ Осмыслению и развитию *трансцендентальной парадигмы философии* посвящен форум: <http://transcendental.ucoz.ru/forum/>.

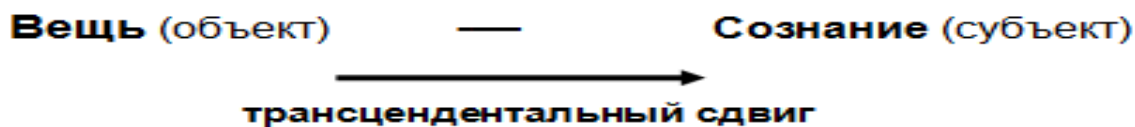
⁷ Заметим, что Кант отождествляет *Erfahrung* и *Empirische Erkenntnis*: см. [1, т.3, с.173; [В 147–8]; далее мы будем указывать страницы кантовской «Критики чистого разума», используя стандартную пагинацию).

⁸ См. также замечание Канта из *Прологомен*: «словом *трансцендентальный*... [обозначается] отношение нашего познания не к вещам, а только к познавательной способности [т.е. способу познания. — К.С.]» [2, с.58].

полагает знание результатом деятельности нашей познавательной способности. Хотя трансцендентализм не отменяет эмпирического подхода, а скорее встраивает ее в свою позицию, которая постулирует то, что в составе [эмпирического] знания с необходимостью присутствуют априорные компоненты. При этом Кант характеризует свою концепцию как сочетание эмпирического реализма и трансцендентального идеализма.

Вместе с тем предлагаемый Кантом *трансцендентальный сдвиг* является не до конца определенным и отсылает к целому интервалу возможного расположения трансцендентального в правой части шкалы между *объективным* опытом и *субъективным* содержанием нашего сознания, и поэтому возможны различные трактовки трансцендентального.

Исторически первой, но не соответствующей духу кантовского трансцендентализма, является «геттингенская» трактовка (Гарве, Федер, Якоби), которая может быть названа теорией «двух объектов/миров» [15]. Здесь трансцендентальное (априорное) соотносится со сферой ментального и, соответственно, вещи сами по себе (вещи–спс) и вещи для нас (вещи–дн) принадлежат к двум разным мирам: объективному и ментальному (субъективному). Тем самым трансцендентализм сближается с *феноменализмом* (Беркли).



На некорректность подобной трактовки указывает сам Кант, который 2-е изд. своей *Критики* дополняет главой «*Опровержение идеализма*» с целью отвергнуть менталистскую (субъективистскую) трактовку его трансцендентализма.

Более соответствующей духу трансцендентализма представляется альтернативная теории «двух миров» *двухаспектная интерпретация* трансцендентализма (теория «двух аспектов» [15])⁹, при которой кантовские вещь–спс и вещь–дн рассматриваются не как две разные онтологические сущности, а как «две стороны» или «двойная точка рассмотрения» (чувственная и рассудочная) одного и того же реально существующего объекта [В XVIII прим.]¹⁰. Соответственно, кантовская вещь–для–нас уже не относится к области субъективного. В рамках подобной интерпретации трансцендентальный сдвиг не смещает интенцию исследования максимально вправо к анализу [эмпирического] субъекта, т.е. не погружает нас в исследование содержания сознания, а останавливается на срединной области, которую Кант называет «способом познания» или «познавательной способностью».

Третья возможная трактовка трансцендентализма связана с его соотношением с метафизикой платоновского типа. В этом случае трансцендентальный сдвиг предполагает, что предметом исследования будут не [эмпирические] предметы опыта, а априорные формы¹¹, которые в данном случае выступают, наподобие платоновских идей, как сущности умопостигаемого (идеального) мира. Тем самым «сдвиг» на нашей схеме происходит не только вправо от объекта к субъекту, но и вверх, в область идеально–трансцендентного. И хотя Кант энергично возражает против подобной метафизики, однако последующее развитие немецкой классической философии (Фихте, Шеллинг, Гегель) пошло по этому пути трансцендентального идеализма (или *онтологического трансцендентализма*)¹².

область идеального: априорные формы как условия возможности опыта (А-издание)



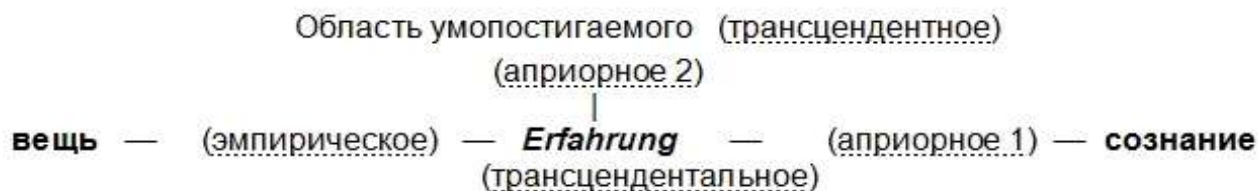
⁹ Заметим, что теория «двух аспектов» является лишь одной из возможных, а не единственной интерпретаций данного типа.

¹⁰ «Критика... учит нас рассматривать объект в двойном значении, а именно как явление или как вещь саму по себе» [В XXVII].

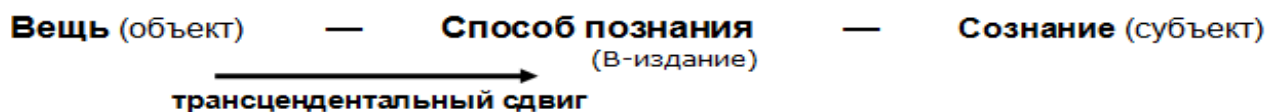
¹¹ См. дефиницию трансцендентальной философии из 1-го изд.: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько нашими понятиями а priori о предметах вообще...» [А 11-12].

¹² Заметим также, что таковым выступает и античный [онтологический] трансцендентализм Платона, Аристотеля, Плотина.

В концептуальном отношении такая интерпретация не учитывает кантовское различие между *априорным* и *трансцендентальным*, хотя и априорное тоже противостоит эмпирическому, правда в другом отношении чем трансцендентальное. Весьма примечательным в этом отношении является изменение в определении ТФ: во 2-м изд. *Критики* предметом ТФ выступают не *априорные понятия* (1-е изд.), а человеческий априорный *способ познания* (2-е изд.). Поэтому *трансцендентальное* не отождествляется Кантом с априорным, а понимается как возможность *априорного* [знания]¹³. Обратим в этой связи на кантовское замечание фр. [В 80–1], где говорится о том, что к области трансцендентального «следует [отнести] не всякое априорное знание», а лишь знание о его (1) возможности и (2) применении в опыте, т.е. объективной значимости априорного. И хотя под *возможностью* априорного Кант понимает, в том числе, и механизмы его образования, или *эпигенезиса* [В 91, В 118–9, В 127–8, В 167], однако главный смысл трансцендентального связан с п.2., т.е. с возможностью применения априорного в эмпирическом познании. Поэтому если априорное можно соотнести с субъективной сферой сознания (1 трактовка выше) или с областью идеального, то кантовское трансцендентальное соотносится с областью *Erfahrung*: это не декартовские «врожденные идеи» и не платоновские объективно существующие эйдосы из области умопостигаемого, а *транс-субъективные* принципы, конституирующие наш «способ познания». Различение «трансцендентальное vs. априорное» можно представить так:



Тем самым кантовскую характеристику трансцендентализма как исследования нашего «способа познания» следует понимать не *субъективно-психологически*¹⁴ как анализ наших познавательных способностей (Ламберт) и/или решение проблемы (эпи)генезиса априорных представлений (Тетенс)¹⁵, а *когнитивно-семантически* как решение проблемы *объективности* наших априорных представлений, т.е. возможности их применения в опыте. О семантической направленности своего подхода Кант говорит в письме к М. Герцу (21.02.1772), в котором он впервые эксплицирует замысел своей *Критики* как решение следующей *семантической* проблемы: «На чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?» [3, с. 490]. Таким образом, собственно кантовский трансцендентализм (трансцендентализм в узком смысле) связан с разрешением «главного трансцендентального вопроса» об *объективности априорных представлений* (resp. возможности синтетических априорных суждений), которые располагаются в средней части шкалы¹⁶, а развиваемая Кантом метафизика выступает как *метафизика* возможного опыта.



* * *

¹³ Согласно Н. Хинске, именно так Кант понимает концепт ‘трансцендентального’ на третьей стадии своего развития, которое соответствует времени написания 2-го изд. *Критики*.

¹⁴ В *Предисловии* к 1-му изд. *Критики* этот аспект трансцендентализма Кант называет «субъективной дедукцией» [А XVII].

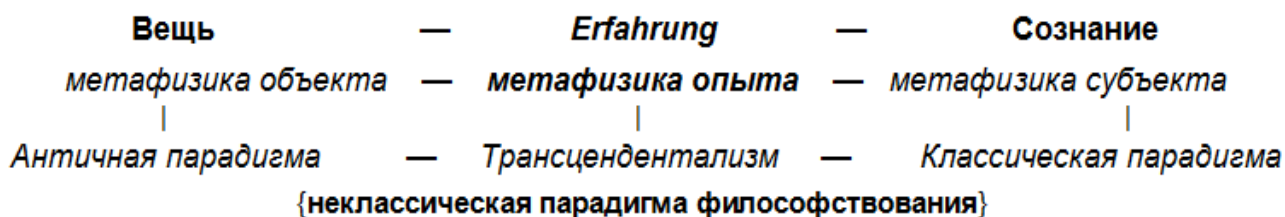
¹⁵ Ср. с известными кантовскими замечаниями: «Я занимаюсь не эволюцией понятий, как Тетенс (все действия, посредством которых создаются понятия [т.е. субъективной дедукцией или эпигенезисом. — К.С.] , не анализом, как Ламберт, а только их объективной значимостью» [Refl. № 231] и «Тетенс исследует понятия чистого рассудка субъективно (человеческая природа), я — объективно. Его анализ — эмпирический, мой — трансцендентальный» [Refl. № 230].

¹⁶ Это совместимо с теорией «двух аспектов», в которой кантовские вещь-спс и вещь-дн рассматриваются не как две разлые онтологические сущности, а как «две стороны» [В XIX прим.], или «двойкий способ» [В XXVII]: чувственный и рассудочный, рассмотрения одного и того же предмета. Вместе с тем данное «место» трансцендентального между объективным и субъективным позволяет говорить об его особом онтологическом статусе (подробнее см. ниже).

Вместе с тем описанная первая фаза *трансцендентального сдвига* еще не характеризует специфику кантовского трансцендентализма, а задает целый спектр *a la* трансцендентальных концепций. Подобное «снятие» субъекта и объекта в пользу некоей первичной по отношению к субъекту и объекту данности осуществляется, например, в эмпириокритицизме, марксизме, теории «3-х миров» Поппера и других неклассических философских системах. Тем самым Кант стоит у истоков *трансцендентальной парадигмы философствования*, переход к которой связан с преодолением как *объектной* (Античность; Аристотель), так и *субъектной* (Новое время; Декарт) точек зрения и смещением интенции исследования в срединную между объектом и субъектом области, которую Кант сопоставляет с *опытом*.

Заметим, что прообразом подобного типа философствования выступает концепция зрелого Платона, в которой *идеи* постулируются как необходимый компонент познания¹⁷, без которых человек «не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения» [11, т.2, с. 357]. Свое дальнейшее развитие эта концепция получает в феноменологии, поскольку кантовский *трансцендентальный сдвиг* можно трактовать как возврат к некоторому до-рефлексивному сознанию в акте познания, в котором еще не различаются ни субъект и ни противостоящий ему объект, и хотя интенция нашего [интенционального по природе] сознания направлена на предмет, но первичной данностью для него выступает феноменальная данность *опыта*, с которого и начинается наше познание¹⁸. Соответственно, полагаемые классической парадигмой в качестве первичных субъект и объект выступают в трансцендентальной парадигме (перспективе) как вторичные сущности.

Если основным предметом исследования античной парадигмы философии выступает *вещь*, т.е. развивается метафизика вещи (объекта), а предметом классической парадигмы Нового времени — *сознание/cogito* (соответственно, развивается метафизика субъекта), то предметом трансцендентального типа философствования, парадигмальным примером которой является трансцендентализм Канта, выступает срединная область *Erfahrung* (подробнее об этом см. [7]):



Особенностью этого типа философствования выступает то, что соотносимая, связанная (предполагаемая, предлагаемая) с ней онтология (resp. область трансцендентального или область опыта) является ни субъективной и ни объективной. Характер (специфику) трансцендентальной онтологии хорошо (корректно, правильно) передает метафора телескопа (Г.Фреге). Допустим, что мы с помощью телескопа наблюдаем звезду. Звезда сама по себе будет иметь объективный (реальный) статус (это соответствует кантовской вещи-спс), а имеющийся у нас ее ментальный образ будет субъективным. Зададимся вопросом о том, каков статус изображения звезды на линзе телескопа (это можно соотнести с кантовской вещью-дн), которая онтологически как бы располагается между *объективной* (реальной) звездой самой по себе и ее *субъективным* (ментальным) образом нашего сознания? Ответ следующий: этот «образ (телескопа)» будет иметь особый промежуточный не-объективный и не-субъективный онтологический статус — трансцендентальный статус.

* * *

Такая трактовка трансцендентализма делает его основой не только нового типа философствования (метафизики), но и парадигмой новой эпистемологии¹⁹.

В содержательном плане специфика кантовского трансцендентализма состоит в следующем. Пусть дана следующая система аксиом опытного знания: (1) существуют (объективные) вещи, (2)

¹⁷ Следует различать концепцию самого Платона и платонизм, в рамках которого идеям приписывает онтологический (автономный) статус.

¹⁸ Соответственно, кантовский сдвиг можно было бы назвать трансцендентально-феноменологическим, а кантовский концепт Erfahrung можно соотнести с *интенциональной реальностью* Гуссерля.

¹⁹ Соответственно, трактовка трансцендентализма как теории опыта выступает предтечей того, что сейчас называют *философией науки*.

которые воздействуют на нас, а (3) наше знание о вещах определяется этим воздействием. При этом Кант рассматривает (критикует) два вида предшествующего идеализма: *проблематичный идеализм* Декарта и *догматичный идеализм* Беркли, которые подвергают сомнению или отрицают пп. 1 – 2, а сам он эти пункты принимает и поэтому называет свою позицию *эмпирическим реализмом*, но он «отрицает» п. 3, точнее он совершает здесь свой «коперниканский переворот» и формулирует п. 3*, специфицирующий его *трансцендентальный идеализм*: вещи «подчиняются» нашему рассудку, его априорным формам²⁰. Однако введение п. 3* требует уточнения, так как требование подчинения эмпирических вещей априорным формам рассудка абсурдно. Поэтому Кант дополняет аксиоматику тезисом (п. 4) о различении вещей–спс и вещей–дн. С учетом этого различения п. 3* модифицируется: нашему рассудку «подчиняются» вещи–дн, а пп. 1 – 2 остаются без изменения. Тем самым специфицирующим для трансцендентализма выступает тезис о наличии в нашем знании не только содержательно–опытных, но формально–априорных составляющих, с которого и начинается кантовская *Критика*: «всякое наше познание начинается с опыта», однако и не сводится лишь к нему, содержа в себе то, «что собственная наша познавательная способность дает от себя самой» [В 1]²¹ и что выступает *априорной* составляющей знания. Соответственно, познавательное отношение теперь таково: «С — способ познания — О», где трансцендентально–априорный «способ познания» выступает опосредующей средой между познающим субъектом (человеком) и объектом (миром), или, говоря словами Э. Кассирера, *символическим пространством* познания (ср. с метафорой телескопа выше).

Современная [*постпозитивистская*] философия науки, по сути, использует и развивает основополагающие интуиции трансцендентализма. Так Р. Карнап говорит о наличии в структуре знания априорного «языкового каркаса», Д. Дэвидсон — о «концептуальной схеме»; У. Селларс развивает *a la* кантовскую критику «мифа Данного», а Х. Патнем — *внутренний реализм*²², который может рассматриваться как прямой наследник кантовской концепции.

Более того трансцендентализм Канта выступает истоком и предтечей такого современного направления философии науки как *эпистемологический конструктивизм* (constructivist epistemology; Ж. Пиаже)²³, основная интенция которого инициирована кантовским *коперниканским переворотом* [В XVI–XX], или постулируемым им «измененным методом мышления, [суть которого состоит в том], что мы а priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» [В XVIII] и который *изменяет* соотношение между вещами и имеющимися у нас априорными инструментами познания (resp. «способом познания»): вещи не *даются* в опыте (натурализм, наивный эмпиризм), а *задаются* нами (конструктивизм), т.е. должны *сообразовываться* с нашими априорными формами созерцания и чистыми понятиями рассудка. Среди представителей конструктивизма можно найти как прямых наследников кантовского трансцендентализма, к которым относятся, в частности, *эрлагенская школа конструктивизма* (Г. Динглер, П. Лоренцен) и/или концепция *интерпретационного конструктивизма* Х. Ленка (см. также книгу Н. Гудмена «Способы создания миров»), так и сторонников более радикальных версий, отрицающих кантовский эмпирический реализм, к которым относятся *радикальный конструктивизм* (Э. Глазерсфельд, У. Матурана, Ф. Варела и др.) и *социальный конструктивизм* (Н. Луман, Дж. Серль и др.).

* * *

Вместе с тем можно выделить еще один модус кантовского трансцендентализма, связанный с различием «опыт vs. способ познания» и получивший свое развитие в *трансцендентальной философии науки*. В *Предисловии* к 1-му изд. *Критики* Кант говорит о возможности *субъективной* (тяготеющей к анализу «способу познания») и *объективной* (тяготеющей к анализу опытного знания)

²⁰ Тем самым *трансцендентализм* Канта отличается от *трансцендентального идеализма* (Фихте, Шеллинг, Гегель) как одностороннего модуса развития исходного трансцендентализма, поскольку последний выступает как «связка» *трансцендентального идеализма* и *эмпирического реализма* [А 369–71]. Заметим также, что во 2-м изд. *Критики* Кант говорит, что выражение *трансцендентальный идеализм* не совсем удачно и поэтому его учение «во избежание недоразумений» лучше называть *формальным идеализмом* [В 519 прим.].

²¹ Ср.: «Ведь предметы, которые мы лепим из глины, к примеру, кирпичи, приобретают *форму* от нас при том, что глина берется из земли» [4, с.113].

²² См. изложение концепции Патнема в [13].

²³ См.: http://en.wikipedia.org/wiki/Constructivist_epistemology, а также статью В. Лекторского «*Реализм, анти-реализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке*» (<http://www.intelros.ru/intelros>) и монографию под его ред. «*Когнитивный подход*» (2008 г.).

линии развития трансцендентализма [А XVII; В 91]. При этом сам Кант отдает свой приоритет *объективной дедукции*, призванной обосновать «объективную значимость априорных принципов [представлений]», а не *субъективной дедукции*, направленной на «исследование самого чистого рассудка в том, что касается его возможностей и познавательных способностей» [там же]. Выше мы говорили, в основном, об *объективной дедукции* как сдвиге трансцендентального анализа к средней области *опыта*, что отражает логику развития Канта, который усиливает эту тенденцию во 2-м изд. *Критики*, в котором более субъективистские разделы, связанные с воображением сокращаются, а раздел *объективной «трансцендентальной дедукции категорий»* расширяется. При этом предметом ТФ выступает наш «способ познания» как некоторая система познавательных способностей, «двумя основными стволами... [которого являются] чувственность и рассудок» [В 30].

Это различие в общем виде можно зафиксировать как различие между *эпистемологией* (теорией знания) и *гносеологией* (теорией познания), а в фр. [В25] следует обратить внимание на то, что там говорится «о видах познания...». Поэтому можно выделить модус *прикладного трансцендентализма*²⁴, который анализирует основные виды предметного познания, каковыми выступают содержательное *естествознание*²⁵ и формальная *математика*.

Основополагающим здесь выступает уже обозначенный выше кантовский тезис о том, что наше (по)знание имеет *интуитивно-дискурсивный* характер, т.е. представляет собой синтез чувственных созерцаний (интуиций; *Anschauung*) и рассудочных понятий. При этом речь идет о *предметном способе познания*, так как существует еще и *непредметная* активность ума, например философия, которая, по Канту, является не познанием, а мышлением.

Специфика соответствующего вида предметного познания предопределяется соотношением чувственности и рассудка. Так, если *естествознание* начинается с *чувственного созерцания*, которое впоследствии осмысляется рассудком с помощью понятий (рассудок «распознает» в образе то или иное понятие), то *чистую математику* Кант определяет как «*познание посредством конструирования понятий*» [В 741], что предполагает соотнесение (= конструирование) первоначально вводимых понятий с «*общезначимыми созерцаниями*» [там же], каковыми выступают кантовские *схемами*. В естествознании предметный характер обеспечивается с помощью *опыта* или *эксперимента*, а в математике — посредством «мысленного эксперимента», к каковым относятся процедуры *вычисления, построения и доказательства*. При этом Кант налагает требование соотнесения спекулятивных рассудочных понятий с соответствующим им чувственными созерцаниями²⁶, развивая, тем самым, свой *трансцендентальный конструктивизм (прагматизм)*.

Список использованных источников

1. Кант И. Критика чистого разума //Кант И. Соб. соч. в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т.3.
2. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука //Там же. Т.4. с.5–153.
3. Кант И. Избранные письма //Там же. Т.8. с.463–590.
4. Кант И. Из рукописного наследия: материалы к «Критике чистого разума». М.: Прогресс-Традиция, 2000.
5. Катречко С.Л. Трансцендентальная теория опыта и современная философия науки //Кантовский сборник, 2012(в), №2 (42). с. 22 – 35.
6. Катречко С.Л. Трансцендентализм Канта как *трансцендентальная парадигма* философствования //Кантовский сборник, 2014, №2 (48). с. 10–25.
7. Катречко С.Л. Как возможна метафизика: на пути к научной [трансцендентальной] метафизике //Вопросы философии, 2012, № 3 (http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=489; см. также: *Katrchko Serguei* Transcendentalism as a Special Type of Philosophizing: Kant's transcendental Shift, Dasein-Analysis of Heidegger and *Sachverhalt*-Ontology of Wittgenstein //Papers of the 37th International Wittgenstein Symposium (Vol.XXII). — Kirchberg am Wessel (Austria), 2014, pp. 147–149. (<http://www.alws.at/index.php/symposium>).
8. Катречко С.Л. *Трансцендентальный метод и современное естествознание* //Модели рассуждений – 2: Аргументация и рациональность. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2008.

²⁴ Этот модус трансцендентализма анализируется и развивается нами в [8, 9].

²⁵ К этому типу (по основанию содержательности) можно отнести и *гуманитарное (по)знание*.

²⁶ Поскольку «мысли без [интуитивного] содержания пусты» [В 75].

9. Катречко С.Л. Трансцендентальный анализ математической деятельности: кантовская концепция трансцендентального конструктивизма (прагматизма) //Кантовский сборник. 2015. Т. 52 (в печати).
10. Огурцов А.П. 2011 Философия науки: двадцатый век (в 3 тт.): Концепции и проблемы (Т.1): исследовательские программы. СПб., Изд. дом «Мир», 2011.
11. Платон Парменид //Платон Соб. соч. в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т.2. р.346 – 413.
12. Фуко М. Порядок дискурса //Его же. Воля к истине. М.:Касталь, 1996.
13. Хакинг Ян. Представление и вмешательство. М.: Логос, 1998. с. 105–124.
14. Hanna R. 2007, *Kant in the XX century* (URL: http://spot.colorado.edu/~rhanna/kant_in_the_twentieth_century_proofs_dec07.pdf).
15. Rohlf M. Immanuel Kant, 2010 (SER); URL: <http://plato.stanford.edu/entries/kant/>.

Клёцкин М. В.

О СУЩЕМ И СУЩНОСТИ (НЕБЫТИИ И БЫТИИ)

Annotation. *The article discusses the relationship between the concepts being, essence, nothingness and matter. This key categories when describing the process of formation of present being. It is proved that things become really matter when defines the unconscious part of our psyche, giving the activity of the soul.*

Основная трудность науки философии состоит в понимании её предмета, и связана она для русскоязычного читателя во многом в различии коннотаций философских терминов, используемых в русскоязычной литературе, с теми же терминами, или их оригиналами в языках происхождения.

В русском языке, например, часто возникает путаница в употреблении понятий «сущность» и «сущее». Дело в том, что, например, в древнегреческом языке слово «усиа» (обычно переводится как «сущность») означало любой предмет наличного бытия как основу познания (поэтому на латинский язык было переведено Бозием как «субстанция»), и устойчивое знание о нём; русское же слово «сущность» и немецкое «Wesen» происходят из глагола «существовать» и поэтому описывают предмет в онтологическом аспекте, как что-то поистине существующее, имеющееся налицо, «под рукой» (например, немецкое «Anwesen», переводимое в нашей философской литературе как «присутствие», изначально имело значение «крестьянский двор с участком»). При использовании термина «сущность» в русскоязычных философских текстах неизбежно возникает когнитивный диссонанс, так как изначально этот философский термин описывал знание, а по духу русского языка должен описывать существование. Сущность сказывается, прежде всего, о существовании наличного бытия. В этой статье нами предлагается уточнить содержание термина «сущность» и установить строгое разделение «сущности» и «сущего», так как эти два понятия часто даже не различают.

«Сущее» не есть «бытие», то есть не есть мир души, оно является, скорее, его полной противоположностью, в пределе доходящей до противоречия, – «небытием». Сознанию сущее онтологически представляется как «материя», «подлежащее», «субстанция»; или, в гносеологическом аспекте, как принципиально непознаваемая «вещь в себе», «апейрон». То есть представляется как нечто бытийствующее независимо от сознания (и психики в целом), собственно «вещь в себе» как таковая в целом. Это так и не так. Сущее не есть бытие или материя, оно *тождественно* им онтологически, но не идентично онтически. Сущее может бытийствовать как вторая своя ипостась – как душа. Для познания сущее и душа составляют исходное тождество, поскольку для индивида они неразличимы, абсолютно едины в бездне бессознательного. Такое единство, следуя философской традиции, мы назовём «духом».

Дух обладает мощью творить мир наличного бытия, поскольку душа привносит в бытие, как бытие сущего, характер *обременённости* - бессознательного беспокойства, внутренней имманентной потребности. В этом аспекте дух понимается как *материя* постольку, поскольку он творит мир наличного бытия. Наличное бытие предстаёт как бытие, бытийствующее в сознании, Это бытие эйдетическое, образное, умопостигаемое, состоящее из «сущностей».

«Бытие» тождественно как с сущим, так и с духом, является выражением единства этих начал. Бытие тождественно небытию, оно порождено сущим как бытие духовное. Бытие – это бытие небытия, потому что само сущее раздваивается на эти две ипостаси, порождает в себе фундаментальное противоречие, развивающее бытие и служащее онтологической причиной становления наличного

бытия. Термин «сущее» описывает *всё* непознанное, неоформленное, бессодержательное, но формирующее содержание бытия, Как одно из начал наличного бытия этот термин правильно использовать только в единственном числе: единичные вещи, представления и понятия не являются «сущими» (как часто писал, например, Хайдеггер), а сущностями, то есть принявшим определённый образ бытием. «Форма уже и в себе есть след (*ichnos*) некоего неприсутствия [сущего]». [4; 167] «Бытие» как таковое есть отрицание небытия, то есть отрицание «сущего» (и наоборот). Грубейшей ошибкой является, на наш взгляд, понимание этих терминов как синонимичных, что мы наблюдаем, например, в четырёхтомном издании переводов работ Аристотеля на русский язык в семидесятых годах, на котором училось не одно поколение российских философов.

В сознании бытие пред-ставлено как наличное бытие, как мир сущностей. «Сущностями» называются как единичные предметы наличного бытия, так и понятия, описывающие эти предметы, или отношения между ними. Сущности суть основа и материал познания, поэтому Аристотель обозначал их словом «усиа», что значит «основа». Возьмём дерево под нашим окном. Оно *существует* как часть наличного бытия, то есть как образ в сознании, форма, знание, которое можно использовать, то есть как сущность. Существование неотделимо от понимания: сущность вещи двойственна, что всегда подчёркивалось в классической древнегреческой философии: она образна (морфе) и понятийна (эйдос). В первом случае дерево конкретная, чувственно воспринимаемая единичная вещь (первая сущность), во втором – умопостигаемый, понятийный образ (вторая сущность). Сущее и душа, выступая как материя, формируют качества предмета, как неотделимые от него свойства. Душа определяет их *значимость*, пригодность для выполнения задачи, то есть понятие. Сущности изначально возникают как значимые и пред-назначенные. Таким образом, формируется физический предметный мир, имеющий начало существования вне души (в сущем), и душе, образующей одновременно мир понятий-значимостей, и придающей наличному бытию характер *подручного*. Предмет значим благодаря своим физическим свойствам, но *существует* как часть бытия благодаря душе. «Сущность» это истинное бытие предмета, «суть бытия» предмета, «что есть бытие вещи» [1; 158], ис-ставший (истинный) образ вещи, как в чувственной, так и в умопостигаемой форме. То есть сущность - это то, *как* вещь *существует* для индивида - результат «различения». «Поскольку, таким образом, предмет мысли и разум не являются отличными друг от друга в тех случаях, где отсутствует материя [сущее], мы будем иметь здесь тождество, и мысль будет составлять одно с предметом мысли». [1; 316]

Таким образом, «сущность» вещи это то, как она существует для нас, то есть наше понимание её бытия. Первые сущности (единичные вещи) составляют содержание наличного бытия, служат его основанием, поскольку сами не имеют известного подлежащего: они просто даны сознанию как результаты различения. «Главная особенность сущности - это, надо полагать, то, что, будучи тождественной и одной по числу, она способна принимать противоположности, между тем об остальном, что не есть сущность, сказать такое нельзя». [2; 60] Единичным вещам нашего наличного бытия соответствуют «вторые сущности» (качества, виды и роды) сказывающиеся о первых сущностях.

Философия начинается с осознания фундаментального онтологического и онтического противоречия между бытием и небытием. Невозможно создать онтологию, которая бы не исходила из этого фундаментального противоречия, и собственно философия начинается именно с его осознания в учении Парменида. При абсолютном различии между бытием и сущим, они едины, поскольку сущее определяет бытие, все формы и тенденции его существования. Сущее и бытие представляют собой абсолютное самовоспроизводящееся тождество, про-являющееся в становлении наличного бытия, в движении как таковом. Нет ни одного явления, не являющегося одновременно и абсолютным тождеством бытия и сущего, и все философы, так или иначе, проговаривают это единство: то как Парменид, говоря о соединении в вещах холодного и горячего начал, то как Аристотель, называющий началами вещей материю и форму, то как Делёз, представляющий «поверхность» (наличное бытие) границей между «глубиной» и «высотой». Сущее существует, принимая в наличном бытии самые различные формы, подразделяемые сознанием на виды бытия. Именно сущее служит предельным онтическим основанием всего бытия, поэтому является для последнего родовым понятием. Оно тот самый аристотелевский «перводвигатель», служащий причиной изменений формы существования бытия. Индивид же воспринимает сущее как сверхъестественную силу, управляющую его действиями и творящую мир.

В Новое время первым мысль о тождестве сущего и мышления отчётливо сформулировал Кант, а развил и сделал постулатом своей философии (в форме принципа тождества бытия и мышления) Гегель. Благодаря Гегелю и Хайдеггеру, категория «сущее» вернулась в философию, стала предметом

споров. Самым сложным представляется понимание связи наличного бытия («присутствия») и сущего, как через наличное бытие прийти к сущему. «Различие [присутствия] с сущим [в истории философии] ослабевает. Оно пребывает забытым. Обнаруживается лишь дифференцированное — присутствующее и присутствие (*das Anwesende und das Anwesen*)» [4; 199] Деррида определяет сущее как «присутствующее», но бытие присутствующим в присутствии - это лишь один из аспектов сущего. Сущее - одно из начал наличного бытия, но, во-первых: не единственное; и, во-вторых: «присутствует» оно не непосредственно. С таким же успехом можно было бы определить сущее как «присутствующее отсутствие присутствия» или «неприсутствующее в присутствии неприсутствия». Игра таким всеобъемлющим термином как «сущее» может быть бесконечной и при этом совершенно бесполезной.

Противоречие сущего и бытия выступает в наличном бытии как игра становления. «За этой оппозицией [логического и эмпирического] находится понятие *игры*, до и по ту сторону философии оно указывает на единство случайности и необходимости в расчете без цели... различение, будет, следовательно, движением игры, которая «производит», не являясь просто деятельностью, эти различия». [4; 181] Возникает вопрос: «как задаются тенденции такой игры?» Сам термин «игра» отсылает нас к цитате из Гераклита: «Эон - ребенок, играющий в песейю [игра в кости], ребенку принадлежит царская власть» [7; 242] (*Эон* (др.-греч. Αἰών) - в древнегреческой мифологии и теокосмогонии божество, персонификация всей длительности времени («вечности»)). Прокл в комментариях к диалогу Платона «Тимей» так объясняет этот фрагмент: «Другие, как, например, Гераклит, утверждали, что Демиург играет во время творения космоса». [7; 243] В становлении нет цели, но всё же есть направленность, наведение внимания индивида на объекты (= оценивание). В кажущемся хаосе игры различения обнаруживается порядок, осознаваемый индивидом как необходимость, задаваемая сущим. Неизбежность установившегося порядка задаётся сущим через бессознательную часть души индивида, приспособляющегося, подчиняясь безусловному инстинкту самосохранения, к изменению бытия. Сущее выступает в сознании как материальное (творящее) начало наличного бытия, создающее вещественный субстрат его изменений; оно меняет как душу, так, соответственно, и наличное бытие (осуществляясь в нём).

Связь наличного бытия с сущим можно установить, по нашему мнению, только через психическое, а точнее через понятие «бессознательного». Великая заслуга Фрейда перед философией состоит в том, что он показал абсолютную зависимость сознания от бессознательного, показал, что мышление как таковое составляют две противоположности: сознание и бессознательное. Причём именно бессознательная часть мышления (если рассматривать онтологически – психики) определяет сознательную, то есть, в конечном счёте, определяет становление и содержание наличного бытия. Бессознательное предстаёт в учении Фрейда как чистая возможность («потенциальное бытие» в терминологии Аристотеля), из которой рождается для человека наличное бытие, и, в этом смысле, понимается как материя (творящее начало) действительности (наряду с сущим). Индивиды не в силах контролировать становление и даже свои желания, поэтому всегда испытывали перед ними страх, как перед тёмной хтонической силой. Но откуда у бессознательного столько мощи, что его нельзя победить, а только приспособиться к нему, подстроить под него своё существование? Эту мощь даёт сущее. Вернее: само мышление, как часть сущего, онтологически составляет с ним тождество (мы не можем никоим образом их различить по содержанию), хотя онтически они и различны. Сознание и мышление в целом понимаются как трансформация сущего. Сущее, наличное бытие и мышление триедины как отец, сын и дух святой в христианстве.

Бессознательное, являющееся единым целым с сущим, и, одновременно, его порождением, должно, на наш взгляд, стать в современной онтологии необходимым звеном между сущим и действительностью. Все вещи наличного бытия принимают характер некоторого единства через свою причастность к бессознательному как творящему мышлению. Возможно, на наш взгляд, трактовать бессознательное как *материю*, то есть как творящее начало и одновременно причину действительности. (Вслед за Аристотелем мы различаем понятия «начало» и «причина». Понятие «начало» используется нами в теоретическом (онтологическом) описании действительности, для описания же становления вещественного мира используется понятие «причина»). А то, что в традиции русской философии принято называть «материей», точнее было бы называть сущим чтобы, во-первых; не смешивать эти два понятия, а во-вторых: точнее описывать происхождение наличного бытия.

Сущее становится материей действительности тогда, когда определяет бессознательную часть нашей психики, задавая направление деятельности души. Что происходит в глубинах океана бессознательного нам неизвестно и до конца никогда не понять. Рационализация душевных порывов не даёт нам знания об источниках этих порывов, поэтому мы вынуждены определять эти источники аксиоматически. Гегелевский постулат о тождестве бытия и мышления следует, по нашему мнению,

сформулировать как философскую аксиому о тождестве сущего и мышления (в бессознательном и сознательном аспектах), поскольку бытие – результат взаимодействия сущего и мышления, их единство, но не тождество. «Бытие и единое — одно и то же, и природа у них одна, поскольку они сопутствуют друг другу так, как начало и причина ... сущность каждой вещи есть «единое» не привходящим образом, и точно так же она по существу своему есть бытие». [1, с. 120-121] Новая аксиома показывает границу познания современной философии, так как состояние современной науки не позволяет заглянуть глубже в понимание сущего. Сущее становится «материей» бытия «преломляясь» в душе, становление которой направляет через бессознательные мотивы. Душа придаёт бытию характер единого бытия, так как изначально подчинена интересам выживания индивида, едина с сущим, порождается им, и, одновременно, вынуждена к нему приспособляться. Знание же всегда стремится к обобщению и понятной простоте, так как это облегчает существование индивида.

В аспекте теории познания, по нашему мнению, имеет смысл обозначать сущее как «ничто». Вследствие ограниченности наших способностей познания, мир нашей души есть единственный мир, доступный познанию человека, *есть* (представлен) для него. Введение понятия «ничто» необходимо, поскольку без него невозможно рационально описать движение и развитие противоположного ему наличного бытия как «чтойности». Иначе, вслед за Парменидом, мы должны будем считать бытие неподвижным. «Ничто», на первый взгляд, полная противоположность «бытия», а на самом деле - эти два начала взаимообуславливают друг друга. Онтически сущее и бытие различны и даже противоположны, онтологически существует определённый «горизонт событий», за которым различие между ними стирается и становится тождеством, лежащим в основе наличного мира индивида.

Взаимодействие между сущим и психическим индивида задаёт на бессознательном уровне потребности, требующие удовлетворения. Оказываясь перед лицом необходимости, следуя безусловному инстинкту самосохранения, индивид вынужден познавать мир, приспособляться к окружающей его природной и социальной среде, то есть к бытию в целом. Истина этой противоположности - становление (различение), в котором бессознательное потенциальное бытие (имеющее характер лишённости, неудовлетворённости), переходит в актуальное бытие, принимает форму, становится видимым, действительным, *истинным*. «Людям трудно поверить, что разум действителен, но, в самом деле, ничто не действительно, кроме разума; он есть абсолютная мощь». [3; 504] О том же говорил и Аристотель: «Деятельность разума - это жизнь» [1; 310] Действительность - это истина сущего, из-ставшего через душу индивида в наличное бытие и творящее его. (Само слово «истина» произошло от «истый» корень «ист» означает: сущий, «тот же самый»). [6; 144]

Так индивид приспособляется к сущему, постигая его истину в открытости наличного бытия, находя в нём самого себя и растворяясь в нём через сознательное приспособление к нему. Бессознательное «растворяется» в наличном бытии, трансформируя его согласно своим мотивам. Каждый бессознательный мотив или сознательная ценностная установка как бы ищут в наличном бытии подходящий материал, в котором они могут быть реализованы и стать истинными (состоявшимися). «*Эрос* ведёт ум к истине (Платон). Всем движет любовь к совершенной форме (Аристотель). В «апатии» (бесстрастии) души *логос* обнаруживает свое присутствие (стоики). Желание достичь своих истоков возвышает душу и ум к невыразимому источнику всех смыслов (Плотин)... «Умная любовь» объединяет интеллект и эмоцию в наиболее рациональном состоянии ума (Спиноза)». [5; 80]

Сущее «показывает» себя в наличном бытии, человек же, движимый инстинктом выживания, и, ориентируясь с помощью чувства удовольствия, определяет ценность предметов, в зависимости от их пригодности для целей выживания. Наличное бытие изначально пронизано ценностно-целевыми смыслами, осознающимися в игре различения.

Список использованных источников

1. Аристотель. Собр. соч. в 4-х томах. М.: Мысль, 1975. - Т.1. - 550 с.
2. Аристотель. Собр. соч. в 4-х томах. М.: Мысль, 1978. - Т.2. - 687 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. СПб.: Наука, 1999. - 582с.
4. Деррида Ж. Голос и феномен. СПб. Алетейя, 1999. - 208 с.
5. Тиллих П. Систематическая теология. Т. I-II. СПб.: Университетская книга, 2000. - 463 с.
6. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х томах. М.: Прогресс, 1986. - Т. 2. - 672 с.
7. Фрагменты ранних греческих философов (часть 1): От эмпирических теокосмологий до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. – 576 с.

О КРИЗИСЕ БЕССИСТЕМНОСТИ В ФИЛОСОФИИ

The article discusses the crisis in domestic philosophy through the crisis (almost catastrophic) situation with the teaching of philosophy in modern Russia, which is dominated by non-systemic, non-critical and eclectic approach to philosophy, as well as the lack of a unified methodological basis in the course of philosophy (which may be various in different textbooks). It is shown that this negative situation not only leads to the emergence of a generation of young people without a stable outlook, and unable to do the simplest formal-logical operations, but also to the destruction of the integrity of the culture. Hence the conclusion of the need for a radical revision of the contents of the courses of philosophy, for philosophy, understood as a form of theoretical world, responsible for development of the system logic and critical thinking in students, so necessary in the modern world. The paper proposes a model of structuring of philosophy for systemic and systematic teaching of philosophy. The basis of the author's approach laid the Marxist theory of praxis as the essence of the person and the subject-object approach.

Keywords: *the teaching of philosophy, systematic philosophy, structuring of philosophical sciences*

Кризис в философии как отсутствие системности. После краха советской системы образования в кризисном положении оказались не только социальные науки (что само по себе понятно: при изменении экономической и политической системы с необходимостью изменяется и идеология), но и науки естественные, технические, медицинские, сельскохозяйственные. Однако именно в социальных науках, и в первую очередь в философии, кризисное состояние наиболее опасно, ибо оно способствует гниению отечественной культуры «с головы». Почему? Поясним.

Просматривая современные учебники по философии как учебной дисциплине в структуре среднего и высшего образования, сразу же обращает на себя такой печальный факт, как почти полное отсутствие имманентной логики, которая бы скрепляла, цементировала излагаемый материал в некоторую тотальность, пронизанную единой парадигмальным принципом. Нынешние учебные пособия страдают концептуальной рыхлостью, которая, помимо всего прочего, проявляется в отсутствии логической связи между отдельными частями философского знания. Так, например, почти все учебники начинаются с рассмотрения понятия мировоззрения, а затем в совершенно несвязном порядке следуют разделы по истории философии, онтологии, гносеологии, социальной философии. При этом связь между, скажем, онтологией и гносеологией вообще отсутствует, – в лучшем случае излагаются старые диалоговые схемы, связанные с двумя сторонами основного вопроса философии, в худшем – дается совершенно эклектическое перечисление существовавших и существующих теорий без всякого их историко-философского и критического анализа. После чтения подобных учебных пособий у неподготовленного читателя в голове формируется путаница из противоположных теорий, среди которых он не в силах выбрать «истинную», так как все они внутренне (т.е. с точки зрения своих исходных посылок и методов обоснования) оказываются «истинными». Скажем, логика Гераклита, ведущая его к учению о всеобщей изменчивости мира (*πάντα ῥεῖ*), и противоположная логика Парменида, ведущая к признанию тотального покоя, с точки зрения своих имманентных логик в равной степени «истинны».

Задачей философского образования является не просто знакомство человека с комплексом идей, которые существовали в истории человеческой мысли. Это было бы вульгаризацией философии как учебной дисциплины. Подлинной задачей философии, рассматриваемой в качестве учебной дисциплины, а не образа жизни, мудрствования и т.д., является изучение истории в целях развития *своего собственного мышления*, а не многознания. Основным условием реализации подобной задачи является критическое освоение историко-философского материала. Под «критикой» здесь понимается не вульгарное отрицание тех или иных теорий (вроде того, что идеализм – это мракобесие etc), а детальный анализ данных теорий в их связи с историческими условиями и общим движением философской мысли. Естественно, что такой подход а priori предполагает определенную теоретическую, мировоззренческую, методологическую позицию интерпретатора философских идей, с точки зрения которой производится критический анализ историко-философского материала. Если же подобная позиция отсутствует, то тогда философия превращается в собрание «умных мыслей», т.е. в самую примитивную афористику.

Почти ни один из современных учебников по философии для сузов и вузов не имеет четко сформулированной мировоззренческой и методологической позиции, а представляет собой эклектический набор рассуждений на философские темы, взятых из совершенно разных (порой

противоположных) источников. Так, например, в учении о материи идут рассуждения Энгельса, Ленина, современных физиков, а в учении о морали мы вдруг встречаемся с В. Соловьевым. При этом авторы не замечают противоречия между этими позициями (а ведь ленинское учение о материи *несовместимо* с соловьевским учением о добре!) О каком систематическом мировоззрении (действительно необходимом любому человеку) можно говорить в таком случае?! Более того, в «постмодернистских» учебниках по философии сама философия превращается в посмешище.

Отсюда же вырастает и неспособность современного выпускника мыслить *критически*, ибо Ленин и Соловьев подаются просто как «философы», что воспринимается как «единомышленники». Критическая функция философии состоит не в том совершенно примитивном приеме, который сводится к попытке «опровергнуть» непонравившееся нам учение (будь то материализм, идеализм, эмпиризм, рационализм, экзистенциализм, марксизм или пресловутый постмодернизм), а в том, чтобы путем тщательного анализа вскрыть сущностные противоречия *не внутри* критикуемого учения (противоречия, которые явно или неявно содержатся в *каждом* философском учении), а противоречия, в которые это учение впадает при сопоставлении с *наличным положением дел*. Важность и кардинальная своевременность системного философствования сегодня необходима в силу радикального засилья антисистемности различных философских школ вроде экзистенциализма и постмодернизма.

Итак, философия в качестве учебной дисциплины должна выполнять, по крайней мере, три основные функции: мировоззренческую, методологическую и критическую. Думается, что всего этого можно достичь только лишь на пути системного представления философского знания, т.е. только тогда, когда философия выступает в качестве *философской системы*, а не в виде эклектически скомпилированных гетерогенных учений, зачастую не имеющих никакого научного (и даже обыденного) смысла.

Итак, в современной ситуации господства постмодернистских установок в преподавании философии (как в вузах, так и в средней школе в рамках обществознания), характеризующихся бессистемностью, эклектикой и откровенной поверхностностью, актуальной становится возвращение к преподаванию философии (да и всех других гуманитарных и общественных наук тоже) в *системной и систематической форме*. На фоне сегодняшней размытости методологических оснований и методических рекомендаций советский школьный марксизм-ленинизм выглядит очень выгодно в сравнении с разного рода «дискурсами» и «концептами» [1; 4].

Философия как система. Системная философия может быть построена на совершенно различных основаниях, но мы считаем, что подлинно научной систематичностью может обладать только марксистская модель. А именно *научная системность мышления* требуется современной промышленностью и будет, насколько об этом позволяет судить развитие техники, и промышленность будущего. В предлагаемой статье мы попытаемся развернуть систему философских наук на марксистской основе [3].

На наш взгляд, философия в качестве учебной дисциплины должна выполнять, по крайней мере, три основные функции: мировоззренческую, методологическую и критическую. Думается, что всего этого можно достичь только лишь на пути системного представления философского знания, т.е. только тогда, когда философия выступает в качестве *философской системы*, а не в виде эклектически скомпилированных гетерогенных учений, зачастую не имеющих никакого научного (и даже обыденного) смысла.

Прежде всего, философия есть *теоретическая форма мировоззрения*, т.е. одновременно содержит в себе и мировоззренческие, и научные моменты. Постольку, поскольку философия, как и всякое иное всякое мировоззрение, есть совокупность представлений *человека о мире-в-целом* (в структуру которого с необходимостью включается, собственно, и сам человек, и его сознание, в том числе и его собственное представление о мире), то значит, в философии схватывается экзистенциальная сторона проблемы «человек – мир».

Во-вторых, предметом философии является система всеобщих отношений между субъектом (человеком и обществом) и объектом (природой и предметным миром), существующих в мире. Философия рассматривает всеобщие отношения независимо от того, где они реализуются – в природе, в обществе, или в мышлении.

Таким образом, философию можно определить как внутренне единое, экзистенциально, социально и конкретно-исторически обусловленное теоретическое мировоззрение, представляющее собой систему представлений человека о самом себе, о мире в целом и своем месте в мире, и истинность которого доказывается критическим и логическим путем (а не принимается на веру). В

собственно научном плане философия выступает в качестве общей теории субъекта (человека) и объекта (мира) [2].

Философия есть теория, в которой человеческий субъект осознает самого себя и свое собственное бытие в мире (объекте). Но коль скоро «мир» в этом контексте понимается как универсум всего существующего, то и сам субъект попадает в содержание этого мира. Поэтому философское размышление есть не простое рассуждение субъекта об объекте (это больше похоже на частные науки), но оно есть размышление субъекта о своей связи с объектом, миром (в который включены природа, предметный мир культуры, социальный мир других людей, символический мир языка, сознание, сам размышляющий субъект, и даже само его размышление о мире и самом себе).

Философия, таким образом, оказывается фундированной в субъект-объектном типе мышления. Коль скоро философия есть *размышление человека* о мире и своем месте в нем, то значит, вся система философского знания и дискурса должна рассматриваться в субъектной (т.е. социально-антропологической) перспективе, сквозь призму человека.

Только через человеческое существо могут быть даны ответы на все основные мировоззренческие вопросы, а именно:

- *Что такое человек?*
- *Что такое мир?*
- *Как соотносятся между собой человек и мир?*
- *Как существовать человеку в мире?*

Все эти четыре вопроса означают, что *понять человека* значит брать его в отношении к миру, а *понять мир*, значит, брать его в отношении к человеку. Потому подлинная философия должна быть всегда антропоцентричной в том смысле, что должна исходить из *человеческого способа бытия-в-мире*. С марксистской точки зрения, способом человеческого присутствия-в-мире является *практическая деятельность, праксис*.

Поэтому *праксис*, как способ человеческого бытия, является *исходным пунктом* развертывания системы философского знания: из практики, как субъект-объектной связи человека с миром, мы можем понять и человека, и мир, и их отношения. И коль скоро это так, то философия выступает как общая теория субъекта-объекта, а отдельные ее части (философские науки) оказываются различными аспектами осмысления субъект-объектного отношения, т.е., собственно говоря, человеческого бытия-в-мире, которое представляет собой *субъект-объектный способ присутствия*.

Этот способ бытия оказывается радикально специфичным, сущностным для человека в его отличие от животного (которое тотально слито со средой, а потому не является субъектом, каким-то образом относящимся-к миру как объекту), то и вся философская система (понимаемая нами как осмысление человеческого, субъект-объектного бытия-в-мире) должна быть развернута из этого имманентного человеку субъект-объектного принципа. При ближайшем рассмотрении система философских наук может быть развернута следующим образом.

Философская антропология как праксеология. В силу того, что сущность человека и способ его бытия – *праксис* – есть целесообразная активность субъекта, посредством которой он преобразует объект и тем самым удовлетворяет свои потребности, то первым в философской системе выступает учение о человеке как практическом, деятельном существе, т.е. *философская антропология* в форме *праксеологии*.

Так, преобразуя окружающий мир, человек и общество постоянно создают все новые и новые условия своего внешнего существования, изменяя, тем самым, и самих себя как субъектов, ибо человек определяется совокупностью тех общественных отношений, в которые он вступает в процессе своего непосредственного существования. Человек, таким образом, понимается Марксом как практическое существо, неразрывно связанное с тем предметным и социальным миром, в котором он существует. Стало быть, мы предлагаем сразу же взглянуть на философию антропологически, сквозь призму человеческого бытия-в-мире.

Онтология как расширенное учение о субъекте и объекте. Начиная анализ субъекта и объекта в рамках их практического взаимодействия и взаимного конституирования, т.е. анализируя категории субъекта и объекта как категории *бытийные*, мы обнаруживаем, что *субъект* выступает в качестве носителя целеполагающей и преобразующей активности, а *объект* – в качестве той части сущего, которая оказывается «втянутой» в сферу человеческой практики. В этом отношении эксплицируется *онтологический* аспект субъекта и объекта, понимаемых как соотносительные стороны бытия.

Дальнейший онтологический анализ категорий субъекта и объекта, основанный на процедуре пошагового абстрагирования, приводит нас к следующему: субъект рассматривается сначала как

наличное телесно-духовное бытие-в-мире, затем – как индивидуально-общественное сознания, и, наконец – как *сознание вообще*, т.е. в качестве *субъективной реальности*; объект же рассматривается сначала как подручный мир предметов, затем – в более широкой перспективе – как часть природы, освоенной практикой, далее – как природа вообще, и, в конце концов, как *материя*, т.е. в качестве *объективной реальности*. Таким образом, *онтология* выступает в нашей систематике как учение о субъекте и объекте в их предельных бытийных формах.

Социальная философия как учение об объективном бытии субъекта (человеческого общества) в мире. В процессе своего непосредственного существования, т.е. в процессе социальной реализации практики, т.е. практического бытийно-онтического взаимодействия субъекта с объектом, люди изменяют природную среду и создают искусственный мир предметов, культуру.

Производя и воспроизводя свою материальную жизнь, у людей постепенно возникает потребность в регулировании своего собственного жизненного (прежде всего производственного) процесса. Так, над производственной сферой (базисом) постепенно надстраивается правовая система (надстройка). В своей совокупности базис и надстройка дают *общественное бытие*.

Процессы, происходящие в общественном бытии, рано или поздно начинают осмысляться людьми в самых различных формах: повседневных, правовых, художественных, религиозных, идеологических, моральных, философских, идеологических.

Такое социальное отражение и осмысление бытийных процессов называется *общественным сознанием*. В своей неразрывной диалектической совокупности общественное бытие и общественное сознание составляют *социальную реальность, социальный универсум*, который есть *тотальность*, в которой развёртывается непосредственность человеческого присутствия в мире.

В силу же того, что человеческая деятельность является активностью *преобразующей*, то социально-бытийный процесс оказывается процессом непрерывного изменения общественных и идеологических структур, процесс, в ходе которого человеческое общество проходит определённые ступени *развития* – так оформляется *философия истории*.

Аксиология как учение о формах человеческого отношения к миру. И, наконец, рассмотрев человека и мир в целом, нам остается подвергнуть анализу третью сторону содержания философии – *отношения между субъектом и объектом*. Субъект-объектные отношения возникают только в силу того, что имеет место фундаментальная *взаимозависимость* субъекта от мира объектов (будь то материальные объекты в виде пищи и тепла, или идеальные объекты).

Эта бытийная зависимость детерминирует то, что объекты в их самых разнообразных формах в тех или иных отношениях захватывают субъекта, не оставляют его равнодушным, т.е. становятся для него *значимыми*, т.е. становятся *ценностями*.

Наука об этих значимых, ценностных отношениях есть *аксиология*, понимаемая нами в самом широком значении. Внутренне она распадается на следующие четыре части, в каждой из которых фиксируется и осмыляется то или иное ценностное отношение:

1. *Гносеология* как учение о *познавательном* отношении между субъектом и объектом, в котором конституируется такая ценность, как *истина*.
2. *Эстетика* как учение о *художественно-чувственном* отношении человека с миром, отношении, в котором формируются ценности прекрасного и безобразного.
3. *Этика* как учение о *нравственном* отношении человека с миром, в котором формируются ценности добра и зла, справедливости, ответственности, совести и т.д.
4. *Экзистенциальная аналитика* как учение об отношении субъекта к самому себе как человеческому существу, бытийствующему в мире, в котором возникает, возможно, самая фундаментальная ценность человеческого бытия – *смысл жизни*.

Таким образом, система философских наук завершается *аксиологией*, учением о формах человеческого отношения к миру (гносеологическом, эстетическом, этическом, экзистенциальном). Поэтому *основным вопросом философии* является экзистенциальный вопрос о смысле человеческого бытия-в-мире, – вопрос, который имплицитно содержится в самом первом вопросе, с которого начинается любое мировоззрение: *что такое человек?*

Как нам представляется, предложенная структура философии (как учебной дисциплины) является одним из возможных путей преодоления кризиса бессистемности в преподавании социальных наук и, стало быть, преодоления такого же кризиса в головах людей.

Список использованных источников

1. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998. – 288 с. (серия “Gallicinium”).

2. Любутин К.Н., Кондрашов П.Н. Философия как общая теория субъекта и объекта // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. Вып. 9. Екатеринбург: УрО РАН, 2010. С. 7-22.

3. Кондрашов П.Н. Кризис философии как кризис в преподавании философии // Alma Mater. Вестник высшей школы. 2015. № 10. С. 20-25.

4. Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. – М.: «Лабиринт», 1996. С. 7-154.

Коденко И. Ю.

КОНЦЕПЦИЯ ЛИЧНОСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ ВАЛЕНТИНА СЕРОВА

Проанализировано характер и содержание концепции личности в творчестве и жизни художника Валентина Серова. Известно, что в своих работах Валентин Серов сумел передать не только личные качества образа портретируемого, но и его экзистенцию. Подчеркивается особая важность социокультурного пространства в становлении творчества и жизни художника.

Ключевые слова: концепция личности, творчество и жизнь Валентина Серова.

The analysis of nature and content of the personality conception in Valentine Serov's life and work have been made. It is known, that Valentine Serov conveyed not only personal qualities of the image of portrayed, but also his existence. Especial importance of sociocultural space in the formation of Valentine Serov's life and work have been emphasized.

Keywords: personality conception, Valentine Serov's life and work.

Феномен природы личности на протяжении всей истории развития человечества является одним из наиболее актуальных. Исследуют эту проблематику не только философы, но и ученые разных научных направлений, представители искусства, литературы и т.д. То есть, все те, кто изучает или непосредственно занимается искусственной/творческой деятельностью. В своей творческой деятельности изучил и раскрыл феномен природы личности и знаменитый русский художник рубежа XIX-XX вв. Валентин Серов. Его творчеству характерно естественно-гармоничное изображение личности портретируемого и ее экзистенции. Также, творческой деятельности художника свойственна, и ярко выраженная природа личности автора.

О самом Валентине Серове, о его художественном таланте и образах, запечатленных на его картинах писали многие художественные критики, исследователи, такие как Е. М. Алленова, А. Н. Бенуа, Г. И. Эммануилович, А. И. Кудря, В. П. Лапшин, Г. И. Чугунов и др.

Цель статьи: на основе биографических данных и творчества художника Серова Валентина Александровича дать анализ концептуальных особенностей личности портретируемых.

С целью исследования поставленной задачи, кратко рассмотрим биографию Валентина Серова. Великий русский художник Валентин Александрович родился в семье композиторов. Его отец А.Н. Серов, уже в то время, был известным композитором и автором многих классических опер. Мать русского художника В.С. Серова также занималась музыкой, училась в Петербургской консерватории, позже продолжила свое обучение в Мюнхене. Социокультурное пространство в котором рос будущий художник способствовали раннему пробуждению его природного таланта. Мать В. Серова, приложила много усилий выбирая для сына лучших учителей-наставников. Свои первые уроки по рисунку юный художник брал у немецкого художника-офортиста А. Кемпинга. Со временем его наставником стал И. Репин. Он обучал юного В. Серова сначала в Париже, где жила его семья, а потом и в Москве, когда они переехали. По рекомендации И. Репина в 1880 году юный В. Серов поступил на обучение в Петербургскую Академию художеств под руководство П. Чистякова. Однако через 5 лет, В. Серов не окончив обучение в Академии художеств, переехал в Европу. Музеи Италии и Голландии оказали особое влияние на творчество русского художника. Именно они и стали завершающим этапом в художественном обучении В. Серова [1;3].

С конца 80-х – 90-х годов В. Серов написал огромное количество портретов. На них изображены портреты людей разных вековых групп и сословий: дети, высокопоставлена русская знать, купцы, мещане и др. Современники В. Серова заявляли, что его немного побаивались, упрекали в излишней правдивости и даже шаржировании образов портретируемых. Во всех работах великого русского художника проявлялись его бесценные человеческие качества, честность и прямота. В начале

XX века В. Серов пишет цикл рисунков и картин акварелью, маслом, темперой, карандашом с содержанием русской истории. Все представленные композиции жизненны, и написаны словно с натуры. Так, например, одна из многих широко известных его картин «Выезд на охоту Петра II и Елизаветы Петровны». События 1905 года и социокультурные изменения рубежа веков, оставили неизгладимый след в творчестве и жизни В. Серова. Великий русский художник продолжал много трудиться, но давние проблемы со здоровьем начали проявляться снова. Сердце художника остановилось в возрасте 46 лет [1;3].

Работы великого художника отличаются единством содержания образов портретируемых, которые выглядят как оригинальные копии с определенными качествами человеческой души, и пространство-временного континуума. Во всех своих стилистических поисках, то ли это импрессионизм, модерн или реализм, В. Серов всегда придерживается глубины честного и реального познания как самой природы, так и природы человека. Ему удалось передать всю необычайную красоту и сложность эпохи, социально-психологический настрой, мировоззрение, мироощущение и мировосприятие не только своих современников, но и собственное. Тонкое, философско-психологическое восприятие портретируемых образов В. Серова послужило фундаментом становления его как яркого, реалистичного и великого русского художника рубежа столетий [1;2;3].

Несмотря на то, что В. Серов писал во многих жанрах, в первую очередь, он все же был портретистом. Возьмём, к примеру, портрет А. Горького. Художник, перед написанием портрета сначала старательно изучал натуру. Ходил на собрания, где выступал А. Горький. Следил за его жестами. Когда портрет А. Горького был окончен, Алексей Максимович спросил у В. Серова: «Почему такой сложный ракурс?», - на что художник ответил: «Когда вы увлечены, вы становитесь самим собой». Или возьмём к примеру ещё такой небезызвестный портрет – портрет М. Ермоловой. Это была строгая, драматическая актриса, её называли «великая молчальница». На портрете В. Серов изобразил её как статую, где она стоит ровно, взгляд её суров и смотрит вдаль. Дочери М. Ермоловой, увидев этот портрет, обратились к художнику: «Это не наша мама». В. Серов же, в свою очередь, ответил следующее: «Я писал не вашу маму, я писал актрису Ермолову» [1;3].

Валентин Александрович уделял очень большое внимание второму плану и в целом окружению портретируемого. Например, в портрете К. Коровина художник изобразил своего друга в полулежащей позе, в окружении едва написанных этюдов и лежащего рядом раскрытого этюдника. Таким образом, он намекал на некоторую неряшливость Коровина. В другом портрете, наоборот, мы можем увидеть всю нежность художника вылившуюся в картине «Лето». В ней изображен солнечный образ его жены О.Ф. Серовой. Портрет написан маслом в импрессионистском стиле. Используя яркие, теплые краски, растерев отчетливые контуры, художник светло и мягко передал экзистенцию человека и его природы. По рассказам современников, Ольга Федоровна была чуточку пугливой, хрупкой, с характерной внутренней нежностью человеческой природы. Многоплановость, простоту и спокойствие в картине создают дети, беззаботно-играющие вдали [2;3].

Русский художник восхитительно писал разным материалом. В том числе, превосходно рисовал карандашом. Формировалось впечатление, что он без затруднений владел всеми техниками живописи. В. Серов был одним из первых, кто придал новое значение рисунку карандашом. Он считал его отдельным произведением искусства. Ранее же, рисунок карандашом принимали только за эскиз. Все работы художника, написанные карандашом обладают также, как и другие работы которые выполнены в разных техниках, совершенством исполнения, экспрессивностью, легкостью, характером. В. Серов единственный русский художник который в своих работах стирает границы между жанрами живописи. Главное остается для него только человек [3].

В. Серов был великим русским художником конца XIX - начала XX века. Его внезапная скоропостижная кончина привела в смятение современников. Так, выражая свою признательность и глубочайшее уважение, поэт В. Брюсов точно отметил: «Серов был реалистом в лучшем значении этого слова. Он видел безошибочно тайную правду жизни, и то, что он писал, выявляло самую сущность явлений, которую другие глаза увидеть не умеют» [1;4]. Жанровое разнообразие и профессиональное мастерство Валентина Серова, всегда будут приносить ему славу художника-современника. Его мастерские философско-психологические приемы в живописи неизменно остаются интересны и актуальны сегодня.

Список использованных источников

1. Бенуа А. Мои воспоминания. В 5 кн. / Подг. текста Н. И. Александровой, Л. В. Андреевой, А. Л. Гришунина, А. Н. Савинова, Г. Г. Поспелова, Г. Ю. Стернина. - М., 1980.
2. Валентин Серов. Живопись. Графика. Театрально-декорационное искусство / Сост. Д. В. Сарабьянов, Г. С. Арбузов; вступ. ст. Д. Сарабьянова. - Л., 1982.

3. Грабарь И. Валентин Александрович Серов. Жизнь и творчество. - М., 1914.
4. Лапшин В. Валентин Серов. Последний год жизни. - М., 1995.

Коробкина Е. Н.

КРЫМСКИЙ ГОРОД КАК ГОРОД-ЛИМИТРОФ В ДИСКУРСЕ ПОЭТИЧЕСКИХ СИМВОЛОВ ЛИТЕРАТУРЫ РАЗНЫХ ЭПОХ

«Архитектура, ритуалы, церемонии, но также и карта, названия улиц и многое, многое другое, что остается от прошлого, обнаруживая себя как скрытые программы, которые позволяют нам непрерывно воспроизводить тексты истории. Город – это механизм, который постоянно порождает свое собственное прошлое, так что оно оказывается одновременно с настоящим и сопоставимо с ним. В этом отношении метрополь, как и культура вообще, - механизм, который бросает вызов времени».

Гойтисоло «Гауди в Каппадокии» (отрывок из главы «Город-палимпсест»)

Крым – уникальный пример полифонии эндемичных явлений. На протяжении веков и тысячелетий в Крыму складывалось удивительно емкое сочетание автономных культур. Эта локальность и закрытость была обусловлена географией проживания различных народов на территории Крыма, их образом жизни: оседлым или кочевым, родом занятий, особенностями уклада жизни, своеобразием мировосприятия, философии, религии.

На заре расцвета Крыма задолго до начала нашей эры – 2500-3000 лет назад возникшие по всему побережью греческие города-полисы были закрытым средоточием греческой культуры, хотя торговый обмен различными предметами, в том числе и предметами культов, с народностями, населявшими горный и степной Крым, постепенно вели к преодолению закрытых автономностей.

В средневековом Крыму уже появляется такое явление, как город-полифонист.

Так, например, средневековый Гезлев западного Крыма, будучи главным морским портом, соединяющим морскими торговыми путями города Черного и Средиземного морей, был уникален и по своей внутренней структуре. Гезлев состоял из эндемичных кварталов: еврейского со своим культовым зданием – синагогой, караимского с храмом кенасы, цыганского квартала, татарских районов с мечетями и текие. Обособленно в любом приморском городке в Крыму жили греки, немцы, крымчаки и множество других народностей.

Так постепенно складывался уникальный по своей структуре образ Крыма: образ дробящихся автономий – от племен и народностей, занимающих определенное географическое пространство на территории Крыма, - до закрытых этнических групп, заселивших кварталы городов. Эти дробящиеся автономии в пределах города сочленились в единое полифоническое многоголосие.

Единым полифоническим организмом становился сам Крым, остров городов и районов.

И уже масштабнее, в зависимости от ландшафта, запад, центр, север, юг и восток Крыма, звучали особенными полифоническими композициями.

Город дробящихся автономий.

Города-лимитрофы, окраинные города прежних империй, города пограничные, существующие в контексте переплетения различных культур. [9]

Керкинитида - греческий полис, появившийся на рубеже 6-5 вв. до н.э. на месте современной Евпатории, окраина древнего греческого государства, один из полисов далекой Киммерии. Вот город-лимитроф, город дионисийских сумерек, в нем сквозь канву веков, в пограничном вневременном пространстве само историческое время - за кадром.

Евпатория – город-палимпсест, здесь наиболее явно проявлялось переписывание культур в хронологии времен. Культура Керкинитиды сохранилась в предметах культа: жертвенники, терракотовые статуэтки богов, богинь и героев; в предметах быта, сосудах для вина: канфары, ойнахои, ликоны, расписанные сценами из бытия богов, отчасти в письменных источниках. Все это сохранилось только в музеях.

В 4 в. до н.э. Керкинитида вошла в состав Херсонесского государства. Однако, во 2 в. до н.э. город захватили скифы и жили тут, вероятно, до 3 в. н.э., когда город прекратил существование в результате вторжения готов.

В конце 15 в. турки и татары, восстановив на месте Керкинитиды город-крепость, назвали его Гезлев. Средневековый Гезлев предстал уже городом дробящихся автономий, городом, лишенным центра, все его автономные кварталы простирались извилистыми улочками возле культовых

сооружений. Гезлев можно назвать городом культовых автономий. Культовые здания: синагога и кенасы, текие и мечеть обрастали жилыми кварталами узкими спиралевидно закрученными улитками возле культовых зданий.

Такой ландшафт старой части города многих крымских городов сохранился в настоящее время: Евпатория, Симферополь.

В городах южнобережья одним из центров автономии были генуэзские крепости: Феодосия, Судак, Балаклава.

По дошедшим до нашего времени источникам поэтического эпоса, мы видим, что каждому городу древней Киммерии был присущ собственный миф. Так Гомер в «Одиссее» наделяет жителей города, существовавшего на территории современной Балаклавы мифическими свойствами. Само же описание территории остается практически неизменным и в наше время.

«Шестеро суток мы плыли — и ночи и дни непрерывно.

В день же седьмой в Телепил мы приехали — город высокий

Лама в стране лэстригонской».

«В гавань прекрасную там мы вошли. Ее окружают

Скалы крутые с обеих сторон непрерывной стеною.

Около входа высоко вздымаются друг против друга

Два выбегающих мыса, и узок вход в эту гавань.

Спутники все с кораблями двухвостыми в гавань вступили

И в глубине ее близко поставили друг возле друга

Быстрые наши суда: никогда не бывало в заливе

Волн ни высоких, ни малых, и ровно блестела поверхность.

Я лишь один удержал вне гавани черный корабль мой, —

Там снаружи, пред входом, к скале привязавши канатом.

После того поднялся на рассельный утес я и стал там.

Не было видно нигде человеческих работ иль воловьих,

Дым только видели мы, как с земли поднимался клубами».

«Выбрал двух я мужей и глашатая третьим прибавил.

Выйдя на сушу, пошли они торной дорогой, которой

С гор высоких дрова доставлялись телегами в город.

Шедшая по воду дева пред городом им повстречалась —

Дева могучая, дочь Антифата, царя лэстригонов.

Шла она вниз к прекрасным струям родника Артакии.

Этот источник снабжал ключевой водою весь город» [4, с.114].

Ландшафт Балаклавской бухты предельно узнаваем: и гавань, окруженная скалами, и даже источник ключевой воды, родник Артакия, к которому с горы спускалась дочь Антифата, существует до сих пор под крепостью Чембало.

Миф Гомера о жителях Телепила, листригонах, очень своеобразен.

«Вызвала вмиг из собранья она Антифата, супруга

Славного. Страшную гибель посланцам моим он замыслил.

Тотчас схватив одного из товарищей, им пообедал.

Два остальные, вскочив, к кораблям побежали обратно.

Клич боевой его грянул по городу. Быстро сбежалось

Множество толп лэстригонов могучих к нему отовсюду.

Были подобны они не смертным мужам, а гигантам.

С кручи утесов бросать они стали тяжелые камни.

Шум зловещий на всех кораблях поднялся наших черных, —

Треск громимых судов, людей убиваемых крики.

Трупы, как рыб, нанизав, понесли они их на съеденье.

Так погубили они товарищей в бухте глубокой» [4, с.114-115].

Этот миф сродни «псевдотаврским» сюжетам древних авторов, описывающих обычаи тавров, которые сбрасывали чужестранцев со скал, принося их в жертву богине Деве.

Впервые тавры упомянуты в «Истории» Геродота, датированной серединой V века до нашей эры. По словам Геродота, территория, населенная таврами, это гористая, выступающая в Понт страна, расположенная между Керкинитидой и Херсонесом Скалистым. Они приносят в жертву богине Деве потерпевших кораблекрушение или захваченных в открытом море эллинов. «Живут тавры грабежами и войной», - подытоживает Геродот.

К числу последних «псевдотаврских» сюжетов принадлежат такие знаменитые, как «Ифигения в Тавриде» Еврипида и некоторые эпизоды «Посланий с Понта» Овидия.

По сведениям Страбона когда-то «скифское племя тавров» занимало большую часть Крыма, а наиболее опасными для мореходов были окрестности бухты Символон Лимен, где тавры чаще всего устраивали засады.

Псевдо-Скимн характеризует их следующим образом: «Тавры - народ многочисленный и любит кочевую жизнь в горах; по своей жестокости они варвары и убийцы и умилостивляют своих богов нечестивыми деяниями».

Балаклавская бухта в этом отношении была исключительно удобна для таврских пиратов.

Итак, столь длительное существование балаклавского мифа объясняется особенностями ландшафта, существованием идеальной морской бухты-гавани в окружении скалистых гор.

Балаклава, как город-полифонист, звучала в контексте литературы в течение веков многоголосием народов, как мифических, так и реальных, изменявших ее состав: листригоны-тавры Гомера и Гесиода сменялись листригонами-греками Куприна.

Здесь мы видим смену этносов, но неизменным мифологическим качеством характера людей, населяющих Балаклаву, в литературных источниках остается «листригонство».

В Балаклаве, как в городе-палимпсесте, история переписывала народы, но каждый раз на размытом папирусе проступали поэтическими строками очередного гения места неизменные свойства мифических листригонов.

Таковы координаты гомеровского мифа на карте Крыма, такова его вневременная составляющая. Такова мифическая характеристика города-лимитрофа Балаклавы, таково его дионисийское, устрашающе сумеречное начало.

Побывавший в Балаклаве Адам Мицкевич так ярко увидел следы гомеровского мифа на вневременной карте города-лимитрофа.

РАЗВАЛИНЫ ЗАМКА В БАЛАКЛАВЕ

Обломки крепости, чья древняя громада
Неблагодарный Крым! твой охраняла сон.
Гигантским черепом торчащий бастион,
Где ныне гад живет и люди хуже гада.

Всхожу по лестнице. Тут высилась аркада.
Быть может, здесь герой был погребен?
Но имя, бывшее грозой земных племен,
Как червь, окутано листьями винограда.

Где итальянский меч монголам дал отпор,
Где греки свой глагол на стенах начертали,
Где путь на Мекку шел, и где намаз читали.

Там крылья черный гриф над кладбищем простер,
Как черную хоругвь, безмолвный знак печали,
Над мертвым городом, где был недавно мор [6, с.50].

Вот так в контексте мифа, присущего местности, и возникает дискурс времен. Эпохи дробящимися автономиями сводят на перекресток поэзии, вначале эпической, задающей изначальный миф, как точку отсчета, точку перекрестий времен и народов, вневременный ноль, из которого ветвящимися аллюзиями расходятся истории, рассказанные, каждая по-своему, поэтами разными эпох, объединяясь в полифонию дискурса времен – и вне времени, в координатах мифа, бросая вызов времени.

Эстафетная палочка универсального по сути, но уникального в культурно-ландшафтном контексте мифа передается гениями места из поколения в поколения.

Возникают новые поэтические школы и течения, их представители переосмысливают миф, рассказывая свои сказки внутреннего бога.

Такое явление переноса мифа творца – в мир реальный ярко проявилось в творчестве Велимира Хлебникова.

Крымское. Запись сердца. Вольный размер.

Здесь мы встречаем пример аллитерации, служащей для создания состояния сфумато, когда «тени сини», «в женщине вы найдете тень синей?». «Рыбаки не умеют». Явления подобного плана в состоянии видеть и создавать только художник, творец, рыбаки же, наклоняясь, «сети сеют». Сродни творцу ветер. «На бегучие сини ветер сладостно сеет запахом маслины цветок Одиссея». Здесь

включается ассоциативный ряд, в нем наряду с образами реальных людей появляются мифологические фигуры и предметы. Как в рассеянном состоянии сфумато постепенно реальный мир размывается, все больше мифотворческих элементов добавляет абрисами, нечеткими контурами автор-творец:

«И начинает казаться, что нет ничего невообразимого,
Что в этот час
Море гуляет среди нас,
Надев голубые невыразимые» [8, с.45, 48].

Такова внутренняя специфика проявления мета-метонимии и проникновение элементов фантастического в мир обыденных реалий.

Полуденный жар крымского взморья располагает творца к выявлению новых, уже его собственных мифотворческих реалий, перенесенных в долгий крымский день, переходящий в закат:

«Все молчит. Ни о чем не говорят.
Белокурости турок канули в закат.
О, этот ясный закат!
Своими красными красками кат!
И его печальные жертвы -
Я и краски утра мертвые.
В эти пашни,
Где времена роняли свой сев,
Смотрятся башни,
Назад не присев!
Где было место богов и земных дев виру,
Там в лавочке - продают сыру.
Где шествовал бог - не сделанный, а настоящий,
Там сложены пустые ящики.
И обращаясь к тучам,
И снимая шляпу,
И отставив ногу
Немного,
Лепечу - я с ними не знаком -
Коснеющим, детским, несмелым языком:
"Если мое скромное допущение справедливо,
Что золото, которое вы тянули,
Когда, смеясь, рассказывали о любви,
Есть обычное украшение вашей семьи,
То не верю, чтоб вы мне не сообщили,
Любите ли вы "тянули",
Птичку "сплю",
А также в предмете "русский язык"
Прошли ли
Спряжение глагола "люблю"?
И сливы?
"Ветер, песни сея,
Улетел в свои края.
Лишь бессмертновою
Я.
Только» [8, с.48-49].

И вот мы видим, как творец, рассказывает свою внутреннюю историю, сказку внутреннего бога – и на место,

«где шествовал бог – не сделанный, а настоящий,
там сложены пустые ящики»,

творец заполняет пустоту сюжета собой, ставя точки над *i* в этой истории бесконечного крымского дня: «бессмертновою Я. Только».

Мы видим, как запись сердцем крымского дня становится историей бессмертного – и бессмертной историей нового бога.

В поэзии 21 века такой принцип реализации крымского мифа ввели представители крымского философско-литературного направления фаэзия (фантастическая поэзия).

Автор этих строк определила основной концепт фаззии: **трандискурс фазта** – или сказки внутреннего бога, и основной формальный прием выражения – **фаэтическую трансметафору**.

Текст современного автора, как вещь в себе, сочленяет разнородные множества, сходящиеся в дискурсивные ряды.

В новом формате заложена и обыгрывается сама возможность диалога между сходными мифологемами из различных мифологических структур.

И здесь заходит речь о трансметафоре фазта, исходящего из собственной природы бога, ведущего диалог на равных с богом в себе - трандискурс. Бог в себе и есть вертикаль и возможность создавать максимальную амплитуду интерактивных сочленений со множеством предшествующих состояний-сообщений. Этот интерактивный дискурс автора со своим альтер-эго - богом, комментирующим ассоциативные аллюзии творца, переходит в новый формат текста. Сложная степень интерактивности превращает первоначальный текст во фрагмент самого себя. Знание и опыт в процессе написания этого изначального текста настолько внутренне, переплавляясь, концентрируются, превращаясь в вещь в себе.

Текст как вещь в себе становится не познаваем для читателей, поэтому автор возвращается в текст, в процесс его написания.

Максимальная концентрация на нюансах текста выявляет в сознании их многообразность. Каждая аллюзия превращается в отдельную историю. Эти истории - или сказки внутреннего бога - необходимо рассказать, чтобы выявить для читателей вещь в себе, сделать ее познаваемой и узнаваемой.

Формат становится качественно иным - **трандискурсом фазта**.

Я вывожу на перекресток фаззии древних богов, заселивших пространство Крыма культовыми сооружениями, жертвенниками, языческими храмами, менгирами.

Миры моего сердца звучат в тональности фа-поэзии, моя точка отсчета – перекресток богов.

Трансметафора притягивает к архетипическому образу, природа которого вневременна, подобие не из мира трех измерений, нет, из ассоциативного внутреннего пространства. В нем согласно законам ассоциации субъективно сосуществуют исторические факты, культурные мифологемы и осколки сновидческих реалий. Историческая достоверность, сновидческая метафора и архетипическая трансцендентность, - вот основные аксиомы в моем творчестве.

Полифония – неотъемлемая составляющая творчества фазта.

Полифония моей поэзии – перекресток миров, мое творчество определяет изначальный нуль, из которого мелодиками стихотворных циклов звучат закрытые автономные миры, объединяясь в единый миф, в единый мир.

В этом контексте я ввожу понятие город-фазт.

Город-фазт

Бог-драматург поставил диагноз городу:

Вялотекущая жизнь. Свернул его в свиток

И спрятал папирус в своих бесконечных архивах.

Улыбка каменных львов растаяла в воздухе.

Никто не успел заметить, что нет ничего.

И только коты переняли улыбку каменных львов

И улыбались детям воскресным утром,

Встречая их у подъездов, в подворотнях;

На чердаках улыбались кошкам,

Но город не видел их, залегая папирусом

В бесконечных архивах бога.

Историк подал в отставку,

Архивариус вдруг заснул.

Во сне он увидел свиток, развернувшийся городом,

Но, проснувшись, он всё забыл [5, с.15].

Это внутреннее пространство связано вязью ассоциаций, метафор и фаэтических трансметафор с внешней географией.

Этот город, свернутый в свиток внутренним богом и спрятанный в библиотеке безымянных городов, имеет внешнего собрата.

Речь здесь идет о городской площади, на ней театр и библиотека, возле которой два удивительных каменных льва 18-19 веков.

Таков совершенно архетипический Крым.

Здесь городская площадь Евпатории как прообраз универсалий. Евпатория – город-день, мгновение межсезонья, когда город пустеет и летний шум исчезает, зависает разреженным воздухом. И возникает ощущение, что с летом из города ускользает жизнь, замирает в безвременье, и богу остается свернуть город в свиток и спрятать на одну из запыленных полок, до времени.

Гезлев

Город горбатился верблюдом двугорбым,
Сгорбив презрительно губы.
Губчатой сгорбленностью сгорбились пирсы,
Питаясь соленостью моря.
Волны горбатились, набегая
На желтый песок под пирсом.
Пирс горбатился, налегая
На желтый песок пушистый.
Песок горбатился, дюнясь в складках
Маленького побережья.
Мечеть минаретами
Горбами верблюжьими,
Губами исламскими
Горбила воздух города
Призывами громоподобными.
Собаки горбатились воем.
Пеной горбатилось море,
Вбирая морскими губками
Исламские звуки города,
Сгорбившегося верблюда [5, с. 9].

Как и Гезлев – город-верблюд, как сад дервишей, это все восток, это жизнь средневекового города, в котором муэдзины на минаретах, горбатятся верблюдами, а дервиши в текие упоенно кружатся в танце и курят опиум под старым абрикосом.

Сад дервишей

Сад дервишей, курильщики в ханской беседке снов.
Сладкий запах с прелой осенней листвой снова
Уносит в мир, где в узкой улочке черепичный бой,
Сбой матрицы, тонкое восточное лицо,
Взгляд, забирающий душу в рай, где наложницам
Платят опиумом, звоном струн, танцем странников
Под абрикосом, чьи листья курятся дымком, оков
Не снимавший с души, вдруг уснул, и пришли
Вороном на старом абрикосе – перелетные сны... [5, с.26].
Так возникает образ города-лимитрофа.

Фаэт работает с мгновением, но с мгновением, в которое собраны ряды исторических ракурсов, хронологические универсалии летописца.

Фаэт - летописец, но в свою поэтическую летопись он включает архетипические образы этого города, априори существующие в ноосфере человечества вне линейного времени. Эти образы близки и узнаваемы, с одной стороны, они типичны для множества подобных городов. Это те же города-лимитрофы, окраинные города прежних империй, города пограничные, города-зоны.

В своем творчестве я вывожу ряд пограничных городов, существующих в контексте переплетения различных культур [9].

Нордическое

Виса норманнов во славу богов,
Зов Диониса из зябнущих саг Скандинавий,
В канфар заснеженный лью ледяное вино,
Руны бросаю в пепельный пеплос сумерек,
Иса и Соулу в складках его брачевались,
Инеем уст заката имя - Керкинитида [5, с.20].

Это вневременная зона существования архетипического города, в котором сплелись воедино северная и южная культура, скандинавские саги, нордические висы - и дионисийские мистерии.

Пояс, соединяющий цивилизации и культуры, «межцивилизационная зона» - и новый артефакт фаэтики - универсальный город-лимитроф, каждая часть которого в нулевой точке города, на перекрестке, развертывается городами-свитками, сворачиваясь вновь в нулевую точку.

Таковы поэтические символы крымского пространства в дискурсе литературы разных эпох.

Список использованных источников

1. Бодрийяр Ж. Город и ненависть // Логос. 1997. №7.
2. Бютор М. Город как текст // Бютор М. Роман как исследование. М., 2000.
3. Венедиктова Т., Боровинская Т., Кулик Е. Город как дискурс // Вестник московского университета. Сер.9. Филология. 2004. №3. С.99-109
4. Гомер. Одиссея (перевод В. Вересаева). Редакция И. И. Толстого// М., Гослитиздат, 1953, с.113-116
5. Коро Елена. Фаэт-Крым: карта странствий. (Сборник стихотворений и прозы) // Севастополь: Шико-Севастополь, 2015, с.56
6. Мицкевич Адам. Сонеты. М.: Худож. лит., 1958, с.31-60
7. Петровская Е. Город и память // Неприкосновенный запас. 2002. № 5 (25).
8. Хлебников Велимир. Творения//М., Советский писатель, 1986, с.44-50
9. Цымбурский В.Л. Россия — Земля за Великим Лимитрофом: цивилизация и её геополитика. — М.: УРСС, 1999

Корсунский А. Г.

ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ ЧРЕЗВЫЧАЙНОГО ПОЛОЖЕНИЯ

Abstract. The article deals with the concept of emergency state. The article is concerned with some current international issues and historical facts, making the study of emergency state topical. Basic works of this subject are analyzed. The role of "extreme necessity", its objective and subjective factors in decision-making emergency state are concerned. It is shown that relationship between legal field, political decisions and social reality in emergency state are shown fullest; new aspects of these relations are revealed. The tendency of transition from emergency to the concept of security as a management technology is analyzed on historical examples. It is shown that irreducible to each other standards and solutions, the opposition between a norm and its application. The paper draws conclusions regarding the effects of the concentration of power in emergency state; the impossibility of effective institutional protection against the abuse of power is summed up. Much attentions give to different aspects of such a concept as the "force of law" in a situation of emergency start, different philosophical approaches are give to understanding of it.

Ключевые слова: чрезвычайное положение, крайняя необходимость, сила закона, концентрация власти.

Многие современные исследования в социальной философии, направленные на объяснение актуальных проблем и построение модели будущего развития, характеризуют общественные и политические явления как противоречивые, трудно предсказуемые. Социальные процессы в современном обществе отличаются своей сложностью, неоднозначностью. Социальные проблемы требуют многих усилий и нетривиальных ответов. Осознание проблематичности поставленных задач делает их политическими вызовами.

В критические моменты истории, при внутренних кризисах и внешних угрозах открываются новые аспекты общественного бытия, формируются новые политические вызовы, ставятся новые задачи и новые цели. В такое непростое для государств время, как правило, вводится чрезвычайное положение. Ряд исследований именно чрезвычайного положения позволил выявить новые философские аспекты основания правовой системы, взаимосвязи действительности и закона, решения и нормы, роли необходимости в формировании права.

В связи с последними событиями актуально будет рассмотреть некоторые особенности чрезвычайного положения, основные подходы к пониманию чрезвычайного положения в философско-правовом аспекте и выделить новые проблемы которые открываются при рассмотрении этого концепта.

Сначала несколько слов о международной ситуации и о фактах. Во Франции в связи с террористической угрозой был одобрен декрет о введении чрезвычайного положения. Одновременно с этим был одобрен отдельный декрет об усилении мер безопасности в Парижском регионе. Это позволит властям заключить под домашний арест «любое лицо, чьи действия могут представлять опасность для общества».

За последние дни чрезвычайное положение было введено в Крыму всвязи с энергетической блокадой, в связи с террористической угрозой – в Тунисе, Мали и на Мальдивах.

Чрезвычайное положение – в современном мире не является исключением. В качестве примера можно привести такие данные:

- всего за последние 60 лет чрезвычайное положение во Франции вводилось 5 раз
- с 1978 по 2001 гг. состояние чрезвычайного положения в США вводилось или продлевалось 33 раза.

- с 1981 г. по февраль 2011 г. (около 30 лет) действовало чрезвычайное положение в Египте,
- с 1963 г. по апрель 2011 г. (48 лет) действовало чрезвычайное положение в Сирии, введённое партией арабского социалистического возрождения

Обратившись к истории, вспомним, что чрезвычайное положение берёт своё начало в революционной Франции. После его учреждения декретом Учредительного собрания от 8 июля 1791 года. С этих пор и до конца XX века законодательство об чрезвычайном положении неизбежно маркирует конституционные кризисы во Франции.

Первая мировая война совпала с постоянным чрезвычайным положением в большинстве воюющих стран. Именно в этот период в европейских демократиях, опираясь на правительственные указы, чрезвычайные меры становятся общепринятой практикой. Менялась международная политическая обстановка, исторические реалии, чрезвычайная военная ситуация сменилась теперь чрезвычайной ситуацией в экономике, расширение полномочий исполнительной власти в сфере законодательства продолжилось и после окончания военных действий. Начиная с Первой мировой войны механизм чрезвычайного положения функционировал почти без перебоев: он пережил эпоху фашизма и национал-социализма и просуществовал до наших дней. «На всей планете не осталось места, где не действовало бы чрезвычайное положение» [5,18].

Чрезвычайное положение является противоположным нормальному общественному порядку, а принятие решения о чрезвычайном положении непосредственным ответом государственной власти на самые острые внутренние конфликты или внешние угрозы.

Согласно распространённому мнению такое положение является «точкой, в которой нарушается равновесие между публичным правом и политическим фактом» - (при чрезвычайном положении фактическое положение дел становится правовым, а действие права приостанавливается и отменяется реальностью) [7,9].

Введение чрезвычайного положения исторически оправдывалось «крайней необходимостью», которую большинство воспринимало как объективную данность. Санти Романо, обосновывал чрезвычайное положение через крайнюю необходимость, а необходимость считал первоначальным источником права.

Против этих представлений, предполагающих чистую фактичность, возражают другие юристы, которые показывают, что необходимость, далека от того, чтобы предстать в виде объективных данных. Принятие решения о чрезвычайном положении со всей очевидностью подразумевает субъективное суждение, а необходимыми и исключительными являются лишь те обстоятельства, которые таковыми названы.

При таком подходе понятие крайней необходимости полностью субъективно, связано с целью, которую нужно достичь. Обращение в политике к такой причине как крайняя необходимость подразумевает моральную или политическую (или, как бы то ни было, внеправовую) оценку, при которой выносятся суждение о способности или не способности действующей государственной системы справиться с кризисом в рамках действующего правового поля.

Джоржо Агамбен отмечает что одно из важнейших свойств чрезвычайного положения - временное упразднение различия между законодательной, исполнительной и судебной властями – «обнаруживает тенденцию к превращению в длительную управленческую практику» [4,21]. По его мнению, чрезвычайное положение все более и более стремится стать доминирующей управленческой парадигмой современной политики. Превращение временной и исключительной меры в управленческую технологию угрожает радикально преобразовать - и фактически уже ощутимо преобразовало - структуру и смысл различных традиционных конституционных форм.

Существуют многочисленные примеры смешения актов исполнительной и законодательной власти; более того, подобное смешение является одной из наиболее существенных особенностей чрезвычайного положения (показательным случаем является нацистский режим, в котором, как отмечал Эйхман, «слова фюрера имели силу закона») [9, 7].

Нет никакой институциональной защиты, которая была бы в состоянии гарантировать, что чрезвычайные полномочия будут действительно использоваться лишь в целях преодоления кризиса, а также отсутствует эффективный надзор за концентрацией власти.

Результат может обеспечить лишь решимость самого народа в стремлении проконтролировать, правильно ли используются эти полномочия...

Стоит обратить внимание на «стремление западных демократий заменять объявление чрезвычайного положения беспрецедентным распространением парадигмы безопасности как обычной управленческой технологии» [6, 13].

Наиболее строгая попытка построить теорию чрезвычайного положения была предпринята Карлом Шмиттом в его «Диктатуре» и в последовавшей год спустя «Политической теологии». В «Законе и приговоре» (1912) К. Шмитта показано различие между двумя фундаментальными элементами права: нормой (Norm) и решением (Entscheidung, Dezision)

Карл Шмитт показывает, что они несводимы друг к другу в том смысле, что решение никогда не может быть выведено без остатка из содержания нормы. В решении о «чрезвычайном положении» норма приостанавливается или даже аннулируется» [2, 39].

Поэтому мы можем определить чрезвычайное положение в учении Шмитта как место, в котором оппозиция между нормой и ее применением становится максимальной.

Шмитт усматривает в чрезвычайном положении тот самый момент, в котором становится очевидным неустранимое различие между государством и правом.

В 1989 году Жак Деррида провел в Нью-Йорке конференцию под названием «Сила закона: мистическое основание власти» Эта конференция вызвала широкую полемику как среди философов, так и среди юристов.

За выражением «сила закона» стоит долгая традиция римского и средневекового права, в которой оно (по крайней мере начиная с Дигеста «О законах») «имеет общий смысл действительности, способности государства обязывать» [8, 14]. Но в Новое время, в контексте французской революции, оно начинает обозначать высшую ценность государственных актов, исходящих от народных представительных собраний.

В этом смысле «современная доктрина различает действительность и силу закона» [1, 4]. Действительность закона неотделима от любого действующего правового акта и заключается в произведении правовых эффектов. Сила закона - вторичный концепт, выражающий положение закона или приравненных к нему актов по отношению к другим законодательным актам, наделенным большей (как в случае конституции) или меньшей (декреты и инструкции, изданные исполнительной властью) силой.

Важно учесть точку зрения, позволяющую распознать специфический эффект чрезвычайного положения. Согласно этому подходу чрезвычайное положение - это не столько смешение властей, сколько изоляция «силы закона» от закона. Эта изоляция предполагает такую политическую ситуацию, при которой с одной стороны, норма находится в действии, но не применяется (не имеет «силы»), а с другой - акты, не имеющие значимости закона, обретают в этом состоянии «силу». В показательном случае «сила закона», его действительность ставится под сомнение. Субъектами, меняющими правила, могут быть как государственная власть (которая в таком случае действует как комиссарская диктатура), так и революционная организация (которая в таком случае действует как суверенная диктатура).

Чрезвычайное положение - это пространство аномии, в котором ставкой является «сила закона» без закона.

Нельзя обойти рассмотрение отношения общей нормы и конкретного случая её применения. В случае юридической нормы референция к частному случаю предполагает «процесс», в который всегда вовлечено множество субъектов и который достигает кульминации в момент вынесения «приговора». Под «приговором» понимается такой правовой акт, «действительное отношение которого к реальности обеспечивают институты власти» [3, 41]. Поэтому правильная постановка вопроса о применении нормы требует предварительного переноса из области логики в область практики.

Как показал Гадамер, дело не только в том, что любая языковая интерпретация в действительности является «аппликацией», требующей реальной герменевтической операции, а в том, что применение нормы никоим образом в ней не содержится и не может быть из нее выведено, иначе

не нужно было бы возводить внушительное здание процессуального права. Как между языком и миром, так и между нормой и ее применением нет никакой внутренней связи, которая позволяла бы незамедлительно вывести одно из другого. В этом смысле чрезвычайное положение - открытие пространства, где применение и норма демонстрируют свое разделение.

В любом случае чрезвычайное положение всегда подразумевает некую почву, на которой правовая логика и практика меняют свои границы, и чистое насилие без логоса, не имеющее реальной референции, становится инструментом в достижении политической власти.

Список использованных источников

1. Беньямин, Вальтер. О понятии истории // Новое литературное обозрение. № 46. 2000.
2. Шмитт, Карл. Диктатура: от истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. СПб.: Наука, 2005.
3. Шмитт, Карл. Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000.
4. Fontana, Alessandro. Du droit de resistance au devoir d'insurrection // Le droit de resistance / ed. Jean-Claude Zancarini. Paris, 1999.
5. Friedrich, Carl J. Constitutional Government and Democracy. Boston, 1941.
6. Preuss, Hugo. Reichsverfassungsmassige Diktatur // Zeitschrift fur Politik. XIII. 1924.
7. Saint-Bonnet, Francois. L'Etat d'exception. Paris, 2001.
8. Tingsten, Herbert. Les pleins pouvoirs: L'expansion des pouvoirs gouvernementaux pendant et apres la Grande Guerre. Paris, 1934
9. Watkins, Frederick M. The Problem of Constitutional Dictatorship // Public Policy. Cambridge: Cambridge University Press, 1940.

УДК: 378.4+159.922.4+81.139

Куцевол И. Б.,
Травина Э. В.

КУЛЬТУРАЛЬНАЯ ИНТЕГРАЦИЯ И ЯЗЫКОВАЯ МОТИВАЦИЯ В МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ СТУДЕНЧЕСКИХ ГРУППАХ ВЫСШЕГО УЧЕБНОГО ЗАВЕДЕНИЯ НА ПРИМЕРЕ ОБУЧЕНИЯ В МЕДИЦИНСКОЙ АКАДЕМИИ ИМ. С.И. ГЕОРГИЕВСКОГО

Abstract. *This article seeks to examine the most effective rational foreign students' adaptation to an alien culture technique, to assess the applicability in the present conditions and explore cross-cultural competence as a starting point the selection of cross-cultural adaptation techniques. The object of the study work in favor of human identity (student and teacher), its interaction with the social and cultural environment, the process of socio-cultural adaptation, and the subject - methods of adaptation of the person in it. Itself successful, the effectiveness of adaptation seems rather vague concept without a detailed study of the desired state of the individual at the end of adaptation and without constructing a model of adaptation. As a result of the analysis, the optimal adaptation is the result of cultural integration is based on mutual language exchange and further their transformation into a single, integrated system, which coordinated all its parts on the basis of common objectives, interests and future patronage. The main principle of cross-cultural adaptation of students in favor individualization, social, cultural openness and availability of language. The study provides a scientific rationale for the relevance of linguistic integration, motivation and depth further study of the Russian language and culture.*

Keywords: *cross-cultural competence, adaptation, cultural integration.*

В настоящее время в медицинской академии обучается около 4 тысяч студентов, интернов, ординаторов, магистров и аспирантов из них 1,7 тысяч иностранцев из 40 различных стран. Начиная с периода Советского союза и Украины, в стенах медицинского института, а в последующем медицинского университета и на данный момент в рамках обучения в РФ КФУ им. С.И. Вернадского медицинская академия им. С.И. Георгиевского приняла в своих стенах будущих врачей и специалистов, более чем, из 80 стран. Миграционная эволюция, в том числе в рамках получения высшего образования, за последние десятилетия выросла в несколько раз, во всех странах неуклонно растет число обучающихся иностранцев [14]. Это связано как с экономическими потребностями ВУЗа, так и интеграционной политикой государства, правильными дипломатическими связями и

планированием министерства образования, так и высоким авторитетом самого ВУЗа за пределами РФ, Украины и стран СНГ. Соответственно возникает потребность в поиске и всестороннем изучении методов и способов эффективной социально-культурной адаптации прибывших студентов на обучение и проживание в РФ, минимум на пять лет, а также решение вопросов коммуникативной и психологической адаптации и межнациональной культурной и языковой интеграции преподавательского состава ВУЗа.[10] Несмотря на объективные достижения в рамках получения образования, остаются недостаточно изученными некоторые спорные вопросы: 1) взаимоотношения студентов из различных стран со своими одноклассниками («русскоговорящими» и «англоговорящими»); 2) специфика преподавания стандартизированной программы обучения для исключительно «русскоговорящих», «англоговорящих» и «адаптивных» (смешанный тип) групп; 3) особенности общения в рамках практических занятий, с преподавателями, медицинским коллективом лечебных учреждений и пациентами.[1] Психологи и педагоги уже давно обращают внимание в отношении стереотипов преподавания информации, снижению общей концентрации на занятиях, рассеиванию внимания и снижению потребности к запоминанию. Важный нюанс - приспособление прибывшего студента к новым особенностям существования: культуре, общению, новым поведенческим моментам, климату, пище, отдыху и т.д.[6] Представьте себе группу обучающихся студентов, допустим второго курса, англоязычного факультета из Нигерии. Нигерия – государство в западной Африке, бывшая британская колония. Столица г.Абуджа, разделена на 12 штатов, экваториально-муссонный климат на большей части страны. По официальным данным в Нигерии насчитывается более 200 народов, говорящих на 510 различных языках. Самая крупная по численности населения страна в Африке и одна из самых густонаселенных, входит в десятку стран экспортеров нефти, страна, активно развивающая туристический бизнес, со стабильным ростом экономики. Форма здравоохранения смешанная. Что знает преподаватель о пришедших к нему студентах? Как наладить контакт и обеспечить благополучное восприятие материала? Что характерно для этой группы в рамках дружбы, внимания, общения, культуры, религии, воспитания? Как заинтересовать? Какие могут быть проблемы при общении с ровесниками из других стран, с иной религиозной принадлежностью? Что для данных студентов будет не приемлемо в общении? Как привить интерес к русской культуре и языку и тем самым наладить взаимоотношения с русскоговорящими и адаптивными группами, медицинским персоналом и пациентами? Как добиться улучшения итоговых показателей обучения? В этой связи очень важно понять, при каких условиях адаптация студентов к новым культурным нормам пройдет наиболее безболезненно как для самих студентов, так и для педагогического состава.[3]

Целью написания данной работы является определение наиболее рациональных эффективных приемов адаптации личности к чужой культуре, их классификация и оценка применимости в современных условиях, изучение межкультурной компетенции, как отправную точку выбора приемов межкультурной адаптации. Исследовать методы когнитивного ориентирования, приемы "культурных и языковых ассимиляторов" и провести тестирование в различных группах на предмет языковой мотивации, определения степени заинтересованности в углубленном изучении русского языка и культуры в зависимости от курса обучения.

Новизна исследования - языковая мотивация как позитивный стимул расширения знаний и углубление образования методом культуральной интеграции. Практика общения с носителями языка в рамках обучения, как стимул интеллектуальной активности, для которой необходим широкий кругозор, знакомство со многими гранями культуры, истории и знаний, расширение общего и языкового образования студентов, развитие их общих и специальных умений, усиление мотивации к изучению предмета за счет интересной информации, ориентации на конкретные области применения знаний, увеличение объема речевой практики в различных видах речевой деятельности, стимулирование мобильности студентов и преподавателей, организация активного обмена опытом на уровне учреждений и предметных областей.

Для решения поставленных вопросов в работе использовались следующие методы исследования: анализ и обобщение научной литературы по исследуемой проблеме; экспресс-анализ программ межкультурной адаптации, методы сравнительного анализа, классификации, скрин-опрос во врачебных и педагогических группах. Объектом изучения работы выступает личность человека (студента и педагога), её взаимодействие с социальной, культурной средой, процесс социально-культурной адаптации, а предметом - приёмы адаптации личности в ней.

Результаты их обсуждения.

Финские социальные педагоги М. Коксинен и В. Раутен [13] выделили четыре стадии адаптации переселенцев в новой стране: фаза первой реакции; фаза социальной адаптации; контрастная фаза; фаза реабилитации. Первая фаза, наступающая при первом контакте с чужой

культурой, характеризуется снижением социальной активности личности на фоне психологического диссонанса, деперсонализации. Она длится обычно от одной - двух до трёх недель. Вторая фаза - фаза социальной апатии. В этот период продолжает действовать защитный механизм одного из компонентов личности - "эго". Вторая фаза выражается особенностями, которые оказываются типичными для всех категорий иностранцев, - возрастает автоматизм в выполнении жизненно необходимых функций; избыток новой информации рождает притупление к всякого рода информации, в связи с чем, иностранцы часто перестают включать радио, телевизор, становятся инертными на учебных занятиях; рождается ощущение ирреальности происходящего; превалирующим становится желание поскорее прожить начавшийся день; резко ухудшается память - механизм регуляции поведения, а, следовательно, социальной адаптации.

Первую и вторую фазы адаптации проходят, как правило, все иностранцы в чужой для них стране, но продолжительность этих фаз индивидуальна для каждого. Третья фаза - контрастная. Собственно, это продолжение второй, но адаптация в этот период может либо продолжаться в форме затянувшейся апатии, либо смениться агрессией. В некоторых случаях эта фаза отсутствует. Третья фаза характеризуется также нарушением целостности взаимосвязи индивида со средой: отсутствует полноценное общение, имеет место языковой барьер. Истоки появившейся агрессивности, конечно же, социальные. В это время идёт интенсивный поиск своего "я", своего места в жизни другой страны. Четвертая фаза - фаза реабилитации. В этот период происходит интенсивное удовлетворение социальных потребностей, возрождается социальная активность, способность к творческой и самостоятельной деятельности, также происходит понимание и принятие обычаев, традиций и стереотипов новой культуры.

Таким образом, четвёртая стадия, стадия реабилитации является целью при адаптации личности к другой культурной среде. И достижение этой фазы должно быть не слишком растянутым во времени, с возможным пропуском третьей фазы. То есть индивиду необходимо пройти путь от подготовки к адаптации до наиболее успешного варианта адаптации - интеграции в новое общество, испытав на себе культурный шок, происходящий от несоответствия ранее освоенных форм культурной деятельности новым условиям социокультурной среды.

Наша педагогическая задача исключить негативизм третьей фазы, ускорить фазу реабилитации и наладить факторы социокультурной адаптации. А именно: факторы информированности студента, то есть количество информации о стране, о ее культуре, максимальная доступность, полезность информации; принцип индивидуализации адаптации, который основан на проявлении самобытности и творческих возможностей каждого отдельно взятого студента; принцип социально-культурной открытости адаптации, который заключается в открытости и заинтересованности педагогов, проводящих адаптацию иностранных студентов к требованиям, режиму и особенностям обучения, уважении к нормам и национальным традициям различных культур, поддержании инициатив всех субъектов адаптационного пространства (учащихся и учителей).[2]

В то же время сама по себе успешность, эффективность адаптации представляется довольно размытым понятием без детальной проработки желаемого состояния индивида в конце адаптации и без построения модели приспособления, постоянно соприкасающаяся с рядом препятствий и барьеров.[11] А грамотное построение адаптивных задач, естественный путь преодоления следующих этапов, таких как: национально-культурные барьеры. Человек в глобальном пространстве постоянно подвергается влиянию социально-культурных условий, которые по-разному влияют на адаптивное поведение личности. Информационные барьеры - адаптация начинается, когда человек получает определенную информацию о среде. Если информации недостаточно, то процесс адаптации замедляется. Мировоззренческие барьеры встречаются в ситуации, когда студенту необходимо пересмотреть индивидуальную систему идеалов, принципов, убеждений, при этом личность может отклонить адаптацию. Ситуативные барьеры - качественная характеристика социально-культурного пространства (скорость, качество, полнота полученной информации, качество жизни и управления в новом обществе). Частные барьеры, например, дидактические, в виде трудностей обучения в новой среде, восприятия профессионального опыта.

Вывод: главным принципом межкультурной адаптации студентов выступает индивидуализация, социально-культурная открытость и языковая доступность. Поэтому наиболее оптимальным результатом адаптации является именно культурная интеграция. Под культурной интеграцией понимается установление оптимальных связей между педагогической группой и студентами, студенческими группами и медицинским персоналом, студентами из разных стран между собой, на основе взаимного языкового обмена и дальнейшее их превращение в единую, целостную систему, в которой согласованы все её части на основе общих целей, интересов и будущих

протекций.[8] То есть, культурная интеграция предполагает не разделение и изоляцию культур или их носителей и не полное слияние в угоду более сильной, а гармоничное взаимодействие и партнерство, когда степень приверженности к новой культуре и сохранение собственной сбалансированы. Скорость и эффективность протекания всех этапов адаптации студентов, а также ее конечная результативность зависит от ряда объективных (социальных, культурных и информационных) и субъективных факторов. Именно правильность выбора тех или иных приёмов и методик адаптации влияет на характер и качество конечных адаптационных стратегий, а как итоговая цель - улучшения климата взаимоотношений в группах и большему проценту усвоения материала, культуры приятия, распространения культуры русского языка в мире.[14]

Хотя, как известно, владение другим языком или иными навыками поведения не является основой коммуникативной успешности и эффективности адаптации, для этого необходимо органическое объединение языкового и культурного кодов в общении.[16] Подмена чужого культурного опыта кодом родной культуры нередко приводит к "парадоксам межкультурной коммуникации", т.е. псевдокоммуникации, а значит неэффективной адаптации, недоразумениям, полному или частичному блокированию каналов передачи и восприятия информации.[7] Утверждение равноценности и равноправия культур создает необходимые предпосылки для коммуникативного сотрудничества, взаимопонимания в процессе межкультурной коммуникации; одновременно предъявляет определенные требования к студенту и педагогу. [5]

Вывод: индивидам для достижения межкультурной интеграции, как желаемого результата всего процесса адаптации, необходимо овладеть межкультурной компетенцией, т.е. знаниями и навыками в области применения стандартов иной, новой культуры.[15] При этом выделяются два компонента данной компетенции: речевой и поведенческий этикет, то есть набор знаний, умений человека пользоваться в чужой культурной среде новым языком, правильно выбирать средства вербального и невербального общения, адекватно вести себя.[9,12]

Приём "культурных ассимиляторов", как один из самых распространённых приёмов адаптации, ставит своей целью дать студенту информацию о расхождениях между двумя культурами и научить его видеть определённые ситуации с точки зрения членов чужой группы. В моделировании ситуаций преимущество предоставляется таким коммуникативным контекстам, которые являются типичными или стереотипными, а также таким, которые выходец из другой культуры может воспринимать как непонятные и конфликтные. При этом в ходе занятия по принципу "культурных ассимиляторов" производится ориентация студентов на ценности ненасилия, толерантности, справедливости, законности как моральной основы поведения в межкультурных конфликтах. [4]

Выводы.

1. Все приёмы по отдельности, а лучше в комбинации должны сформировать социолингвистическую, общую межкультурную компетенцию студентов, стимулировать их к активной социальной деятельности в новой культурной среде, к преодолению культурных барьеров. И, в конце концов, привести к формированию культурной заинтересованности и интеграции.

2. На основании педагогических наблюдений и результатов тестирования установлено, что студенты проявляют заинтересованность в углубленном изучении русского языка и особенностей языкового общения, культуры РФ.

3. Это исследование дает научное обоснование актуальности языковой интеграции, мотивации углубленного и дополнительного изучения русского языка и культуры, а возможное формирование «смешанных» групп, как вариант улучшения восприятия учебного материала, взаимного культурного и языкового обогащения и распространение русской культуры в странах дальнейшего пребывания выпускников ВУЗа.

Список использованных источников

1. Андерсен П. Как читать язык тела и жестов.// М.: Астрель, 2009. - 448 с.
2. Белинская Е.П., Тихомандрицкая О.А.// Социальная психология личности. - М.: Академия, 2009. - 304 с.
3. Галинская И.П. Мультикультурализм и межкультурная коммуникация// Культурология. - 2005.- № 4.- С.6-10.
4. Горбатова Е.А. Теория и практика психологического тренинга.//М.: Речь, 2008. - 320 с.
5. Дмитриев А.В., Жуков В.И., Пядухов Г.А. Миграция: конфликт, безопасность, сотрудничество. // М.: РГСУ, 2009. - 354 с.
6. Ефимов Б.А. Образование как фактор социальной адаптации личности: Автореф. Дис...канд. Филос. Наук. Свердловск, 1980. - 210 с.

7. Игнатова Ю.Е. Социальная адаптация трудовых мигрантов: понятие, сущность и стратегии // Труды Академии управления МВД России. -2009. -№ 4.- С.113-117
8. Исаев Б.А. Социология в схемах и комментариях.//СПб.: Питер, 2008. - 224 с.
9. Коган Л.Н. Социальные силы человека.// Философские науки, 1981. № 6. - с.21-28.
10. Культурный ассимилятор. Тренинг адаптации к жизни в Санкт-Петербурге. - СПб, Петрополис, 2009. - 400 с.
11. Леонова О.Г. Вызовы социокультурной глобализации и ответы цивилизации // Социально-гуманитарные знания. - 2011.- № 2.- С.227-235.
12. Поморцева Н.А. Особенности изучение текста в иностранной аудитории в аспекте лингвокультурной адаптации // Известия Южного федерального университета. Педагогические науки. -2009. -№ 7. -С.168-174.
13. Раутен В., Коксинен М. Деятельность социального педагога по социокультурной адаптации учащихся иностранцев. Методологические основы социальной работы //М.: Просвещение, 1991. - 362 с.
14. Самара Г.Н. Социокультурная адаптация в современном российском обществе // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология.- 2006. -№ 3.- С.56-62
15. Солдатова Г.У., Пантелеев А.Б. Межкультурная компетентность и адаптация в инокультурной среде: подходы и технологии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Педагогика.- 2007. -№ 1.- С.12-22.
16. Searle W., Ward C. The prediction of psychological and sociocultural adjustment during cross-cultural transitions. // International Journal of Intercultural Relations, 14, 449-464, 1990.

*Лепинская В. О.
Научный руководитель – д.ф.н., профессор Мирошников О. А.*

ПОНЯТИЕ АНТИСИСТЕМЫ И ЕГО ПРИМЕНИМОСТЬ К СОВРЕМЕННЫМ ЭТНИЧЕСКИМ ПРОЦЕССАМ

***Annotation.** The article discusses the concept of anti-system, which was developed in detail the concept of ethnogenesis LN Gumilev, and an attempt is made to apply it to modern ethnic processes taking place within the Russian super-ethnos and make the theoretical conclusions regarding this issue. The work involved the categorical apparatus and the basic tenets of the theory of ethnogenesis by addressing ideology, scientists, representatives of which destroy the traditional view of the world in which they live, destroying the established values. Nationalism is analyzed in terms of its anti-system, considered Ukrainian nationalism and its origins, the conclusion about the fate of anti-system and chimeras.*

The purpose and objectives of research.

The aim of the study is the use of anti-system concepts for modern ethnic processes taking place in the framework of the Russian super-ethnos.

Objectives of the study:

1. To analyze the concept of anti-system, developed by LN Gumilev and conditions of its occurrence.
2. Identify the modern ideologies that destroy ethnic group and are anti-system.

Methods of research.

The methodological basis of the study are the principles of systematic, scientific objectivity and historicism, allowing the fullest reveal the objectives and research tasks. In addition, attempts to creatively apply the following methods: 1. The logic that was used to build the theoretical conclusions; analysis and synthesis; 2. The comparative historical - applied when comparing the signs antisystems, who have been described in the works of L. Gumilev modern ideologies that destroy the traditional views.

Введение. В статье рассматривается понятие антисистемы, которое было детально разработано в концепции этногенеза Л.Н. Гумилёва, а также делается попытка применить его к современным этническим процессам, происходящим внутри российского суперэтноса и сделать теоретические выводы относительно данной проблемы. В работе привлекаются категориальный аппарат и основные положения теории этногенеза, с помощью которых рассматриваются идеологии, учения, представители которых разрушают традиционные представления о мире, в котором они живут, уничтожают устоявшиеся ценности. Анализируется национализм с точки зрения его антисистемности,

рассматривается украинский национализм и его истоки, делается вывод относительно судьбы антисистемы и химеры.

Цель и задачи исследований.

Целью исследования является применение понятия антисистемы к современным этническим процессам, происходящим в рамках российского суперэтноса.

Задачи исследования:

1. Проанализировать понятие антисистемы, разработанное Л.Н. Гумилёвым и условия её возникновения.

2. Выявить современные идеологии, которые разрушают этнос и являются антисистемами.

Методика исследований.

Методологической основой исследования являются принципы системности, научности, объективности и историзма, позволяющие максимально полно раскрыть поставленные цели и исследовательские задачи. Кроме того, предпринята попытка творчески применить следующие методы: 1. логический, который был использован для построения теоретических выводов; анализа и синтеза; 2. сравнительно-исторический – применён при сопоставлении признаков антисистем, которые были описаны в работах Л.Н. Гумилёва с современными идеологиями, разрушающими традиционные взгляды.

Результаты исследований, их краткий анализ.

По мнению Л.Н. Гумилёва, антисистема – это совокупность людей с негативным мироощущением. Их деятельность ведёт к разрушению системы, упрощению сложного и в конечном счёте – полному уничтожению и всего окружающего, и себя самого. Примеры в истории – манихейцы, альбигойцы, исмаилиты, богомилы и даже экзистенциализм К. Ясперса. Что общего между этими примерами? На первый взгляд – ничего. Единственная общая черта – жизнеотрицание, где истина и ложь приравниваются, а не противопоставляются друг другу. Это в итоге ведёт к человекоубийствам, поскольку нечего и некого жалеть, нет объекта жалости. А когда нет объекта, то истина приравнивается ко лжи и в собственных целях используется и то, и другое [1, с. 572]. Такое явление как антисистема обычно появляется в местах соприкосновения суперэтносов с отрицательной комплиментарностью и идеальные условия – это упадок или фазовый переход.

На протяжении XX века в российском суперэтносе антисистемы выступали в виде политических сил, таких как: эсеры, большевики. Они имели ряд признаков, присущих антисистемам: отрицание традиционного образа жизни, его полное разрушение, сакральность фигуры вождя, жесткую внутреннюю дисциплину, социальную сегрегацию и т. д. Особенно у большевиков принципы антисистемы были доведены до абсолюта. Творчески дополнив учение К. Маркса, лидеры большевиков ставили цель разрушить существующие порядки, сделав ставку на пролетариат, который сам по себе надэтничен, кроме того считали необходимым стереть все возможные этнические особенности наций, введя понятие советского народа. Сам по себе российский суперэтнос не был восприимчив к идеологии антисистемы, но её внедрение стало более реальным после понижения общей резистентности в ходе Первой Мировой войны сначала путём агитации, а затем и силой оружия.

Можно отнести к антисистеме современный национализм в рамках российского и украинского этносов, которые входят в один российский суперэтнос. На территории украинского этноса столкнулись два субэтноса, две исторические идентичности, формировавшиеся под влиянием двух суперэтносов с отрицательной комплиментарностью – российского и западноевропейского. Итогом такого соприкосновения явилось появление химеры и представителей антисистемы в виде украинских националистических организаций. Это та часть пассионариев, которым некуда девать излишки энергии и они направляют её в разрушительное русло. В данном случае националисты – это пассионарии антисистемы, которые разрушают сложившуюся и устоявшуюся в этносе систему. У таких пассионариев искаженное, ненормальное мировосприятие. Для них не существует настоящего, а реально существует только прошлое и будущее. Такие люди подвержены любой иллюзии, в их поступках отсутствует логика, им чужды строгие научные выводы и прогнозы действительности, они легко подвержены обману, заблуждениям, неполноте понимания предмета. Такие люди обычно видят мир или в черных или белых тонах, впадают в крайности, не видят средней позиции и многоплановости ситуации, искаженно воспринимают собственную историю и окружающие этносы [4]. Например, российский этнос оценивается украинскими националистическими организациями однозначно: как агрессор, оккупант, империалист и т. п. Очень ярко проявляется в националистах ещё одна черта антисистемы – стремление к человекоуничтожению, прежде всего тех, кто считаются враждебными элементами, тех, кто не разделяют их идеи.

Один из факторов, отразившийся на формировании в Украине двух этнических идентичностей, а в последствии повлиявший на образование антисистемы и химеры – религиозный. До сих пор удерживает российский суперэтнос в целостности – православие. Многие украинские исследователи считают, что истоки украинской этничности лежат в районе Дикого поля и относятся к украинскому казачеству, которое себя позиционировало как защитники православной веры. Главное требование, которое предъявляли к тем, кто желает стать казаком – православное вероисповедание, причём национальность не играла роль.

Именно православие удерживало российский суперэтнос от распада во все периоды истории. В 1596 году в украинских землях, входящих в состав Речи Посполитой, появилась униатская церковь, которая пробила дыру в русском этническом поле. Перешедшие в униатство православные быстро потеряли принадлежность к Русскому Миру, они приняли Западноевропейскую систему ценностей, хотя Запад так и не воспринял их всерьёз. Это стало порождать этническую деформацию, поскольку униаты оказались посреди «двух миров», по сути, не принадлежа ни к одному из них, они перестали быть «своими» и для россиян, но и для Запада «своими» так и не стали. Это породило возникновение в этих землях антисистемы, поскольку столкнулись ценности двух отрицательно комплиментарных друг к другу суперэтносов.

Переход украинцев в униатство и даже католичество, конечно же, был объясним и понятен, поскольку поляки относились к своим православным подданным с презрением и смотрели на них всегда свысока, считая схизматиками. В дальнейшем это предопределило переход в подданство к Московскому царству при Богдане Хмельницком.

Перед православным населением Речи Посполитой встал выбор: или терпеть унижения дальше или сменить веру и «стать поляками». Украинцы, русские, белорусы Польши пошли на многие жертвы ради сохранения православия, немногие перешли в латинскую и греко-католическую церковь. И ведь нельзя сказать о том, что безграмотные белорусские крестьяне или украинские казаки понимали, в чём состоят теологические различия между двумя христианскими направлениями – православием и католичеством. Никто из них даже не пытался интересоваться таковыми различиями, потому как для простых людей вероисповедание было как бы индикатором принадлежности к вполне определенному коллективу – «своим», а иноверцев к «чужим». Точно такая же ситуация была и с поляками.

Анализируя все противоречия православных и католиков можно сделать вывод, что под религиозной оболочкой скрывалось два разных мироощущения. В XVI– XVII вв. все православные Речи Посполитой независимо от национальности назывались русскими, а слово «украинец» обозначало жителя окраины. При этом те русские, которые жили в Российском государстве отличались от русских, живших в Польше и назывались «российские». Такое различие с одной стороны говорит о различиях великороссов от других русских, но с другой – об общей суперэтнической принадлежности [2, с. 319–323].

Впоследствии именно на украинских землях бывшей Речи Посполитой, где распространилось униатство, породившее антисистему, будет формироваться очаг национализма, породивший раскол украинского этноса. Именно по этой причине ежегодные поездки Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Украину, борьба против автокефалии украинской православной церкви, концепция патриарха о Русском Мире – всё это направлено на преодоление раскола российского суперэтноса. И соответственно украинские националисты и все противники России именно поэтому с огромной ненавистью относятся к данной теории [1].

Л. Н. Гумилёв характеризовал национализм как негативное и разрушительное явление: мало просто сказать о том, что национализм слеп. Нужно стараться всячески разоблачить его вредную сущность и коварные способы психологической обработки. Не стоит стараться закрыть глаза на то, что и сегодня существует множество людей, которые заинтересованы в сохранении и разжигании межнациональных трений, готовых ради своей собственной выгоды посягнуть на самое святое – дружбу народов. Они являются своего рода корыстным сословием, современными князьками, которые стремятся несмотря на происходящие перемены, суметь сохранить свои «тёплые местечки». Это ультраконсервативные элементы, которые спекулируют абсолютно на всём, но особенно пристрастно на событиях истории.

Какова же судьба химеры и живущей в ней антисистемы? Химера либо живёт, либо распадается. Она, подобно раковой опухоли, может распространиться на весь организм (этнос) и вытягивать из него все жизненные силы. Новый пассионарный толчок может породить оригинальный ритм биополя и тем самым уничтожить находящиеся внутри химеры и антисистемы. Пассионарный заряд даёт высокий накал, под которым химеры начинают плавиться и превращаться в этносы, которые гармонически сочетаются с ландшафтом [2, с. 570, с. 586].

Выводы. В статье проанализировано понятие антисистемы, выявлены её характерные признаки, такие как: негативное мироощущение, стремление к разрушению старой, традиционной системы, сакрализация фигуры вождя, искаженное восприятие собственной истории, существующей действительности и т. д. В XX веке антисистемами российского суперэтноса выступали политические силы: эсеры, большевики. У последних в большей степени были выражены антисистемные черты. Кроме того, все признаки антисистемы присущи националистам, которые искаженно воспринимают бытие собственного этноса и окружающие этносы, имеют негативное ощущение реальности. В работе проанализированы истоки украинского национализма. Антисистема вытягивает из этноса его жизненные силы, уничтожить её способен новый пассионарный толчок.

Список использованных источников

1. Виноградов П. Украинский кризис. Это можно было предвидеть... [Электронный ресурс] / П. Виноградов // Режим доступа к статье: <http://voicesevas.ru/yugo-vostok/3471-ukrainskiy-krizis-eto-mozhno-bylo-predvidet.html>
2. Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – СПб.: Кристалл, 2001. – 640 с.
3. Гумилев Л. Н. От Руси к России / Л. Н. Гумилев. – М.: АСТ: Астрель, 2012. – 411, [5] с.
4. Корявцев П.М. Философия антисистем [Электронный ресурс]: Опыт приложения теории этногенеза. URL: <http://web.archive.org/web/20040528142549/http://antisys.narod.ru/antisys.html#24>

Мезина Л. Г.

РОЛЬ ЖЕНЩИНЫ В КУЛЬТУРЕ XXI ВЕКА

The woman's role in development of XXI century culture is considered in the article. Analyzing contemporary trends the author understands the woman as a bio-social composite. Attention is paid to biological, social, and spiritual aspects of woman's being as a factor of culture development.

The author alleges that the woman's role in XXI century cultural development is increasing. At the same time it is stated that standing for individuality, humanism, esthetics, the woman broadens the measure of beauty in the world, creating the world according to the laws of beauty. It is emphasized in the article that esthetics of daily life comes closer to esthetics of objective reality in which the issues of personal, professional, and social culture are interrelated.

Key words: *culture, trend, cultural development, female being, woman's life, esthetics of objective reality, woman's self-actualization.*

XXI век набирает свои обороты, все более проясняя свои приоритеты. В плане культуры они связаны с поддержанием долгоденственного и благоденственного бытия человека, все большей реализацией потенциала личности, расширением межкультурных взаимодействий человека и, пожалуй, самое главное – возвышением роли женщины в культурной жизни общества. В этой связи представляется необходимым раскрыть роль женщины в формировании культуры XXI века. Ведь именно женщина является подательницей и хранительницей жизни; именно она вносит значительный вклад в дело воспитания подрастающего поколения; именно она ратует за сохранение семьи как важного социального института, для поддержания которого стоит тратить значительное время [5, с. 48]; наконец, именно она наполняет идею калокагатии как способности избирать наилучшее ее подлинным содержанием, в котором Истина, Добро и Красота полагаются как высшие ценности человеческого бытия [4, с. 1352]. Данные факты, взятые в своем единстве, заставляют исследователей говорить о XXI веке как «эпохе женщин» [9, с. 147.]. Поддерживая данное положение, приведем свои аргументы в его пользу.

Хорошо известно, что будущее формируется сегодня. В зависимости от того, какие тенденции проявляют себя в настоящем, такие тренды культурного развития заявят о себе в дне завтрашнем. В этом отношении важно раскрыть те позитивные моменты, которые стали фактом настоящего.

Анализируя тенденции настоящего, мы будем исходить из понимания женщины как био-социально-духовного образования. В каждой своей «ипостаси» она являет лучшее из того, что выработала культура. Сконцентрируем свое внимание на указанных аспектах и таким образом раскроем суть интересующего нас вопроса.

На биологическом уровне еще более существенной стала заявка представительниц прекрасной половины человечества на поддержание здоровья. Современные социологические исследования показывают, что в распределении оценок степени личностной важности жизненных ценностей приоритет отдается «крепкому здоровью»: 97% опрошенных женщин подчеркнули его важность [1, с. 138]. Не удивительно, что данная модель становится все более распространенной в кругу девушек и молодых женщин. Внимание к своему телу, забота о нем, интерес к здоровью, стремление к красоте собственного тела становятся альфой и омегой женского бытия.

Нам представляется, что эта тенденция носит позитивный характер в развитии культуры. По сути дела, с раннего возраста закладываются основы контроля над своим телом, его состоянием. На наш взгляд, человек, который поставил под контроль одну из своих базовых потребностей – необходимость приема пищи, – уже сделал важный шаг в процессе формирования культуры самоконтроля. Скажем больше, необходимая достаточность и умеренность становятся важными ценностями индивидуальной культуры человеческого бытия. Это, безусловно, найдет свое проявление и в решении других жизненных вопросов. Например, осмелимся предположить, что это может стать фундаментом в рачительном использовании личного времени.

Кроме того, нельзя не отметить и следующего момента, также важного в культурологическом плане. Дело в том, что представительницы разного возраста как бы уравниваются в своем стремлении быть стройными. В результате появляется новый круг женщин, являющийся по своей сути вневозрастным образованием, объединяющим людей, которые считают для себя приоритетом контроль над своим телом, его здоровьем.

Думается, что эта положительная тенденция приведет не только к стиранию возрастных границ в восприятии женщин, но и будет содействовать продлению молодого активного образа жизни, в котором значительно будут отодвинуты границы пожилого и старческого возраста.

В связи с этим уместно сказать несколько слов о женской одежде, которая призвана подчеркнуть красоту тела. По мнению исследователей, одежда становится все более эротичной [3, с. 62]. Причем для этого широко используются элементы не только западной, но и восточной культур: декольте и разрезы на платье дополняют лосины, прозрачные ткани и проч. Словом, женщина демонстрирует стройность своей фигуры, совершенство своих форм. Откровенно говоря, это – закономерное следствие процесса формирования своей фигуры. Когда результат получен, тогда возникает потребность вынести его на обозрение истинных ценителей прекрасного.

Однако в этом вопросе есть еще один важный момент для понимания специфики современной культуры. Речь идет о том, что женская одежда становится все более индивидуальной. Крупные фирмы переходят на изготовление эксклюзивных моделей. Эти модели (по цветовой гамме, по стилю и проч.) изготовлены в единственном экземпляре и созданы как бы специально только для той женщины, которая эту модель приобрела. Разумеется, такое положение дел меняет отношение женщины к одежде. Скажем больше, оно меняет отношение женщины к себе и другим людям, создавая новый тренд в культуре личности.

Что касается социального аспекта женского бытия как фактора развития культуры, то он во многом связан с самореализацией женщины в профессиональной сфере. Анализ этой составляющей женского бытия позволяет говорить о все возрастающей роли женщин в деловой жизни [6, с. 58]. Это общая мировая тенденция. Более того, исследователи констатируют, что общество оказывается более социально ориентированным и стабильным там, где во властных структурах женщины «составляют 30-40%» [8, с. 69]. В России женщины не только расширяют свое присутствие в традиционно женских областях (медицина, образование, сервис и т.д.), но и мужских сферах профессиональной деятельности (строительство, военное дело). Так, «женщины получили равные с мужчинами права при поступлении на военную службу; новый социально-правовой статус обусловил значительный их приток в войска. В 1999 г. в российских Вооруженных Силах проходили службу по контракту 114,6 тыс. женщин, или около 10% от общей численности личного состава» [10, с. 124].

На наш взгляд, активное участие женщин во всех сферах профессиональной жизни будет содействовать росту культуры производства, культуры менеджмента. Женщина как «охранительница», «берегиня», по своей сути, стремится содействовать сохранению добрых отношений между людьми, развитию гуманистических основ человеческого бытия. Не случайно все сильнее звучит голос тех политиков, которые действительно заинтересованы в нормализации отношений между государствами. Они искренне призывают усилить роль женщин в мировой политике, понимая, что женщины будут ратовать за сохранение мира, покоя, процветания стран и народов.

Духовная составляющая женского бытия как часть культуры связана, прежде всего, с реализацией таких ценностей в жизни человека, как любовь и материнство. Опираясь на богатый

жизненный опыт, который требует своего осмысления [7, с. 84], женщина созидает мир индивидуальной культуры, оказывая воздействие на культуру общества в целом.

Нет необходимости доказывать очевидный факт, что в любви и через любовь раскрывается женщина, ее женское начало. Достаточно привести определение «любви», данное апостолом Павлом, чтобы почувствовать это: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» [2]. Разве это не есть модель поведения женщины, когда она любит?! Нам представляется, что в этих словах ап. Павел не только раскрыл сущность любви, но и выразил, прежде всего, суть женского начала, «женственности», от которой мир становится чище, лучше, светлее. И, конечно же, такие ценности, как «долготерпение», «милосердие», «вера», «надежда» возвышают женщину, превозносят ее над грубостью мира, злостью и неправдой, существующими в нем.

Без преувеличения можно сказать, что любовь для женщины есть основа ее бытия. В любви она может наиболее полно раскрыть себя в качестве женщины, реализовать свои способности. Говоря так, мы далеки от того, чтобы сводить удел женщины к дому, семье, детям. Мы лишь стремимся подчеркнуть, что для женщины важна любовь как форма реализации ее женского начала. К тому же приобретенный в любви опыт важен для женщины в ее жизни. Через призму этого опыта она выстраивает отношения с другими людьми, привнося искренность чувств в культуры человеческих отношений.

Материнство – одна из величайших ценностей культуры. Для современных женщин – это также важное событие в жизни, ведь оно позволяет женщине реализовать свою заданность, свое предназначение. Желание женщины иметь детей наполняют ее жизнь смыслом и радостью бытия. Тут же заметим, что именно через женщину, ее желание, общество осуществляет функцию воспроизводства населения. Рождение новой жизни, ее поддержание – важнейший элемент духовной культуры человека и общества в целом. Через материнство общество сохраняет свое заинтересованное отношение к человеку как оригинальной личности.

Таким образом, можно ставить вопрос о возрастающей роли женщины в развитии культуры XXI века. Поддерживая свою красоту, женщина, по сути дела, возводит храм культуры, в котором она одновременно и ее служанка, и ее королева. Женское лицо культуры – вот тренд XXI века. Но это лицо прекрасно, молодо, современно. Ратуя за индивидуальность, гуманизм, эстетику бытия, женщина расширяет меру красоты в мире, создавая мир по законам красоты. Эстетика быта смыкается с эстетикой бытия, в которой вопросы личной, профессиональной и социальной культуры тесно переплетены.

Список использованных источников

1. Бевзенко Л. Д. Жизненный успех, ценности, стили жизни // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2007. – № 4. – С. 132-151.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Перепечатано с Синодального издания. 1Кор. 13, 4–7.
3. Воронина О.А. Конструирование женственности: социокультурный анализ // Человек. – 2009. – № 5. – С. 50-66.
4. Ермаков С.А. Императивы счастливой жизни человека //Фундаментальные исследования. 2015. – № 2. Ч. 6. – С. 1349-1353.
5. Ермаков С.А., Кашина О.П. Задачи зрелости как важного этапа жизненного пути человека // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015. – № 1. Ч.1. – С. 47-49.
6. Ермакова Е. В., Мезина Л. Г. Гендерные аспекты современного обыденного сознания // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 12. Ч. 1. С. 57-59.
7. Ермакова Е. В., Мезина Л. Г. Духовный опыт в жизни деловой женщины // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2015. № 3. Ч. 2. С. 84-86.
8. Канапьянова Р.М. Женщины в системе государственной власти // Социологические исследования. –2007. – № 2. – С. 68-75.
9. Кунгурова Н.И. Человечество приближается к эре женщины // Социс. 1995. № 4. С. 147-148.
10. Смирнов А.И. Женщины-военнослужащие: права и проблемы // Человек. – 2000. – № 3. – С. 124-130.

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ НА РУБЕЖЕ ВЕКОВ: ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ

Abstract: this article discusses the basic values of Russian culture, such as unity, cosmism, Eurasianism. Revealed the origins of their formation, the nature and specificity. Comprehended the value of axiology of culture in the preservation of civilizational discourses and the features of national cultural traditions in modern conditions.

Современная ситуация, сложившаяся в результате сложных политических, экономических, социальных, а если шире – межцивилизационных противоречий, вновь актуализирует вопросы не только и не столько материального, потребительского, прагматического характера, сколько, скорее характера ценностного, аксиологического. Что для нас важнее, значимее: уже успевшее надоесть преклонение перед Западом, его идеями и взглядом на мир, или все же, следование своей траектории, выстраивание истории в соответствии с собственными интересами и видением ситуации. Что для нас более приемлемо: продолжать адаптировать «под себя» западные ценности или все же остаться верными своим, традиционным? На наш, взгляд, ответ однозначен: только архетипические, базовые, фундаментальные основания любой цивилизации есть гарантия ее выживания и сохранения за собой места в истории. Об этом писал еще А.С. Хомяков, называя общество, которое вне себя ищет сил для самосохранения, находящимся в состоянии болезненном.

Смысловым ядром, сутью культуры являются ценности, те изначальные установки, которые и формируют ее «лицо», ее облик. А потому именно рефлексия, глубокая и основательная, аксиологических установок отечественной культуры приобретает сегодня важнейший, жизненноважный характер.

Аксиологическое поле русской культуры формировалось под воздействием нескольких основных факторов: географического, климатического, геополитического и, наконец, религиозного. Основы ценностного ядра национального бытия закладывались, безусловно, природой и географией, но оставаться на позициях географического детерминизма в данном случае будет крайне неверно. Любую культуру «питает» и одухотворяет религия. Изначально языческая картина мира, а затем и православная, по сути, развивали все те ценностные ориентиры, которые были сформированы природой и географией. Через призму религии по-новому были осмыслены традиционные ценности. Позже они становятся объектом самого пристального внимания и изучения в отечественной философии.

Особое внимание и интерес к ценностному содержанию русской культуры проявляется в сложные, порубежные эпохи, эпохи «смены вех», эпохи, когда все то, что казалось стабильным, постоянным, начинает меняться, двигаться, трансформироваться, причем, порой до полной своей противоположности.

Таких периодов в истории России было немало, неслучайно историки, философы и культурологи говорят о дискретном характере отечественной культуры. Но, пожалуй, наиболее яркий – эпоха рубежа XIX-XX в.в.

Сегодня мы вновь находимся на перепутье, начинаем обретать утраченное национальное содержание истории и культуры, актуализируем базовые фундаментальные ценности отечественного мировоззрения.

Действительно, начало XX и начало XXI века во многом созвучны в русской истории. Сегодня, как и век назад, Россия стоит на перепутье, в поисках очередной национальной идеи, новых идеалов. Поэтому ответ на традиционный русский вопрос: «Что делать?» закономерно искать в творчестве мыслителей рубежа XIX - XX в.в. Ибо, сказано в Экклезиасте: «что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: «Смотри, вот это новое»; но это было уже в веках, бывших прежде нас».

Мы – дети того и другого века,

Мы – поколение рубежа... [1, с. 35]

Так писал о начале XX века А. Белый. Такие же слова можем повторить и мы. Эпоха порубежья в отечественной культурной традиции всегда характеризуется активным интеллектуальным и духовным поиском смысла бытия, мировоззренческой платформы, в общем, всего того, что приносит

в мир стабильность и порядок. Более того, именно в такие времена основой философской рефлексии, поисков смыслов становятся базовые, архетипические ценностные установки культуры.

Наше время – не исключение. Более того, сегодняшняя геополитическая обстановка в мире еще больше подталкивает нас к осознанию и осмыслению столпов культуры, без которых Россия не стала бы великой державой.

Ключевыми аксиологическими основами русской культуры являются, на наш взгляд, ценности соборности, космизма и евразийства. Именно эти концепты и были осмыслены философской мыслью Серебряного века, и именно они вновь сегодня актуализируются интеллектуальной и творческой элитой.

Соборность – одна из основных аксиологических доминант русской культуры, ключевая категория русской религиозной философии и социально-философской мысли, не имеющая аналогов в истории западного теоретического и культурологического мышления.

Соборное начало, с давних пор присущее отечественной культурной традиции, на рубеже XIX – XX в.в. стало еще более проявляться и ощущаться. Эпоха кризиса, смены парадигм и мировоззренческих установок требовала прочной основы, ощущения единства и целостности. Всего, что так органично было соединено в православном учении о соборности. Напомним, что под соборностью русская традиция понимает, как реальное внутреннее согласие, единодушие людей, так и нравственный идеал общения личностей в истине, любви к Богу и друг другу.

Православный принцип соборности, по поводу которого русская философия находила свои собственные смысловые образы, раскрывающиеся в терминах «цельность», «органичность», «надындивидуальная общность» и т. п., наследовал, в свою очередь, укоренившийся в «коллективном бессознательном» древнерусского человека обычай общеплеменных собраний. Они утверждали главенство и охранительное преимущество «со-бытия», т. е. совместного бытия как принципа жизни общины и человека.

Индивидуальная душа ощущалась не как нечто целостное и имеющее границы (как это было, к примеру, в западной культурной традиции), но как начало, прямо и непосредственно связанное с человечеством, с миром, с космосом – связанное благодаря соборности. В русской философии, как отмечает М.Д. Купарашвили, этика коллективного человечества основана на сверхиндивидуальном начале, которым является «субстанциональное Мы», в отличие от западной практики. «Последнее основание жизни духа и его сущности образуется «Мы», а не «Я». «Мы» мыслится не как внешнее единство большинства «Я», только потом приходящее к синтезу, а как первичное, далее неразложимое единство, из лоно которого только и вырастает «Я» и посредством которого это «Я» становится возможно» [7, т.2, с. 211].

Об этом же писал и русский философ Н.А. Бердяев в книге «Самопознание (Опыт философской автобиографии)»: «У нас совсем не было индивидуализма, характерного для европейской истории и европейского гуманизма, хотя для нас же характерна острая постановка проблемы столкновения личности с мировой гармонией (Белинский, Достоевский). Но коллективизм есть в русском народничестве — левом и правом, в русских религиозных и социальных течениях, в типе русского христианства. Хомяков и славянофилы, Вл. Соловьев, Достоевский, народные социалисты, религиозно-общественные течения XX века, Н. Федоров, В. Розанов, В. Иванов, А. Белый, П. Флоренский — все против индивидуалистической культуры, все ищут культуры коллективной, органической, «соборной», хотя и по-разному понимаемой» [2, с. 84].

Изначально в русской истории и культуре «мы» играло существенную роль. Поэтому русскую цивилизацию часто называют «мы-цивилизацией», в отличие от западной «я-цивилизации», с этой точки зрения русские есть коллективисты, а их общество – коллективистское. «Русский народ, – говорит Н. А. Бердяев, – любил жить в тепле коллектива, в какой-то растворённости в стихии земли, в лоне матери» [цит. по 10, с. 196].

При этом, следует отметить, что соборный взгляд на мир ни в коем случае не предполагает отрицания «я»; напротив, именно благодаря ценности коллективизма, соборности оно обретает свободу и самобытность, черпая жизненные силы из сверхиндивидуальной целостности человечества.

Великий русский писатель Ф.М. Достоевский писал: «Основные нравственные сокровища духа, в основной сущности своей по крайней мере, не зависят от экономической силы. Наша нищая неурядная земля, кроме высшего слоя своего, вся сплошь как один человек. Все восемьдесят миллионов ее населения представляют собою такое духовное единение, какого, конечно, в Европе нет нигде и не может быть...» [4, т. 14, с. 498]

Русские религиозные философы рубежа XIX-XX веков обосновывали формулу оптимального социального устройства для России – «свобода в единстве», то есть, духовное единение свободных

творческих личностей на основе нравственных ценностей. Такой тип социальной организации, форма бытия социальной культуры, как верно отмечают современные исследователи, «во-первых, органически соединяет принципы индивидуализма и коллективизма, снимает противоположность и ограниченность каждого из них и, во-вторых, соответствует национальному характеру, национальному менталитету, национальному духу русского народа...» [5, с. 247].

Нельзя здесь не отметить и ряд факторов, способствовавших формированию подобного мировоззрения. Это и огромность территории, заселённой восточнославянскими племенами, и суровый, подчас своенравный климат. Все это заставляло спланировать жизнь сообща, вместе, а потому всё личное, индивидуальное отходило на второй план, уступая место общему, общинному.

С принятием православия идеи коллективного сожительства и сотворчества не только не отходят на второй план, но и начинают осознаваться с православных позиций. Коллективизм «земной» получает освещение и благословление с позиций Церкви и дополняется единством в духе, нравственным, духовным единением.

Народ – как единое тело. Народ – надличностная общность, обладающая исторической памятью и коллективным сознанием.

Восприятие в русской культуре народа как единого тела сформулировано евразийцем Л. Карсавиным: «Можно говорить о теле народа... Мой биологический организм — это конкретный процесс, конкретное мое общение с другими организмами и с природой... Таким же организмом (только сверхиндивидуальным) является и живущий в этом крае народ. Он обладает своим телом, а значит всеми телами соотечественников, которые некоторым образом биологически общаются друг с другом» [цит. по 6, с. 115].

Ценность соборного единства, таким образом, возникшая и из православия в том числе, получила универсальную реализацию в социокультурной жизни русских. Ортодоксальный характер православной религии в национальном сознании, ее выход за рамки веры в более широкую сферу духовной жизни укрепили эту аксиологическую черту, ставшую доминантной в русской культуре.

Аксиологическое содержание русской культуры невозможно и без включения в ее смысловое поле ценности космистского мировоззрения. Космизм в русской культуре имеет глубокие корни. Понятие «Вселенная», которым наши предки обозначали природу на наиболее высоком уровне обобщений, подобно греческому понятию космоса, превращало холодный мир природной бесконечности в согретое, населённое, наполненное жизнью пространство. В далеком прошлом Вселенная представлялась нашим предкам большим небесным домом, ассоциируясь со словом «вселение». Так полагали, к примеру, выдающийся русский мифолог, собиратель и исследователь фольклора А. Н. Афанасьев, а также историк и публицист А. П. Шапов, имея в виду обживание жилища и вселение под родной кров. Языческая культура древних славян — культура гармонии и лада с миром, природой, Вселенной. В этом — истоки народного космизма. Широкая трактовка русского космизма позволяет характеризовать эту черту русской культуры как ориентацию сознания на восприятие мира в качестве живого мироздания.

Русский космизм, уходящий своими корнями в языческий период, есть результат тысячелетней отработки в российской культуре мировоззрения живого, нравственного Всеединства человека, человечества и Вселенной. Человек традиционного общества России видел мироздание как Космос — упорядоченное целое, с каждой частицей которого он был связан мириадами невидимых нитей, струн.

А. Н. Афанасьев писал о том же, отмечая, что каждый человек получил на небе свою звезду, с падением которой прекращается его существование; если же, с одной стороны, смерть означалась падением звезды, то с другой — рождение младенца должно было означаться появлением или возжжением новой звезды, как это засвидетельствовано преданиями индоевропейских народов. Фольклор, как закодированная в устойчивых образах и сюжетах родовая коллективная память народа даёт сотни и тысячи образов космического отношения к миру.

Человек в этой ценностной ориентации — божий посредник между царством небесным и земным, он — микрокосм.

Уже в XX веке великий ученый К. Э. Циолковский говорил о том, что Земля — колыбель человека, Космос — его дом. Человек — не эксплуататор своего дома, а рачительный и ответственный хозяин.

Современный исследователь С. Г. Кара-Мурза в своей интереснейшей книге «Россия и Запад: парадигмы цивилизации» приводит интересное сравнение: более полувека в мире осуществляются две технически сходные исследовательские программы, в которых главный объект называется совершенно разными терминами. В СССР (теперь России) — космос, в США — спэс (пространство). В России — космонавты, в США — астронавты. Это не просто особенности языковой картины мира, это

проявление глубинных, типологических различий в русской и западной культурах. Западный мир – десакрализован, он – лишь пространство, которое необходимо покорить, тогда как в русской культуре – это, действительно, дом, свой дом, который следует обживать и делать более уютным, ни в коем случае не подвергая его радикальным, неестественным

Ощущая мир как Космос, человек чувствует себя как в уютном доме, за благополучие которого он отвечает.

Соборный человек не изолирован и не противопоставлен миру, он связан со всеми людьми и со всеми вещами и отвечает за них. Русский поэт-философ Г.Р. Державин так определил место человека в Космосе:

Частица целой я вселенной,
Поставлен, мнится мне, в почтенной
Средине естества... [3, с. 123]

Таким образом, следует отметить, что в русской культуре издревле присутствует и реализуется ценность космистского взгляда на мир, идея соразмерности макрокосма и микрокосма.

Еще одной базовой ценностью отечественной культуры является евразийство, идея соединения в рамках русского цивилизационного пространства европейского и азиатского компонентов. В отличие от ценностей соборного единства и космистского взгляда на мир, как общественное, философское, культурологическое направление, евразийство сформировалось в начале XX века, однако, представление о гармоничном сосуществовании двух противоположных зачастую миров – Востока и Запада оформились в традиционной русской культуре задолго до этого.

Изначальное весьма неоднозначное положение Руси-России на перепутье, на рубеже двух цивилизационных платформ – Востока и Запада, особенности исторического развития (постоянное вмешательство кочевников, начиная от печенегов и половцев, заканчивая многолетним монголо-татарским игом), сформировали уникальную цивилизацию, цивилизацию гармонично объединившую в себе эти антиномичные зачастую начала, сформировавшую на их основе единый культурно-исторический мир.

Истоком народившегося евразийского течения в начале XX века становится очередная попытка осмысления сущности России, русской истории и культуры.

Идея о срединности, сложности характера русской культуры и России в целом, отнюдь не нова в отечественной философии. Достаточно вспомнить первые попытки осмысления данной проблематики общественно-политическими течениями западников и славянофилов в XIX веке. Да и сам ход русской истории с самого начала поставил проблему взаимоотношений с востоком в лице извечных противников русской государственности – половцев, печенегов, хазаров, монголо-татар. Но парадокс истории состоит в том, что, являясь противниками, те же монголо-татары оказали огромное влияние на саму суть формирующегося русского государства.

Также не следует упускать из виду и византийское влияние. Именно православная, византийская модель культуры и государства была привнесена на Русь с принятием христианства в 988 году.

В данном контексте, рассматривая евразийство с аксиологической точки зрения, мы трактуем его, прежде всего, как органичное соединение Востока и Запада в рамках русской культуры и цивилизации.

В данном контексте рассматривает понятие «Евразия» и современный исследователь, философ С. М. Соколов, отмечая, что оно стало обозначать историческую парадигму, особую цивилизационную сущность. Россия есть особый тип цивилизации и культуры, евразийской культуры. Само название «Евразия» говорит о том, что «в социокультурное бытие России вошли в соизмеримых между собой долях, перемежаясь и сплавляясь воедино, элементы культур Востока, Запада и Юга, создав особое синтетическое, евразийское геополитическое видение мира» [9, с. 97].

В. С. Соловьев в одной из своих работ, осознавая двойственную природу России, пишет: «Изначала Проведение поставило Россию между нехристианским Востоком и западною формою христианства – между басурманством и латинством; и в тоже время как Византия в односторонне вражде с Западом, все более и более проникаясь исключительно восточными началами и превращаясь в азиатское царство, оказывается одинаково бессильною и против латинских крестоносцев, и против мусульманских варваров и окончательно покоряется последним, Россия с решительными успехом отстаивает себя и от Востока, и от Запада, победоносно отбивает басурманство и латинство» [цит. по 8, с. 11-12].

В плане аксиологии вполне уместно говорить о многовековом опыте России как многонационального и поликонфессионального государства. Ценности сохранения, оберегания

самобытности каждого этноса, при этом, представление и едином государстве и общей культуре – вот основа, которая позволяла и позволяет России существовать как единое государство.

Сегодня, как и век назад, Россия заново открывает для себя Восток. В результате, конечно, требуется иная расстановка акцентов в культурологических, философских, исторических, политических и экономических концепциях – иными словами – открытое признание других философских и эстетических систем, имеющих отличие от европейских.

Подводя итоги, следует еще раз отметить схожесть ситуации начала XX века и начала века XXI. Тогда, на рубеже XIX-XX веков, к сожалению, идеи русских философов, так гармонично отразивших в своем творчестве традиционные, базовые ценности русской культуры, так и не были услышаны и поняты. Сегодня история формулирует новые вызовы, ответы на которые невозможно дать без опоры на аксиологию русской культуры.

Особенно важно в современных условиях осознание ценностного содержания отечественной культуры, выступающего, по сути, ее онтологическим фундаментом и имеющее серьезный гносеологический потенциал, ибо именно ценности формируют облик той или иной цивилизации, именно наличие и уважение к традиционным ценностям позволяют судить о состоянии цивилизации (находится ли она в кризисе, или, наоборот, пребывает на подъеме), и именно через призму ценностного освоения мира только и возможно истинное познание.

Список использованных источников

1. Белый А. На рубеже двух столетий. – М., 1989
2. Бердяев Н.А. Самопознание. М.: АСТ, 2007
3. Державин Г.Р. Сочинения. Л.: Художественная литература, Ленингр. отд-е, 1987
4. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 15. Т.14. Л.: Наука, 1988-1996
5. Жизненные силы русской культуры / Пути возрождения в России начала XXI века. Коллективная монография. / Ред. С.И. Григорьев. – М.: Издательский Дом Магистр – Прогресс, 2003
6. Кара-Мурза С.Г. Россия и Запад: парадигмы цивилизации. М., 2001
7. Купарашвили, М.Д. Сумма трансценденталий Гносеология разума. Ч.2. – Москва – Омск: Омск. гос. ун-т, 2003
8. Русская гамма. Истоки национального многообразия. Сборник/ сост. Елена Пенская. – М.: Европа, 2006
9. Соколов, С.М. Философия русского зарубежья: евразийство: Монография. – Улан-Удэ, Изд-во ВСГТУ, 2001
10. Трофимов В. К. Менталитет русской нации: учебное пособие. – 2-е изд., испр. и доп. – Ижевск: ИжГСХА, 2004. – 272 с.

Мормуль О. Г.

КОММУНИКАТИВНЫЙ ПРОЦЕСС И ДИАЛОГ КУЛЬТУР

Современное развитие культуры на разных уровнях (от этнического к мировому, от индивидуального к межпоколенному) трудно представить без коммуникативного процесса. Новации, расширяя наши технологические возможности, предоставляют аналогичные перспективы в коммуникации. Благодаря современным техническим возможностям (средствам массовой коммуникации, компьютерным технологиям, интернету, электронной доступности теле- и радиосвязи) предоставляются обширные возможности в научных и культурных исследованиях, в снятии ограничений во времени и пространстве. Сегодня человек способен «шагнуть» в космос, опуститься в океанические глубины, заглянуть в прошлое и прогнозировать будущее. В каких бы диагоналях мы не исследовали нашу историю и действительность, виден не только коммуникативный процесс, но и один из его концептов – диалог. Благодаря диалогу возможен как процесс коммуникации в социокультурном плане, так и в контексте памяти веков, поколений, культур.

Актуальность коммуникативного процесса и диалога культур подтверждается не только расширившимися возможностями общения, но и исчезающими культурными ценностями объективного, а, порой, и субъективного характера. Классики зарубежной и отечественной философской мысли (И. Кант, К. Ясперс, Т. де Шарден, В.С. Библер, М.М. Бахтин, Х.-Г. Гадамер, Ю.М. Лотман) видели в коммуникации и диалоге познавательное значение, самопознание общечеловеческих интересов. По В.С. Библеру, «проблема диалога – это не только проблема обмена информацией, - это

проблема диалога культур, или лучше сказать – проблема культуры как диалога культур» [1, с. 3]. В работе «Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история» Ю.М. Лотман формулирует категорию пограничной ситуации («межи») между культурами, выделяет два пространства (внутренне и внешнее), соответственно, дав им названия «свой» - «их» [2]. По Ю.М. Лотману, диалог культур – это взаимообмен информацией в асимметричном процессе, так как одна из культур – отдает информацию, а другая – ее принимает.

В качестве передачи информации выступают феномены, среди которых выделяются язык и речь. Так, Х.-Г. Гадамер значительную роль отводит языку и языковым формам общения, в которых философ видит своеобразный характер. Это выражается в соответствующих названиях: «язык искусства», «язык природы» [3, с. 549]. По Х.-Г. Гадамеру, чтобы состоялся диалог между прошлым и настоящим, необходимо вести беседу не только по формуле «вопрос-ответ», но и используя пересказ, текст, традиции. Достижение истины философ видел в постоянном общении с прошлым, сверяя свои действия с уже пережитыми событиями, мировой историей. Х.-Г. Гадамер пишет о трех типах опыта, среди которых выделяет знания людей, отношение «Я-Ты», деятельно-историческое сознание. Серьезное место ученый отводит тексту, который, по его мысли, должен «заговорить», объясняя собственный смысл, а не наше понимание и интерпретацию.

Процессу взаимопонимания одной только трансляции научно-технических и культурных достижений и опыта недостаточно. Отсюда необходимость наличия культурной традиции в полном смысле слова, особенно в период сложного общественного развития. Это отмечал еще Ю. Хабермас, говоря об общении, искусстве и духовной культуре. По Ю. Хабермасу, в человеческом поведении выделяются два типа – стратегический и коммуникативный. В связи с этим, Ю. Хабермас видит серьезную роль в коммуникации, так как в его понимании – это установление стойких межличностных отношений. Надо отметить, что в отличие от К. Ясперса, который коммуникацию видел как экзистенциальную, Ю. Хабермас понимает коммуникацию, как специальную форму общения в виде коммуникативного действия и дискурса, а сам обмен информацией приписывает коммуникативному действию. В отношении коммуникативного процесса и средств массовой информации философ видит не только тесное взаимодействие, но и отрицательные последствия из-за возможности манипулирования человеческим сознанием. Он выступает против использования средств массовой информации в подобных действиях, так как это не позволяет полноценно мыслить и осмысливать происходящие или произошедшие события, высказывать свою позицию, осуществлять диалог. Ученый предлагает упорядочить «языковые действия» как «коммуникативные, когнитивные, репрезентативные и регулятивные», что позволит выяснить «конструктивность идеально-языковой ситуации». По Ю. Хабермасу, «неопровержимым преимуществом является то, что, выступая как целостное явление и определяясь специальными свойствами тех, кто берет в них участие, их умение пользоваться «прагматичными универсалиями», такая ситуация исключает искривления систематической коммуникации» [4, с. 38].

Проблема деформации межкультурных и человеческих взаимоотношений, вражда, ненависть межэтнического, религиозного, национального и культурного характера, не только затрудняют коммуникативный процесс, но и ухудшают (или разрушают) культуры и понижают шансы на созидательный диалог культур. Современная культура охватывает элементы массовой культуры и коммуникативного процесса, а также характеристики современного общества (информационное, постиндустриальное, суперсимволическое, постмодерновое, «глобальная деревня»). Одна из специфик современной коммуникации и диалога культур – это виртуальная коммуникация с ее оперативностью и возможностью. Осуществляется это с участием сети интернет, требующей своей аудитории (участников) с ее «физическими и финансовыми возможностями» [5]. В настоящее время активно используется массовая коммуникация с массовым человеческим сознанием, что создает и аналогичную культуру.

Тем не менее, современная коммуникация требует «текста в действии» с его «потенциальной информацией, направленной вовне и готовой к потреблению аудиторией» и прагматичностью. Поэтому современной культуре свойственны не только массовость, но и хаотичность, клиповость, размывание канонов искусства, упразднение культурных традиций. Виртуальная коммуникация зачастую характеризуется безликостью, свободой от нравственных принципов. Особенно остро это проявляется на уровне полиэтничных культур, где необходимы не только диалог, но и полилог и кросс-культурные связи, формирование новых территорий и пространств, новых социальных связей, осознание единства мира и универсальности ценностей культуры [6, С. 106].

Коммуникативный процесс – это не только средство общения, но и трансляция накопленного опыта, навыков, социокультурных ценностей. Общим между коммуникативным процессом и диалогом

культур является поиск общекультурного единства во всех сферах культуры, усиление единства между духовным ядром культуры и памятью, обмен традициями внутри единой системы (культуры), как коллективной памяти. Тем не менее, современная культура – это еще и шоу, и, чтобы получить признание, необходимо стать частью шоу. Позиции шоу усиливаются рыночными механизмами, что формирует понятие шоу-бизнеса. Шоу-бизнес – это один из способов доведения культуры до потребителя, что предполагает не только демонстрацию, но и коммуникативный обмен, своего рода, диалог между автором и потребителем через деятелей искусства.

В шоу-бизнесе существует утверждение, что коммерциализация – это «единственный способ спасти культуру». Однако рыночные подходы и отношения к культурным ценностям не могут защитить их от разрушения. С одной стороны, это искажение культурных ценностей в экономических целях, с другой стороны, это отбрасывание части культуры, которая может показаться сложной для постановки и восприятия. Коммуникативный процесс предполагает массовое сознание и стереотипы, брендовость, поверхностность в понимании культуры. Диалог культур затруднен в связи с «жесткостью рыночных законов», что не совместимо с установленными схемами, нормами, отсутствием плюрализма [5, с. 12].

На рубеже тысячелетий в культуре стали использоваться такие понятия, как дезинтеграция искусства, демократизация гения, утрата индивидуальности, трансформация театра, целители, экстрасенсы, шаманы, суррогат инстинктов, иллюзия, мистика [Цит. по 7, с. 139]. Это не только искажает коммуникативный процесс и диалог культур, но и показывает необходимость противостояния «некультурной культуре» и дезинтеграции культуры, противоречия духовности-телесности. «Бунт» цивилизации, направленный против человека, должен быть направлен в его пользу благодаря «центрирующей» силе человеческого разума (В.И. Вернадский) и Коллективного Интеллекта Человечества (Н.Н. Моисеев).

Вывод. Особенность коммуникативного процесса и диалога культур заключается в поиске общекультурного единства, предотвращения отрыва от духовного ядра культуры, передаче культурной информации.

Список использованных источников

1. Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1991. – 412 с.
2. Лотмана Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 414 с.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М., 1988.
4. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие: Пер с нем. – СПб.: Наука, 2000. – 380 с.
5. Коммуникация в современном мире / Под ред. В. В. Тулупова. – Воронеж : Издательство ВГУ, 2005. – 190 с.
6. Мормуль О. Г. Концепт памяти в полиэтнической культуре Крыма // Культура народов Причерноморья. – 2007. – № 108. – С. 105-107.
7. Мормуль О. Г. Культура на рубеже тысячелетий // Ученые записки. – 2008. – № 2. – Т. 21 (60). – С. 138-143.

Нилогов А. С.

АНТИЯЗЫК В ТРАКТОВКЕ Ф. И. ГИРЕНКА

Abstract. *In article are considered such concepts as the «antilanguage» and «antiwords» introduced into philosophical-anthropological circulation by professor F. I. Girenok. During the analysis of these terms, it is possible to clear their conceptual status, in parallel using alternative interpretations, in particular philosophy of antilanguage.*

Also the article raises the problem of the ontological status of the word, which is understood as how and in what quality there is a word in a natural language. This problem is considered in the future methodological basis of this new discipline on the verge of linguistics and philosophy, as philosophy of antilanguage. A subject of philosophy of antilanguage is the study of the bases and limits of semiotic nomination in human language and cognitive process depending on antilanguage.

Key words. *Antilanguage, antiword, Girenok, philosophy of antilanguage, Nilogov, Porshnev, protoword, Marr, paleolinguistics, autography.*

В современной русской философии термины «антиязык»²⁷ и «антислово» встречаются в работах профессора Ф. И. Гиренка. Будучи его учеником (в пору студенчества на философском факультете МГУ), мы позаимствовали данные понятия для собственной концепции «философии антиязыка» [см.: 7, 8], а потому хотим внести ясность в исходную учительскую трактовку с тем, чтобы разграничить терминологически одинаковые, но содержательно разные наименования.

Итак, что понимает Ф. И. Гиренок под антиязыком и антисловом? Прежде чем обратиться к первоисточнику, дав соответствующую цитату, выскажем предположение, что и сам Гиренок позаимствовал термин «антиязык» у советского палеоантрополога Б. Ф. Поршнева из его книги «О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии)» (М., 1974) [10], на которую Гиренок неоднократно ссылается. Поэтому в первую очередь приведём поршневское понимание антиязыка, а уже затем обратимся к работам Гиренка.

В большом тексте книги Поршнева лексема «антиязык» встречается всего единожды, да и то в привязке к советскому «яфетическому» языковеду Н. Я. Марру. Поскольку Поршнева размышляет о возможном начале человеческой истории, постольку ему необходима соответствующая методология, и случай с Марром пришёлся как нельзя кстати. Философская проблема (перво)начала будет волновать и французского философа Ж. Деррида, чья книга «О грамматологии» положит целую деконструктивистскую традицию, которая впоследствии и ляжет в нашу концепцию «философии антиязыка».

Б. Ф. Поршнева: «Для того чтобы мыслить начало человеческой истории как противоположность современности, надо либо создать для древнейшего прошлого набор специальных слов и значений, которые исключали бы применение привычных нам понятий, либо же примириться с тем, что всякое общее понятие будет употребляться в исторической науке в двух противоположных смыслах – для древнейшей поры и для современности, как и во всех промежуточных значениях. Оба варианта крайне неудобны. Но, по-видимому, это неудобство переключается с логическими трудностями многих областей современной науки. Уже нельзя обойтись без терминов «античастицы», «антивещество» и даже «антимир». Смысл упомянутой теории Н. Я. Марра как раз и можно было бы выразить словами: то, что лежит в начале развития языка, это – антиязык. Ниже будет рассмотрен аналогичный тезис в отношении «труда» у порога истории и сейчас. То же можно сказать о понятии «человек». Можно было бы ко всем понятиям, связанным с историей человека, вместо частицы «анти» прибавлять прилагательное *fossilis* и *recens* – «ископаемый» и «современный», подразумевая, что они, как противоположные математические знаки, изменяют содержание на обратное.

Отвлечённая философия, конечно, предпочла бы этот второй вариант. Если семантика вскрывает историческое изменение смыслового значения любых слов, то тут, наоборот, вскрывается изменение смыслового значения слов в зависимости от того, к какому концу истории оно применено. Какое огромное поле для диалектики!

Практически создание нового ассортимента терминов предпочтительнее, чем нарушение на каждом шагу формально-логического закона тождества. Впрочем, и этот новый арсенал научного языка – только отсрочка, только сужение того хронологического интервала, где «ископаемый», «доисторический» инструментарий должен как-то уступить место противоположному – «современному», «историческому». Поэтому, чтобы выйти из затруднения, для ранней поры лучше, например, физиологический термин «вторая сигнальная система», который для более высоких исторических этажей вытесняется словами «язык» «устная и письменная речь». Специальный инструментарий всё же помог бы потеснить из «доистории» слишком привычные и потому неясные слова; замена слов легче, чем абстрагирование смысла от привычных слов» [10: 42–43].

В этом методологическом отрывке Поршнева обращает внимание на то, что существует терминологическая проблема для описания доисторических эпох, применение к которым понятийного аппарата современности (путём аналогии или экстраполяции) ещё больше запутывает и без того сложную картину прошлого, а следовательно, необходимо не только договариваться о терминах (по

²⁷ Термин «анти-язык» («anti-language») впервые (?) употребляется в 1976 г. английским лингвистом М. А. К. Халлидеем в значении языка маргинальных социальных групп как разновидности аргумента (криптолекта). Префиксоид «анти-» в данном термине носит отрицательный (пейоративный) характер. См.: [11]. Ср. с оригинальной точкой зрения Ф. И. Гиренка [2: 127].

Также данный термин употребляется в книге английского математика, психолога и технолога Д. Г. Беннета (1897 – 1974), который в вышедшей посмертно в 1978 г. книге «Трансформация» целый параграф посвятил т. н. бессловесной коммуникации. Подробно об этом см.: [6].

Декарту), но и изобретать новые для адекватной реконструкции древней истории и связанных с ней процессов и явлений. На марровском примере терминологизация до антиязыка помогает принципиально различить доязыковое и протоязыковое состояния от попыток реконструкции гипотетического ностратического языка, якобы лежавшего в истоке всех современных человеческих языков (ср.: [2: 59]).

Теперь перейдём к текстам Ф. И. Гиренка, в которых проблемы философии языка и философские проблемы коммуникации рассматриваются сквозь антропологическую призму. Термины «антиязык» и «антислово» мы встречаем в таких известных книгах автора, как «Автография языка и сознания» [3] и «Абсурд и речь. Антропология воображаемого» [2]. Содержание этих понятий в названных книгах практически совпадает, правда, композиционно они разнесены по разным главам. Не применяя полноценный контент-анализ, укажем, что в первой книге антиязыку посвящён 10-й подпараграф 2-го параграфа из 2 главы [3: 42], а антислову – 3-й параграф из 13-й главы [3: 232–233], тогда как во второй книге антиязыку посвящён 10-й параграф из 6-й главы [2: 126], а антислову – 1-й параграф из 4-й главы [2: 84–86].

Начнём по порядку цитировать указанные места с целью реконструкции авторской мысли (и последующих деструкции и деконструкции с точки зрения нашей философско-лингвистической интерпретации).

Ф. И. Гиренок: «Большинство лингвистов полагает, что после 10 000 лет в языке не остаётся никаких следов того, чем он был»²⁸. Но если это так, то нужно признать, что 10 тысяч лет тому назад язык был не таким, каким он существует сейчас. Для того чтобы закрепить это понимание, на мой взгляд, нужно ввести понятие антиязыка. Чем антиязык отличается от языка? Тем, что в основе языка лежит знак, то есть тело, отделённое от значения, а в основе антиязыка лежит значащее тело. В нём нет привычных дуальных структур Хоккета, синтаксиса Хомского, именных и глагольных групп, связей, а есть нечто похожее на слова, которые Марр называл монолитами, Абаев – самоназванием группы и которые по сути своей называются антисловами. Асинтаксическое строение языка, его монотонные серии односложных наглядных образов составляют суть антиязыка.

Отличие Марра от Пинкера состоит в том, что Марр занимался палеолингвистикой, то есть пытался понять, что происходило с языком тогда, когда он ещё только формировался и не был языком в современном смысле этого слова. Согласно Марру, наблюдать этот процесс сегодня невозможно, он скрыт толщей истории, в том числе историей языка. Пинкер же полагает, что мы ещё и сегодня можем увидеть, как язык формируется с нуля. Мы можем увидеть, пишет Пинкер, «как люди создали сложно организованный язык с нуля»²⁹. Для этого он рассказывает трогательную историю о пиджине» [3: 42].

В данном отрывке Гиренок, цитируя на протяжении всей 2-й главы книгу американского философа С. Пинкера «Язык как инстинкт», вводит в оборот и термин «антиязык», и термин «антислово». Гиренок, как и Поршневу, ссылается на яфетическую гипотезу Марра о протословах, от которых якобы произошли все языки мира. Как пишет Гиренок в «Абсурде и речи», «Марр первым предложил искать в основании языка не язык, а антиязык. Но это было неприемлемо для филологов, которые полагали, что давным-давно был маленький, неразвитый, искажённый язык, который затем стал большим и развитым, не изменившись по существу» [2: 98]. Не углубляясь в суть этого гипотетического спора уважаемых авторов, зафиксируем рабочие определения, сформулированные Гиренком. Итак, под антиязыком понимается стадия в развитии естественного человеческого языка, когда в основе лежало значащее, а не знаковое тело, представляющее собой перформативно-суггестивное единство звучания, значения и смыслодействия. Лингвистически уточняя эту дефиницию, Гиренок добавляет: «...язык ускользает в толще того, что мы называем антиязыком, в неразличённость именных и глагольных форм, чтобы вновь оттуда появиться» [3: 43]. Также он доопределяет термин «антислово», который находим в следующем виде: «Между тем, первыми словами одновременно обозначались и предмет, и действие. А это значит, что первое слово не было словом в современном его значении. Оно было скорее антисловом» [3: 40].

В книге «Абсурд и речь. Антропология воображаемого» Гиренок расширяет свою трактовку антиязыка, вводя дополнительные концепты, такие как «уже-сознание», «дословное письмо» и «немая речь»: «Антиязык, как центр современного искусства в Париже, вывернут наизнанку. А это значит, что язык создавался для выражения эмоций, а не для обмена мыслями. Он создавал экран непонимания для Другого, защищая «уже-сознание» *Мы*. Знаки этого языка не имели значения, а значения не имели знаков.

²⁸ [9: 247].

²⁹ [9: 24].

Выворачивание вывернутого привело к современному языку, к знаковому сознанию. Антиязык состоит из дословного письма и немой речи. Если язык структурирован как бессознательное, то тогда сознание создаёт антиязык. При этом эмоция выступает в форме первичной данности сознания» [2: 126].

Конечно, мысль Гиренка следует собственной внутренней логике, структурируя вокруг себя целый калейдоскоп неологизмов. Следствием такого понимания для философско-антропологической доктрины Гиренка является т. н. консьенциальный импотентизм, согласно которому о человеческом в человеке можно говорить исключительно в том случае, когда он вызывает симулякры и фантазмы (своего рода мыслящий хаос), отсрочивая активное действие вовне. Эта реактивность концепции Гиренка состоит в том, что внешний мир постулируется через объективацию внутренних галлюцинаций. Её самым уязвимым моментом может считаться её оборачиваемость в сплошной ресентимент и вульгарно понимаемый солипсизм. Потенциальные последователи Гиренка должны быть сродни философским самоубийцам, которые вынуждены так воздействовать на самих себя, чтобы рождаемые ими галлюцинации фундировали страдающее сознание, представляющее собой пучок отложенных эмоций.

Наш другой контрпример иллюстрирует то, что Гиренок отрицает в современной коммуникации, схематизируя феномен до неузнаваемости. Наверняка всем приходилось быть свидетелями того, как внутренняя речь прохожего неосознанно выбалтывается вовне в качестве нерасчленённого фрейдистского потока оговорок. Как правило, мы шарахаемся в сторону от таких «ментальных болтунов», часто не отдавая себе отчёт в том, что исходим из узусной коммуникативной нищеты, состоящей в умалчивании своего мышления во внутренней речи. Конечно, большинство «ментальных болтунов» не осознают преимуществ дарящей коммуникации, в которой, вопреки Гиренку, люди обмениваются не пустыми знаками, чтобы скрыть внутреннюю пустоту, а раздаривают себя другим, в том числе и самим себе.

Далее сошлёмся на 3-й параграф из 13-й главы книги «Аутография языка и сознания», озаглавленной «Антислово». В нём Гиренок цитирует популярный отрывок из «Дневника писателя» Ф. М. Достоевского, в котором рассказывается история о том, как Достоевский стал свидетелем употребления одного нецензурного слова в разных контекстах шестью пьяными мастеровыми. Однако мы опустим этот интересный рассказ [5: 181–182], чтобы прояснить позицию Гиренка об сущности антислова: «До появления слова были предложные и местоименные звуки. Как только пропасть между ними была заполнена глаголами, появилась речь. Речь появилась прежде слов» [3: 232]. Теперь приведём комментарий Гиренка к рассказу Достоевского:

Ф. И. Гиренок: «На этот текст Достоевского ссылались Бахтин и Выготский, которые увидели в нём пример экспрессивной интонации. Я же вижу в нём работу антислова. В антислове достигается компрессия, сжатие смысла до такой степени, что оно превращает наше сознание в первобытное целое. Слова произносятся во времени как последовательность звуков. Они линейно упорядочены. Антислово – это лингвистически чёрная дыра, в нём нет пустот, разряжённости, она может только взрываться. В нём существует полнота смысла, представленная в один момент времени всеми своими частями. Всякое слово пульсирует между компрессией и декомпрессией, сжатием и рассеянием. В антислове происходит сжатие, в слове – разряжение.

Антислово указывает на то, что слова создавались не для того, чтобы обозначать предметы, а для того, чтобы быть перформативом, выражать эмоции, ограничивая самого себя. Предметы были втянуты в пространство слова его декомпрессией, его пустотами. Любая идея, любая философская теза – это не что иное, как взрыв слова, рождающий метафору» [3: 233].

В книге «Абсурд и речь. Антропология воображаемого» в 1-м параграф 4-й главы также приведён рассказ из «Дневника писателя» Достоевского, однако комментарий Гиренка существенно шире: «В рассказе Достоевского важна ситуация, затем важно слово, теряющее значение и в силу этого становящееся жестом, вербальным подручным средством. И, конечно, важно «уже-сознание», которое соединяет мастеровых. «Уже-сознание» говорит о том, что у них есть целое и они его эмоционально переживают. Это коллективная галлюцинация, реализуемая в жесте, мимике, интонации, то есть в археписьме. Археписьмо мастеровых узнаётся по тому, как оно превращает определённое слово с определённым значением в слово без значения, в подручное средство, смысл которого полностью зависит от внутреннего образа целого, обнаруживаемого в жесте, позе, интонации и мимике.

На этот текст Достоевского ссылались Бахтин и Выготский, которые увидели в нём пример экспрессивной интонации. Но интонация – это не знак, не результат социальной коммуникации, а непосредственное бытие неозначенного. Интонацию читают и животные. Но интонация мастеровых не для животных. Она была предназначена для тех, кто был в порядке образа, если под образом

понимать мини-мистерию. То есть помимо экспрессивной интонации в рассказе предполагалась немая речь неозначенного и речь, организованная пустым знаком. От немой речи галлюцинирующего сознания осталась интонация, от внешней речи – слово без значения. Нам остаётся неведомой проблема, взволновавшая мастеровых, ибо эта проблема составляет неречевую тайну их «уже-сознания». А мы, как и Достоевский, за пределами этого сознания.

Антислово уводит нас к немой речи коллективной галлюцинации, которая беспредметна, но обладает сильной компрессией. Результатом этой компрессии является слово-монолог, ругательное слово мастеровых, которое стало жестом присутствия их *Мы*. *Мы* – это галлюцинация, отделяющая одних от других – *Мы* от *Они*. Если у каждого слова есть значения, то антислово не имеет определённого значения. Все возможные значения в нём расплавлены, не кристаллизованы. Его можно использовать в любой ситуации и всякий раз по-новому, в зависимости от невербальных и вообще незнаковых элементов ситуации. Антислово выражает все мысли и чувства в пределах «уже-сознания». Но эти мысли и чувства нельзя передать другому, тому, кто за пределами «уже-сознания». Ощущения и мысли, выраженные антисловом, уже понятны тем, кого оно успело перевести в режим непреднамеренной координации «уже-сознания». В рассказе Достоевского слово – это не перекрёсток внешней речи. В нём слово взято из глубины внутренней речи. Семема этого слова вмещает в себя то, что превосходит возможности внешнего высказывания.

Мастеровые из рассказа Достоевского подобны первобытному человеку, который одно слово употреблял для обозначения явлений, ничем между собой не связанных. Одно и то же слово могло обозначать и верх, и низ, и землю, и небо, и добро, и зло. Одно слово применялось для обозначения и взгляда, и того, кто смотрит, и того, на что смотрят.

Не дифференцированные семантически, не определённые семиотически, эти слова восходят к антиязыку «уже-сознания», с его словами-предложениями. Их цель не общение, не обобщение и не сообщение, а суггестия. Например, когда ребёнок плачет от боли, родители не объясняют ему словарное значение боли. Они ему говорят: смотри, птичка пролетела. И ребёнок смотрит, то есть перестаёт плакать. Значит эти слова использовались не а грамматическом смысле и не в коммуникативном, а как слово-суггестор, как рычаг, который переводит человека из одного состояния в другое.

Императивно-повелительная функция таких слов послужила базисом, над которым надстроились позднее номинативно-семантическая и коммуникативно-информационная функции» [2: 85–86].

Таким образом, под антисловом Гиренок понимает такое протослово (префиксоид «анти-», скорее, терминологически вынужденный формант), которое синкретично (нерасчленённо) полагало собой и наименование, и предмет, и действие, и воздействие. Такое метафорическое понимание антислова, равно как и антиязыка, входит в целую систему авторских концептов наподобие «первослова» [3: 230–232], «слова-магии» [3: 233–236], «слова-перекрёстка» [3: 236–237], «слова-термина» [3: 237–238], «слова-заглушки» [3: 238], «слова-бумажника» [3: 238]. Давать законченные определения гиреновским терминам-метафорам нет особого смысла. По своему лингвистическому статусу они больше соответствуют философским концептам, чем философским понятиям, а потому позволяют расширять контекстуальные возможности своего междисциплинарного приложения. Перечислим некоторые из них: 1) психологический контекст [2: 8, 43–44]; 2) антропологический контекст [2: 20]; 3) лингвистический контекст [2: 59]; 4) экстралингвистический контекст [2: 60, 84]; 5) психолингвистический контекст [2: 156]; 6) паралингвистический контекст [2: 200–201]. В конечном счёте, согласно Гиренку, антиязык служит для непонимания [2: 127], то есть антиязык предназначен для понимания внутри уже-смысла, а язык появляется как защита уже-смысла от понимания извне [2: 148].

В интервью для «Независимой газеты» мы задали прямой вопрос о том, что Гиренок понимает под антиязыком, получив следующий ответ: «Обычно язык связывают с речью, и это правильно. Но в точке абсурда язык показывает свою зависимость от молчания, в глубине которого мы решаем, говорить нам или не говорить. А это значит, что язык существует как нечто производное от молчания. Не язык составляет границу молчания, а молчание является границей языка. А если это так, то тогда язык будет говорить всегда меньше, чем я хочу сказать. Следовательно, аутистическое молчание нужно понимать не как дефект языка, а как границу языковой коммуникации вообще. Напротив, если бы молчание было производным от языка, то тогда оно превратилось бы в языковое событие – в секреты, носителями которых являются секретари. Тайна молчания – это не речевая тайна: у неё нет языковых носителей. Поэтому она остаётся у себя дома в речевой невыразимости» [1]. Здесь, на наш взгляд, Гиренок, специально не употребляя термин «антиязык», по сути, говорит о той области

непоименованного, которая, будучи не в состоянии выраженной в обычном языке, сохраняет себя в аутентичности (подлинности). Именно в похожей интерпретации наша трактовка в корне расходится с позицией профессора, составляя содержание философии антиязыка как сферы всего ещё не поименованного и принципиально неименоваемого. Перспектива методологического обоснования этого нового дисциплинарного знания позволяет нам определить предмет философии антиязыка следующим образом: изучение оснований и пределов семиотической номинации на человеческом языке и зависимости познавательного процесса от антиязыка.

Обозначив предметное поле философии антиязыка, мы пока не берёмся устанавливать её объект, так как считаем, что сначала необходимо закрепить её в качестве нового раздела философии (или – на первом этапе – в качестве подраздела философии языка), в котором будут выявляться собственно и несобственно антиязыковые дискурсивные практики. Под первыми понимается поиск таких классов антислов, которые *par excellence* невыразимы в естественном человеческом языке, а под вторыми – критика существующих способов коммуникации и сигнификации посредством естественного человеческого языка. Рабочая дефиниция **антиязыка** такова: система (совокупность) классов антислов, которые представляют соответствующие области частично или полностью не поименованного бытия.

Забегая вперёд, укажем те проблемы, которые мы планируем изучать в философии антиязыка:

1) номинацию (именование) того, что в принципе невыразимо в естественном человеческом языке (для внешних вещей-референтов);

2) номинацию (именование) того, что невыразимо в естественном языке человеческими каналами получения информации (то, что лежит по ту сторону человеческого способа существования);

3) номинацию (именование) того, что в целом пытается вырваться за ограничивающий принцип «изначального опоздания» (действие принципа «изначального опережения»), присущий всем семиотическим (различающим от франц. «différance») системам.

Следовательно, под самим **антиязыком** будем понимать:

1) естественный человеческий язык в качестве языка как такового;

2) естественный человеческий язык в качестве именно человеческой разновидности языка как такового;

3) естественный человеческий язык, не пригодный для номинации вообще всего того, что подпадает под принцип «изначального опоздания».

Чтобы не углубляться в тонкости антиязыковой методологии, всё ещё осторожно проникающей в лингвофилософское исследовательское поле, процитируем выдающегося немецкого языковеда В. фон Гумбольдта, чья лингвистическое чутьё лучше всего соответствует нашим интенциям: «В самом деле, каждый язык должен уметь выражать всё, иначе народ, которому он принадлежит, не сможет пройти через все ступени своего развития. Но в каждом языке есть часть, которая либо пока ещё просто скрыта, либо навеки останется скрытой, если он погибнет раньше, чем успеет полностью развиться. Подобно самому человеку, каждый язык есть постепенно развёртывающаяся во времени бесконечность» [4: 171].

Список использованных источников

1. Аутизм спасёт мир. Беседа А. С. Нилогова с Ф. И. Гиренком // Независимая газета – Ex libris. 15.07.2010 (http://www.ng.ru/person/2010-07-15/2_girenok.html).
2. Гиренок Ф. И. Абсурд и речь. Антропология воображаемого. М., 2012.
3. Гиренок Ф. И. Аутография языка и сознания. М., 2010.
4. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. Пер. с нем. / Общ. ред. Г. В. Рамишвили; послесл. А. В. Гулыги и В. А. Звегинцева. М., 2000.
5. Достоевский Ф. М. Дневник писателя / Сост., коммент. А. В. Белова, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2010.
6. Нилогов А. С. Антиязык как ясновидение в бессловесной коммуникации Д. Г. Беннета // Психология и психотехника. 2015. № 1. С. 92–103.
7. Нилогов А. С. Философия антиязыка (на материале книги Ю. М. Осипова «Время философии хозяйства») // Философия хозяйства. 2009. № 5. С. 276–283.
8. Нилогов А. С. Философия антиязыка. СПб., 2013.
9. Пинкер С. Язык как инстинкт. М., 2004.
10. Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). М., 1974.
11. Halliday M. A. K. Anti-Languages // American Anthropologist 78 (3). 1976. С. 570–584.

**ПРОБЛЕМА ВЫБОРА КАК МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН НА ПРИМЕРЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЯ УИЛЬЯМА СОМЕРСЕТА МОЭМА «ВИЛЛА НА ХОЛМЕ»**

***Аннотация.** Философская проблема выбора уходит своими корнями глубоко в историю человечества. Наиболее известным парадоксом, основанным на этой проблеме, является сказание о буридановом осле, который, стиснутый обстоятельствами, был вынужден выбирать между двумя равными охапками сена, и умер от голода, не сумев одну предпочесть другой. Конечно, финал данной истории нарочито утрирован, но, тем не менее, буриданов осёл крепко осел в памяти многих поколений как символ неспособности принять какое-либо решение. В данном контексте заявленная проблема достаточно чётко стыкуется с концепцией парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов.*

***Ключевые слова.** Проблема выбора, мораль, этика, феномен, парадигмальные образы и символы.*

**PROBLEM OF CHOICE AS MORAL AND ETHICAL PHENOMENON ON AN EXAMPLE
OF WORK BY WILLIAM SOMERSET MAUGHAM «UP AT THE VILLA»**

***Summary** The philosophical issue of choice is deeply rooted in the history of mankind. The most famous paradox, based on this issue, is the story of Buridan's donkey, which, squeezed by circumstances, was forced to choose between two equal bundles of hay, and starved to death, unable to prefer one another. Of course, the ending of the story deliberately exaggerated, but, nevertheless, Buridan's donkey settled permanently in memory of many generations as a symbol of the inability to make any decision. In this context, stated the problem quite clearly fit in with the concept of paradigmatic images and symbols of epochs, civilizations and nations.*

***Keywords.** Problem of choice, moral, ethics, phenomenon, paradigmatic images and symbols.*

Философская проблема выбора уходит своими корнями глубоко в историю человечества. Наиболее известным парадоксом, основанным на этой проблеме, является сказание о буридановом осле, который, стиснутый обстоятельствами, был вынужден выбирать между двумя равными охапками сена, и умер от голода, не сумев одну предпочесть другой. Конечно, финал данной истории нарочито утрирован, но, тем не менее, буриданов осёл крепко осел в памяти многих поколений как символ неспособности принять какое-либо решение. В данном контексте заявленная проблема достаточно чётко стыкуется с концепцией парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов [5-10].

Стоит отметить, что задолго до появления в культурной истории человечества этого зоологического эпизода, Данте Алигьери заложил идентичную идею при написании «Божественной комедии» [1; 310].

Таким образом, мы можем сделать вывод, что проблема выбора волновала умы людей ещё со времён античности; и до сих пор остро ставится во многих художественных произведениях, что и обуславливает **актуальность** данной темы. **Цель** – проведение анализа корреляции характера главной героини с совершаемым ею выбором, а также выявление его причин. Для достижения цели были поставлены следующие **задачи**:

1. поиск истоков становления выбора как морально-этической проблемы;
2. краткая характеристика обстоятельств, послуживших созданию ситуации, обуславливающей совершение выбора главной героиней в произведении «Вилла на холме»;
3. анализ процесса принятия решения, его причин и результата.

Объектом работы является проблема выбора как феномен морали и этики человека; в качестве **предмета** выступает основной выбор главной героини Мэри в произведении У.С. Моэма «Вилла на холме» («Up at the Villa») и его подоплёка (социальная, философская, психологическая).

Научная новизна исследования состоит в представлении нового взгляда на устоявшееся в философии и этике понимание выбора, а также применении концепции парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов [5-10].

Неспроста и Данте, и Буридан в качестве иллюстративного материала своих идей выбирают животных – существ, лишённых того, что Кант называл «моральным законом внутри себя» [3]. Несмотря на то, что вышеприведённые сравнения часто персонифицируются, человек всё же – существо высокоморальное и наделённое этическими воззрениями, которыми он и руководствуется в принятии решений.

Интересно пронаблюдать за литературным героем в процессе принятия им важного решения, совершить попытку анализа, как самого процесса, так и результата с точки зрения философии, что мы и сделаем на примере произведения У.С. Моэма «Вилла на холме».

Главная героиня Мэри Пэнтон – тридцатилетняя вдова, которая находится на последней стадии своей девичьей привлекательности и на первой ступени малоприятных женских затруднений вроде тех, когда безбрачие в определённом возрасте накладывает печать всеобщего осуждения. Но положение Мэри не безвыходное – она имеет одновременно двух ухажёров, выступающих антиподами друг друга: Роули Флинт – молодой человек с довольно мутным прошлым и расплывчатым будущим, неоднозначной наружности и с непостоянством нрава, и Эдгар Свифт – мужчина немолодой, быть точнее ровесник её покойного отца, привлекательный, надёжный, почти получивший пост губернатора, к тому же любящий её уже 15 лет.

Мэри получает предложение от Эдгара, берёт пару дней на раздумья и за это время успеваешь совершить глупость; на её вилле умирает человек. Обстоятельства ставят её перед выбором: ей сейчас же, до восхода солнца, необходима мужская помощь, но чья? Девушка выбирает мутноватого Роули, руководствуясь вполне понятными причинами, и, на пару с ним, они успешно избавляются от трупа. Всё готово, клятва о сохранении тайны взята и, казалось бы, можно позвать молодому человеку руку, поблагодарить и спокойно становиться женой губернатора, но нет...

Мэри отказывает Эдгару и уезжает со своим помощником. Выбор сделан. Но свободен ли этот выбор? Или же он навязан необходимостью обстоятельств? Сартр утверждает, что необходимость противоположна свободе [2]. Он считает, что-либо свобода преодолевает необходимость, либо необходимость порабощает свободу. Так была ли у Мэри необходимость выбирать своего спасителя? Были ли риски, что после отказа, он ринется сдавать девушку властям? Или расскажет о преступлении Эдгару? Ответ: нет, в тексте не было ни единого намёка на такой разворот событий, поэтому мы можем смело констатировать, что при принятии решения остаться с Роули Мэри не была обременена мукой необходимости. А вот выбрать Эдгара необходимость определённо была: во-первых, это бы реанимировало финансовое состояние девушки, которое после смерти мужа оставляло желать лучшего, во-вторых, брак с Эдгаром предполагал переезд, которого Мэри страстно желала, в-третьих, Эдгар – мужчина надёжный, и кто как ни он обеспечил бы девушку стабильностью; и, конечно, не будем забывать о том, что Мэри испытывала к Эдгару глубокую симпатию и привязанность – он остался единственным близким для неё человеком после смерти семьи.

Что же получается? Свобода преодолела необходимость! - сказал бы Ж.П. Сартр, но нет, не в случае с этим выбором, имеется в виду не с женским. Человек при принятии решений руководствуется критериями «нужно – не нужно», «лучше – хуже» и т.д. Но механизм женского принятия решений выбирает лишь между двумя: «как нужно» и «как поступлю я». Такая шкала сужает понятие свободы до выбора единственно верного варианта и обуславливает необходимость не выходить за рамки своей «свободы».

Значит, необходимость порабощает свободу! – сказал бы Сартр теперь и снова бы ошибся. Нет, дорогой Жан-Поль, необходимость не порабощает свободу, потому что не противоположна ей; свобода есть большая привилегия выбирать свою необходимость.

Список использованных источников

1. Алигьери Д. Божественная комедия. – Изд: АСТ, Астрель, 2007. – 443 с.
2. Злыгостев А. В. Иммануил Кант. [Электронный ресурс] / Алексей Злыгостев // Электронная библиотека по философии. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru>
3. Кандалицева Л. Е. Философия и общество // Проблема свободы и выбора во французском экзистенциализме. – 2001. – №2(23). – С. 39-48.
4. Maugham W. S. Up at the Villa. – Published by Vintage Classics, 2005. – 128 p.
5. Масаев М. В. Философия истории. Учебно-методическое пособие / М. В. Масаев. – Симферополь: Доля, 2008. – 304 с.
6. Масаев М. В. Curriculum vitae парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций. Монография / М. В. Масаев. – Симферополь: ДОЛЯ, 2011. – 512 с.

7. Масаєв Михайло Володимирович. Парадигмальні образи і символи у трансформаційних процесах епох і цивілізацій (філософсько-історичний аналіз). Автореферат дис.... доктора філос. наук. – Дніпропетровськ, 2013. – 36 с.

8. Масаєв М. В. Заклик до сучасної української педагогіки не відходити від власних національних коренів (в руслі осягнення проблем філософії освіти та концепції парадигмальних образів та символів епох, цивілізацій та народів) / М. В. Масаєв // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2013. – Вип. 70 (№ 3). – 908 с. – С. 870-873.

9. Масаєв М. В. Православна спадщина, котра створює парадигмальні образи або про роль образотворчого мистецтва у духовному розвитку майбутнього вчителя / М. В. Масаєв // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2013. – Вип. 71 (№ 4). – С. 940-942.

10. Масаєв М. В. Феномен соотношения научной парадигмы и интервального метода в контексте понятий парадигмального образа и символа в философии истории / М. В. Масаєв // Философские традиции и современность. – 2013. – № 1 (3). – С. 23-41.

Носова А. Ю.

РЕАЛЬНОСТЬ НЕРЕАЛЬНОСТИ ЗНАКОВ В КУЛЬТУРЕ: ОТ МЕРАБА МАМАРДАШВИЛИ К СЛОВОЮ ЖИЖЕКУ

Аннотация. The author considers the signs as converted form which combine incompatible visions of the system «from the middle" and "outside", dual connection- the object and its reflection. The world constructed in such a way, and this is certainly merit transformed forms that individual, "knowing" or "not knowing" the truth acts according to the certain "knowledge", formed as a result of signification of world that perceives without hesitation. As a result, it is formed the "wrong" knowledge and "false" consciousness often, the curvature of the world, that generating eventually its uncertainty. Author research the reality of unreality signs based on the work Mamardashvili, Lacan, Zizek.

Самый интересный и загадочный момент в изучении общества состоит в том, что мы до сих пор не научились предвидеть ход его развития, мы каждый раз по-новому интерпретируем прошлое, не говоря о том, что не может предвидеть будущее. В этом и состоит «практичность» общества – то, что случается, определяется *post factum*, после осуществления, и никогда, несмотря на все теоретические усилия, загодя.

Непредсказуемость развития обществ, «несостоятельность» многих современных социальных теорий объяснить, почему происходит все же так, а не как изложено теорией, побудило автор обратиться к парадигме «философии сознания» в ее неклассической интерпретации, а именно в изложении Мерабом Мамардашвили метатеории.

Метатеория, в отличие от других теорий, выходит за пределы определенной позиции (и определенной структуры) для того, чтобы найти формы, которые кооперируют самые разнообразные пространственные, временные и вообще разные точки зрения. Такая позиция, бесспорно, дает преимущество -- пребывать «в» повседневности и одновременно «над» ней, быть *meta* всевозможных «здоровых смыслов», спорных контекстов социальных взаимодействий и их «разрывов». В контексте методологии обращение к метатеории свидетельствует о принципиальной не редуцированности бытия и его познания к определенному временному или пространственному измерению, что позволяет обобщить ситуации, которые принадлежат разным временным измерениям (пространствам). Философия сознания, как считают М. Мамардашвили и А. Пятигорский [7] как раз и владеет этим «мета-теоретическим» подходом. Для метатеории объектами являются объективации измерений сознания, то, «как» мы понимаем кое-что как «что-то». Тут отсутствует сама оппозиция субъективного» и «объективного», любой объект предстает как мышление о нем и как по мысленный объект одновременно, то есть как знак, символ.

Реальной действенной, объективной силой обществе выступает то, как мы понимаем, воспринимаем, интерпретируем социальные события, знаки, и это «как» может меняться, и меняясь, ведет к изменению действительности, поэтому, как утверждает метатеория – смена определения реальности меняет саму реальность.

В теории познания между содержанием (предметом), который воспринимается, и объективным мысленным содержанием, который мы получаем в результате этого восприятия, существует

неистребимый зазор. Этим зазором является сам акт познания. Метатеория ликвидирует этот зазор познания, утверждая, что в акте познания на многомерность предмета наслаивается многомерность акта познания таким образом, что предыдущие «посылы» и условия отображения предмета создают еще более сложную многомерность реальности. А попытка в одном рефлексивном акте отделить «содержание нашего познания», и сам акт познания (как этого требует «правильное познание») и приводит к противостоянию в теориях сознания и бытия, и субъекта, и объекта.

В метатеории по-другому «выглядит» «общее», «социальное», «знаковость». Если у социальных теорий общее и социальное тоже образуется вследствие выделения общих признаков, то метатеория отличает «социальное» от «общего». Здесь социальное представлено, прежде всего, знаковостью и зависит от совокупности позиций субъекта и измерений реальности.

«Знаковость» является определенной системой, связью, образованной отображением отображения (определением определения), которое, в свою очередь, порождает «собственное» отображение и определение.

Общество в таком понимании представляется не только в виде множества элементов, но, как множества результатов отображения этими элементами и отображений этих элементов (поскольку субъекты системы обладают сознанием, они отображают «объекты», в том числе и обладающие собственным сознанием, которые в свою очередь отображают состояние системы в целом).

В этом случае социальные объекты являются «объектами» для тех субъектов, которые находятся вроде бы «внешне» для системы, в то же время они есть субъектами системы, внутри которой они находятся. А «третий взгляд», в свою очередь, «усложняет» эту картину своими отображениями и определениями.

Каждое из этих отображений представляет собой элемент, закодированный рядом таких превращений, где сама цепь этих превращений пропущена, а сами превращения представлены в виде наглядных форм – знаков. Поэтому содержание знаковости невозможно воспроизвести, понять в одном акте мышления, потому что прошлые отображения (определения) функционируют как факты, предметы, объекты, в которых эти отображения пропущены, замещены, и субъекту приходится отталкиваться от этих представителей, как от чего-то непосредственно данного и очевидного.

Поэтому можно сказать, что любое определение, отображение, которое находит свое выражение в предметной, знаковой, смысловой форме, каждый раз определенным образом интерпретирует ситуацию, тем самым изменяя ее.

Означивание, интерпретация -- это и есть способ существования бытия. Но результаты интерпретации могут иметь соответствующие референты, а могут и не иметь, быть ложными с точки зрения соответствия референтам, но при этом порождать «соответствующее» бытие. Потому что любое отображение, интерпретация содержит не только «отображение содержания», но и его «идеологическую» интерпретацию – когда вместе с «содержанием» отображаются условия и обстоятельства формирования этого содержания, особенности внутренней организации субъективности, ее смысловые категории, значения, знаки и т.п. В знаках -- объективных мысленных формах, которые завершают процесс отображения реальности, запечатлено общественное сознание с его смыслами, значениями, культурной мотивацией. Их невозможно отобразить в виде содержания или предмета; они пребывают в отличной от них реальности, отображаясь определенной знаковостью в каждом отображении, в каждой точке пространства и в каждый момент.

Закодированные в культурных матрицах смыслов, символов, знаков, значений «видимости» сознания функционируют как объекты, и, безусловно, влияют на реальность, образуя определенные содержания и предметы. И отношения между этими предметами-продуктами, которые фактически есть отношениями сознания, перевернутыми с ног на голову, формируют социальную реальность, в которой практически невозможно отделить сознание от не сознания, реальное от нереального. Знаки для данной сложности выступают превращенными формами, поскольку определенным образом «извращают», превращают действительность, приводя ее к знаковости.

Превращенная форма вошла в философский обиход благодаря работам К. Маркса, Л. Альтюссера, М. Мамардашвили как понятие неклассической философии, отображающей совсем другое понимание формы, секрет которой состоит в независимости, самостоятельности внешности, предметности от содержания.

Что-то подобное находим и у Корнелиуса Кастириадиса, когда он анализирует символизм и символ [5]. Символ представляет связь между двумя терминами, один из которых «представляет» другой. Как следствие, образуется и начинает самостоятельно существовать единство того, что обозначается и его значения. Представлять одно через другое помогает воображаемое, оно наделяет факты и предметы тем смыслом, которого у них нет.

Знаки как превращенные формы совмещают несовместимость виденья системы «с середины» и «снаружи», двойственную связь -- объекта и его отображения, определения, являются теми «реальными абстракциями», которые принуждают к действию, без отображения всей ситуации, вопреки знанию о них, полностью доверяя их материальной форме.

Мир построенный таким образом, и в этом безусловно заслуга превращенных форм, что индивид, «зная» или «не зная» истины, всегда действует в соответствии определенного «знания», образованного в результате определения- означивания мира, которое воспринимает без раздумий. В результате часто густо образуется «неправильное» знание, «ложное» сознание, искривление мира, порождающее в конечном итоге его неопределенность. Поэтому Славой Жижек и утверждает, что дистанция между реальностью и ее представлением создает фундаментальный уровень реальности. «Бытие стабильно в той степени, в какой оно является превращенным»; «незнание» составляет измерений реальности, а иллюзорность, фантазия являются факторами реальности [3, с. 24].

Появления нового объекта, знака обусловлено не только схемами опыта, конечной сферой значения, но и, по мнению Жижека, недостатком символической системы, которую субъект вынужден заполнять сконструированным с помощью фантазии объектом. А потом такой объект задним числом формирует собственную причину, достраивает -выстраивает в символическом ряду, в представлении, последовательность событий, символическую структуру.

То есть вся система связей, которая приводит к появлению заместителя, остается скрытой; объект-заместитель заполняет пропущенные (неизвестные) связи собственной предметностью, с помощью фантазмов (у лакановской и жижекской теории). «Смыкание» между предметом и его заместителем структурирует реальность и создает определенную последовательность событий. «Пустоты», дискретность бытия, «расстояние» между данностью и ее значением, знаком замещаются теми значениями, схемами, типами, фантазмами с забытого в детстве и даже со снов. Исследование Жижеком и Лаканом фантазмов – это, собственно есть попытка сознания «сконструировать» мир с помощью объектов желаний, как «субститутами определенной репрезентации, которые дополняют пропущенное в репрезентации» [7, с. 123]. Механизм образования знаков аналогичный механизму образованию объектов желаний и запускается «абсолютным непониманием», которое, в свою очередь, запускает механизм переработки, переосмысления ситуации, превращающего чужое на свое. Неизвестный предмет, факт интерпретируется исходя из опыта интерпретатора, типизируется, когда его наделяют известными смыслами. А «непонимание», которое уже сработало, становится абсолютным, работает за принципом «знаю, но действую так, вроде не знаю».

Терминологически Жижек и Лакан работают в субъектно-объектной парадигме, хотя и пытаются от нее уйти. Для Жижека «объективно-субъективное» отображает такую «странную реальность», которая будучи субъективной (за способом образования), является объективной за последствиями, потому что это «сама субъективность, которая работает как объективность». У Мераба Мамардашвили это называется объективацией измерений сознания.

Однако, поскольку Жижек является последовательным пост структуралистом фундаментальный фантазм как символическая структура были для него изначально. А реальность является только видимостью, структурой пустоты, ее символической представленностью, копией без оригинала. Так же и субъект получается для него пустым, бессодержательным. Жижек называет его «децентрированным», образованным замещением «объектами желаний», «фантазмами».

Субъект замещается объектом, им же порожденным, символическим порядком задолго до какой-нибудь идентификации с ситуацией, подчиняется мертвой, непостижимой букве [3, с. 50], знакам, потому что «истинность» объекта подтверждается, точнее, утверждается ее провозглашением и декларацией. «Для легитимации достаточно, чтобы идентичность была признанной», считают П. Бергер та Т. Лукман [1, с. 89]. Такое понимание до понимания, вера до веры, как определял это явление Б. Паскаль [8] обусловлено особенностью человеческого сознания воспринимать все как данность, как реальность. В контексте такой «наивной» точки зрения существование внешнего мира и других людей не вызывает сомнения и воспринимается как раз и навсегда заданное.

Общее согласие, представление объекта, знака именно этим объектом, таким знаком, делает объект, как считает Жижек, «вечным» и возвышенным. («Возвышенный объект идеологии»). Означающее, то есть простое наименование, знак, в который поверили, запускает интерпретацию и меняет «по себя» существующие значения. Знаки, таким образом, заполняя пробелы, структурируют хаос и создают реальность [4].

Выбор означающего, названия, имени произвольно, поэтому Жижек и называет его произвольным означающим. В тоже время оно становится «жестким десигнатором» (понятие, взятое у Лакана [6]) «кодирующим» восприятие мира. Означающее, имя, знак, «жесткий десигнатор»

постфактум привязывает элементы к определенному смысловому полю, меняя их значения, трансформируя их до неузнаваемости. Как пример Жижек приводит код «коммунизма», который упорядочивает смысловое поле введенным постулатом «классовой борьбы», «интересов рабочего класса», пр.

Конечно, универсальность любой символической системы условна, но поскольку она действует как априорность, то выступает объективностью первого порядка, запускает интерпретацию, преобразует структуру, замещая ее на представленность, на что-то Другое. Парадоксы жизни появляются именно благодаря неуловимости этого ускользающего Другого, потому что-то, что замещается другим, действует вместо нас, руководит нами вопреки нашей воле и задним числом.

То, что не помещается в смысловую систему, что не подлежит означиванию и не подходит под заданные схемы интерпретации та кодирования, то, что не «помещается» в структуру, «что больше чем мы сами», что побуждает до изменения структуры, Жижек назвал «симптомом». Называет он так именно потому, что «сигнализирует» о необходимости создания новой смысловой системы, в которую бы этот симптом «поместился». Собственно говоря, это симптом истины, считает Жижек, который ускользает из символической паутины, «оговорка», которая свидетельствует о каком-то другом смысле, «негативная» превращенная форма.

Другими словами, основное предназначение симптома – блокировать «несистемные», вне структурные элементы, вписывать их в систему путем внешнего «негативного» структурирования. Фетиш «вражеского» знака, элемента в таком случае является условием существования системы и ее границей; поэтому «переход через фантазм» тождественный «идентификации с симптомом» [3, с. 133]. Жижек радикально порывает с герменевтическим принципом поиска истины через раскрытие контекста. Углубление в «символический» контекст делает эту истину еще более запутанной. Только изъятие «заместителя», симптома с контекста выявляет его превращенную роль, «дурную материальность» и «настоящую» сущность.

Таким образом объекты желаний Лакана или Жижека содержат в себе в свернутом виде, в наочном, опредмеченном знаке, символе все многообразие, сложность разнообразных измерений бытия. Упаковывая эту сложность, завершая ее тут и теперь, превращенные формы неизбежно искажают реальность, порождая непредвиденную реальность. Представленность всей цепи преобразований или ситуаций возникает случайно, а уже потом социальное воображаемое связывает его с тем, что оно представляет, таким образом, усиливая произвольность и неопределенность всей общественной организации. Неопределенность усиливается еще и тем, что разные знаки, заместители могут быть связаны с одним и тем самым объектом означивания, в то же время один и тот же знак может иметь много значений и содержаний.

По-другому чем как через превращенность, через знаки, социальность не может существовать. Вместо множества отношений, связей реально существуют их формы-заместители, не имеющие уже никакого отношения к тому содержанию, с которым они связаны, потому что «сливаются» с тем предметом, смыслом, которые их представляют, замещают. Отношения, которые замещаются предметом, фактом, получают отдельное, самостоятельное существование и, самое главное, социальное значение, благодаря чему индивид может без всякой рефлексии, опираясь на видимость, не выходя за видимые отношения, действовать в мире.

Реальность единого континуума бытия и сознания производит отличные от бытия и сознания формы – «реальные абстракции», как системные эффекты, которые заставляют действовать и доверять заместителям реальности (потому что нет возможности отобразить всю ситуацию в целом). Бытие стабильно в той мере, в какой оно является превращенным. «Знает» индивид или нет, он действует в мире соответственно знанию, образованного в результате означивания в мире, которое происходит несознательно и часто «неправильно».

Идентификация со знаком срабатывает на всех уровнях социального бытия; но если на уровне повседневности она удовлетворяется «безосновательным» наименованием, то на уровне общности нуждается в «обосновании» и легитимации. У Мераба Мамардашвили это называется «вторичной интерпретацией», у Питера Бергера и Томаса Лукмана – «смысловой объективацией второго порядка». Легитимация, по их мнению, нужна для интеграции значений, свойственных разнообразным институциональным процессам в целое, [1, с. 151] именно легитимация придает нормативный характер практическим императивам.

В свою очередь, «система объектов», ставших такими после их представления и восприятия субъектами, приводит к сложности и непредсказуемости социального бытия и для успешного функционирования субъекта среди этих уже «неизвестных» и «чужих» объектов их интерпретации, легитимации и узаконивания.

В первую очередь необходимо согласовать «внешние» объекты с структурами их восприятия и оценки, а как это делается -- с помощью добровольного «принятия», «согласования», пропаганды, навязывания -- значения не имеет. В повседневной жизни субъекты воспринимают мир «таким, каким он есть», точнее таким, как его обозначили, определили институты, эксперты, «на веру», в конце концов. Именно потому что «означивание» «решает все», ведется постоянная борьба за легитимацию и право означивать и переименовывать, задавать структуры интерпретации и объяснения мира (то, что у Бурдье называется «символическим капиталом» [2, с.48], а у Жижека – «означающим кодированием»). Владение символическим капиталом (правом легитимации) позволяет насаждать собственную, «нужную» систему ценностей, задавать алгоритмы восприятия и интерпретации с помощью целой системы официальной легитимации: институтов, директив, распоряжений, дипломов, званий, экспертов, одним словом специалистов по навязыванию «легитимного» виденья действительности.

Список использованных источников

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Перевод с английского: Е. Руткевич– М.: Московский философский фонд. «Academia – Центр», «МЕДИУМ», 1995. – 322 с.
2. Бурдье П. Структура, габитус, практика; перевод Шматко Н.А / Пьер Бурдье // Журнал социологии и социальной антропологии. – 1998. – Т. 1. – №2. – С.44–59.
3. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Жижек С. Перевод с английского: Владислав Софронов – М.: Художественный журнал, 1999. – 234 с.
4. Жижек Славой. Глядя вкось: Введение в психоанализ Лакана через массовую культуру. – Электронный ресурс: http://www.volunteering.org.ua/wordstown/Text/Zizek/zizek_2.htm
5. Касториadis, К. Воображаемое установление общества Текст. / Корнелиус Касториadis; пер. с франц. М. Рыклина. М.: Гнозис; Логос, 2003. - 480 с.
6. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа: [в 2 кн.] Пер с фр./ Перевод А. Черноглазова – М.: Издательство "Логос". 1999. - 520 с.
7. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание: Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. — М.: Языки русской культуры; Кошелев, 1997. — 217 с.
8. Паскаль Б. Мысли / Паскаль Б.; пер. с фр. Вступ. Ст. и коммент Ю.А. Гинзбург – М. : Изд-во имени Сабашниковых, 1995. – 297 с.

УДК 172

Пороховская Т. И.

МОРАЛЬ И МОРАЛИЗАТОРСТВО В ПОЛИТИЧЕСКОМ ОБЩЕНИИ

В статье показывается, что моральные ценности могут быть и ценностями политики, но могут и игнорироваться в ней. Однако моральная риторика в публичной политике используется всегда. Это обусловлено особенностями собственно политического (политологического) и морального языка, а также тем, что моральная риторика часто применяется в политике инструментально. Апелляция к морали усиливает политику, делает ее более привлекательной и более действенной, поэтому моральная риторика используется в политике как средство для реализации политических целей: морального возвышения своей группы и своих целей, морального унижения группы политического противника, а также для того, чтобы скрыть, закамouflировать свои подлинные цели и намерения.

Ключевые слова: мораль, политическое, морализаторство, моральная демагогия, символическое насилие.

Porokhovskaya T.I.

MORAL AND MORALIZING IN POLITICAL COMMUNICATION

The article shows that the moral values can be political values but they also can be ignored by politicians. However, the moral rhetoric in public policy is always used. This is due to the characteristics of the political (also pertaining to political science), and the moral language, and due to the fact that the moral rhetoric is often used in politics instrumentally. The appeal to morality strengthens politics, making it more

attractive and more effective, so the moral rhetoric is used in politics as a means for the realization of political goals: the moral elevation of the group and its goals, the moral humiliation of the group of political opponent and for hiding the true goals and intentions.

Keywords: *the moral, political, moralism, moral demagoguery, symbolic violence.*

Мораль и политика - настолько различные способы общения и совершения как исторического, так и индивидуального выбора, что между ними легче провести различия, чем обнаружить что-то общее. Часто политика и мораль действуют автономно друг от друга, исходят из разных критериев в оценке одних и тех же деяний, а если и сходятся, то лишь в немногих пунктах. Если в политике ставится вопрос о целесообразности тех или иных методов достижения цели, то в морали - вопрос о допустимости, оправданности как целей, так и средств. Моральные ценности (общее благо, справедливость, гуманность и др.) могут быть ориентирами в политике, но могут и открыто игнорироваться и попираются. Поэтому существует устойчивое мнение, что из всех сфер общественной жизни политика в наибольшей мере подвержена деморализации.

В Античности связь морального и политического представлялась естественной и необходимой, а реальная политика, в зависимости от обстоятельств, оценивалась как нравственная или безнравственная. Платоном, да уже и до него, термин «политика» использовался для обозначения искусства управления людьми (управления немногими «благородными и мудрыми»). Аристотель под политикой понимал уже «искусство управления государством». Стремление к благой жизни, по Аристотелю, - это и сущностная характеристика человека, и цель политики, а этика – введение в политику. От рассуждений о добродетели, общественном благе, справедливости в «Никомаховой этике» он переходит в «Политике» к контекстуальному рассмотрению этих понятий, размышлениям о справедливом государственном устройстве. Вплоть до XVI-XVII в. политика рассматривалась как важное дело служения общему благу, сохранению мира и справедливости, и философы могли еще спорить, что благороднее – политика, теология или философия.

В Новое время, как вследствие обобщения эмпирических данных повседневной политической практики, так и под влиянием таких мыслителей Возрождения, как Н.Макиавелли Л. Цукколо, Ф.Гвичардини и др., в политической философии складывается мнение об автономии и даже несовместимости политики и нравственности. Макиавелли рационализировал и обобщил методы, повышающие эффективность политической борьбы, и тем самым обозначил специфическую природу политического³⁰. Политика у него отделяется от морали, понимается как самостоятельная сфера отношений и деятельности с собственными задачами, мотивами, принципами, способами аргументации. Мораль же рассматривается инструментально: она должна приниматься во внимание, если способствует достижению политических целей, и игнорироваться, если мешает политике. Правителю он рекомендует скрывать свои аморальные методы достижения целей и сохранять в глазах народа, почитающего мораль, репутацию достойного, нравственного человека. «Его политическая объективность, - написал Я. Буркхардт, – порой ужасает своей откровенностью, но она возникла во времена крайней нужды и опасности, когда люди с трудом верили в право и отнюдь не предпочитали справедливость всему прочему» [3 с. 85].

Макиавелли отдает себе отчет в том, что политик, в отличие от моралиста, имеет дело с реальными отношениями, проблемами и интересами людей, а не с моральной деонтологией и умозрительными конструкциями, и что политический успех зависит от эффективности методов политических действий, а не от степени религиозного благочестия и моральности. Сфера политики – это сфера необходимости, а политик – заложник обстоятельств, которому чаще приходится выбирать

³⁰В трактате «Государь» Макиавелли формулирует принципы, которыми должен руководствоваться правитель государства для сохранения своей власти. Благодеяния, пишет он, следует делать понемногу, чтобы они лучше запоминались, а все жестокости необходимо совершать сразу, чтобы не пришлось повторять их каждый раз. Обиды тоже нужно наносить разом, тогда меньше чувствуется каждая из них в отдельности. Правитель должен обладать одновременно природой льва и лисицы: быть львом, чтобы устрашать волков, и быть лисицей, чтобы распознать западню. Правитель не обязан быть верным своему слову, если такая честность оборачивается против него. Правитель не обязательно должен обладать добродетелями: важнее, чтобы подданные считали, что он ими обладает. Публичные поступки правителя должны подтверждать молву о нем как о великом, выдающемся человеке. Правитель не должен покушаться на имущество своих подданных и задевать их честь, тогда подданные будут довольны, а правителю останется лишь бороться с честолюбием немногих. Милости правитель должен оказывать сам, а дела, которые могут вызвать недовольство подданных, передавать другим. Правитель должен рассчитывать не на любовь своих подданных, а на их страх (но не ненависть).

не между добром и злом, а между различными видами зла [См.: 8, с. 63]. «В целом, - писал К. Шмитт о Макиавелли, – это учение, рассматривающее государство и политику только как технику утверждения и расширения власти. Против «макиавеллизма» была направлена обширная антимаккиавеллистская литература, возникшая под влиянием Варфоломеевской ночи (1572) и восставшая против аморальности подобного рода максим. Идеалу власти как политической техники теперь противопоставляются понятия права и справедливости» [15, с. 190].

Существенный вклад в разработку специфики политического внес и сам Карл Шмитт [См.: 1], проницательный теоретик политики и права в Веймарской Германии, а в 1930-е годы - активный член Национал-социалистической партии Германии. В работе «Римский католицизм и политическая форма» (1923) он выдвигает тезис о том, что в политике имеется собственный, специфический критерий - оценка контрагента отношений с точки зрения того, является ли он другом или врагом. Одним из источников этой идеи был Гегель, его определение врага как отрицания «чужого» в «Философии права». Другим – его ненависть к политическим врагам, прежде всего коммунистам. Шмитту было свойственно доводить идеи до их логического конца, за что Ханна Арендт назвала его «кабинетным политическим экстремистом» [17, с. 169].

В работе «Концепция политического» (1927, 1929, 1933) К. Шмитт проясняет и обосновывает эту идею. «Всякая противоположность, - писал он, - религиозная, моральная, экономическая, этническая – превращается в политическую, если она достаточно сильна для того, чтобы эффективно разделять людей на группы друзей и врагов» [16, с. 300]. Критерий политического (*das Politische*) следует искать по аналогии с критериями оценки в других сферах общественной жизни. В морали отношения оцениваются с помощью противоположных критериев «добро» и «зло», в искусстве для оценки используется противоположность «прекрасного» и «безобразного», в политике же адекватным критерием Шмитт считает различие между другом и врагом. Речь идет не о личном враге, а о публичном - людях или группах людей, угрожающих способу существования моей группы. С ними следует вести себя иначе, чем с друзьями: настороженно, бдительно.

Шмитт настаивает на автономии политического, отличая его не только от экономического, морального, религиозного, но и от правового. Идентификация другого как друга или врага, утверждал он, не может быть осуществлена с помощью права, более того, она должна предшествовать ему. В процессе принятия экзистенциального решения о самоидентификации происходит разделение на «своих» и «чужих», «других». И только затем возникает отождествление политического с государственным и соответствующая система норм права. «... Политическое, - пишет К. Шмитт, - не означает никакой собственной предметной области, но только степень интенсивности ассоциации или диссоциации людей, мотивы которых могут быть религиозными, национальными..., хозяйственными или мотивами иного рода... Реальное разделение на группы друзей и врагов столь сильно и имеет столь определяющее значение, что неполитическая противоположность в тот самый момент, когда она вызывает такое группирование, отставляет на задний план свои предшествующие критерии и мотивы: «чисто» религиозные, «чисто» хозяйственные, «чисто» культурные и оказывается в подчинении совершенно новых условий и видов отныне уже политической ситуации» [16, с. 292]. Черно-белая схема К.Шмитта действительно позволяет увидеть нечто существенное, специфическое в политическом, однако реальная политическая жизнь намного сложнее, поэтому методическое использование критерия «друг-враг» ограничено.

М.Вебер попытался преодолеть пропасть между моралью и политикой. Он проводит различие между целерациональным действием и ценностно-рациональным. Ценностно-рациональное поведение основано на вере в безусловную ценность определенного поведения, как такового. «*Чисто* ценностно-рационально действует тот, - пишет М.Вебер, - кто, невзирая на возможные последствия, следует своим убеждениям о долге, достоинстве, красоте, религиозных предначертаниях, благочестии или важности «предмета» любого рода» [4, с. 629]. Целерациональное поведение ориентировано на цель, средства и побочные результаты действия. Собственно политическое действие он описывает как целерациональное: «Кто занимается политикой, тот стремится к власти: либо к власти как средству, подчиненному другим целям (идеальным и эгоистическим), либо к власти «ради нее самой», чтобы наслаждаться чувством престижа, которое она дает» [5, с. 646].

Привнести моральное начало в политику может только морально ориентированный политик. Его моральные установки можно назвать, по Веберу, или «этикой убеждения», или «этикой ответственности». Этика убеждений – это этика, предполагающая неукоснительное следование нравственным принципам, без оглядки на то, к каким результатам это приведет. Это – этика абсолюта: этика Евангелия, Нового Завета, этика Канта. Недостатками этой этики являются ее бескомпромиссность, максимализм («все или ничего»), безразличие к последствиям действий,

неспособность решать проблемы насилия. Поэтому политик должен руководствоваться, прежде всего, этикой ответственности: учитывать конкретные обстоятельства, предвидеть последствия своих действий и быть готовым нести за них ответственность, стремиться предотвратить большее зло с помощью зла меньшего. Но и о «спасении души» забывать не следует, политик в то же время остается и моральным субъектом. «Кто хочет заниматься политикой вообще и сделать ее своей единственной профессией, - пишет М.Вебер, - должен осознавать данные этические парадоксы и свою ответственность за то, что под их влиянием получится из *него самого*. Он, я повторяю, спутывается с дьявольскими силами, которые подкарауливают его при каждом действии насилия. ...Кто ищет спасения своей души и других душ, тот ищет его не на пути политики, которая имеет совершенно иные задачи – такие, которые можно решить только при помощи насилия. Гений и демон политики живет во внутреннем напряжении с богом любви, в том числе и христианским богом в его церковном проявлении, - напряжении, которое в любой момент может разразиться непримиримым конфликтом» [5, с. 703].

Приземленность, контекстуальность этики ответственности, считает Вебер, угрожает политике утратой человечности. Поэтому надо помнить, что каждый человек должен быть способен в какой-то момент сказать: «Я не могу иначе, на том стою». «Это, - пишет М.Вебер, - нечто человечески подлинное и трогательное. Именно такое состояние, для *каждого* из нас, кто, конечно, внутренне не умер, должно когда-то *иметь возможность* наступить. И поскольку этика убеждения и этика ответственности не суть абсолютные противоположности, но взаимодополнения, которые лишь совместно составляют подлинного человека, того, кто *может* иметь «призвание к политике»» [5, с. 705].

М.Вебер, таким образом, обозначил две важные особенности политического решения: контекстуализм и консеквенциализм. Политика наглядна и конкретна, а политическое решение невозможно оторвать от контекста, в то время как мораль, по Канту, - это область свободы. В центре внимания политика – вопрос о целесообразности тех или иных методов достижения цели, тогда как мораль ставит вопрос о допустимости, оправданности как целей, так и средств.

В политическом дискурсе активно эксплуатируются особенности морального языка. Использование моральной лексики в политических речах называют морализаторством или моральной демагогией, реже - моральной риторикой. Под морализаторством (а также «морализацией», «морализированием») понимается неоправданная моральная перегруженность политической лексики (изобилие моральной терминологии и моральных оценок, возмущений, обвинений и т.п.). Морализаторская позиция вызывает подозрение как раз с нравственной точки зрения. Ф.М.Достоевский назвал позицию морализатора, присваивающего себе право выступать от имени добра и раздавать всем и вся моральные оценки, нравственным тиранством, ведь «против благонравия не пойдешь» [См.: 13]. Зачастую при этом имеет место неправомерная экспансия моральной терминологии и моральных оценок в те сферы, где они неприменимы. У К.Маркса есть работа, в которой он специально исследовал феномен морализаторства [11], однако более отчетливо и ярко это явление представлено и рассмотрено в «Святом семействе» и «Немецкой идеологии», где морализаторство определяется как подмена понимания реальности ее моральной оценкой.

Термин греческого происхождения «демагогия», согласно словарю иностранных слов, означает: «1) использование лживых обещаний, преднамеренного извращения фактов, лести для достижения той или иной цели, например, для привлечения масс на свою сторону, для создания популярности; 2) высокопарные пустые рассуждения, прикрывающие какие-либо корыстные цели» [12, с. 186]. Термин «моральная демагогия» раскрывает, для чего, с какой целью прибегают к морализаторству, а именно: для того чтобы скрыть или приукрасить свои подлинные цели.

Термин «риторика», означающий в том числе «напыщенную, красивую, но малосодержательную речь» [12, с. 533] указывает на то, что моральная лексика используется как средство, для чего-то иного. При этом не уточняется, с какой именно целью используется моральный язык – благой, своекорыстной или по необходимости, потому, что в публичной политике невозможно обойтись без моральной лексики. Таким образом, этот термин отличает большая ценностная нейтральность и, следовательно, понятие «риторика» больше по объему, включает не только случаи намеренного злоупотребления моральным языком, но и обращение к нему по иным причинам.

Для передачи политических смыслов и влияния на людей в политике используются естественный язык, язык науки, прежде всего гуманитарных дисциплин, а также моральный язык, софизмы, метафоры и другие выразительные средства. В политике существует и свой собственный язык, который разрабатывается в политологии. Однако он абстрактен, невыразителен, а большинству к тому же малопонятен, вследствие чего политическая лексика обладает очень незначительным

потенциалом эмоционального (а для многих и когнитивного) воздействия («власть», «суверенитет», «мажоритарная система», «либерализм», «коммунитаризм», «сецессия» и т.п.). На политическом языке можно точно выражать и обосновывать идеи в политологических трактатах, но он малопригоден для непосредственной политической коммуникации. Моральный же язык обладает особой силой эмоционального воздействия и суггестивной мощью, в силу чего используется в политике как орудие коллективного внушения. Употребление морального языка резко сокращает путь от словесных призывов к поступкам, поэтому публичной политики без моральной риторики не существует [См.: 8, с. 130-141].

Джеймс Джаспер в статье «Политика абстракций: инструментальная и моралистическая риторика в публичных дебатах» отмечает: «Моралистические и инструментальные аргументы почти всеобщие в публичных политических дебатах» [18, с. 319]. Он выделяет 4 типа (стиля) аргументации: 1) авторитарная аргументация (подчиняйся воле бога); 2) консеквенциональная аргументация (следуй выгоде, выверенному расчету: апелляция ко времени и к деньгам, выгоде и убыткам, рыночным законам); 3) законосообразная аргументация (апелляция к частным правилам и процедурам); 4) экспрессивный стиль в аргументации (т.е. моральная: демонстрируй свою внутреннюю доброту). В инструментальной риторике цели делятся на возможные и невозможные, в моралистической – на хорошие и плохие. Инструментальная риторика намекает на научное содержание своих аргументов и таким образом эксплуатируется доверие к науке, усыпляется бдительность здравого смысла [8, с. 150].

Объективности ради следует сказать, что политики могут ставить и искренне преследовать в своей деятельности собственно моральные цели (благо народа, мир во всем мире, гуманность, справедливость и т.д.). В этом случае моральная лексика употребляется не как средство, а по прямому назначению, для обозначения целей политики. Однако значительно чаще моральный язык используется в политике как средство, инструмент для реализации своих (политических) целей.

Во-первых, он применяется для вербовки, объединения и мобилизации единомышленников (или создания иллюзии единства группы). С этой целью употребляются морально-возвышающие оценки и метафоры, своей группе приписываются различные моральные достоинства и приоритеты («мы – один народ», «мы – европейцы», «правда на нашей стороне», «бедны, но зато честны», «революция достоинства»).

Неморальные средства обособления группы при известных обстоятельствах могут также иметь моральное содержание. Показательны в этом отношении выступления интеллектуалов в период становления немецкой нации в XIX - нач. XX в. Одним из средств сплочения нации, как показал Хобсбаум [14], является апелляция к общей «родословной» – общей истории, общей культуре, общему языку, общим национальным мифам и ценностям. В.Гумбольдт говорил об исключительном значении общего языка для объединения нации, а Фихте в «Речах к немецкой нации» даже считал, что знание чужого языка никогда не обеспечит той же глубины проникновения в культуру, которое свойственно тем носителям культуры, для кого этот язык является родным. Ф.Тённис в «Общности и обществе» писал о «духе народа», который произрастает из общей «почвы» и даже биологической общности нации – «общей крови». Но вот В.Зомбарт в своей националистической работе «Торгаши и герои» уже пишет о моральном превосходстве немцев («героев», людей долга), противопоставляя их меркантильным англичанам – «торгашам», утилитаристам. Есть тонкая грань между моральным возвышением своей группы, в данном случае своей нации, и утверждением о ее моральном превосходстве перед другими, которое осуществляется, как правило, за счет морального унижения, оскорбления другой группы, и эту грань легко перейти. Между «Украина – не Россия» и «хто не скаче, той москаль», «москаляку – на гіляку» – один политический шаг и целая пропасть в моральном отношении.

Таким образом, во-вторых, моральная лексика с негативными коннотациями используется для того чтобы разделить, столкнуть людей, разжечь ненависть, зависть, спровоцировать агрессию, то есть для унижения и даже морального уничтожения политических противников. Это своеобразная политтехнология: психологическое насилие посредством языка ненависти («предатели», «подонки», «коммуно-фашисты», «совки», «либерасты», «колорады», «ватники» («вата»), «нищоброды», «генетический мусор» и т.п.) исключает из морального сообщества политических оппонентов и предшествует физическому насилию, психологически подготавливает к нему. Унижение, моральное уничтожение открывает путь уже к физическому их уничтожению. П.Бурдьё в работе «Символический порядок и власть номинации» [2, с. 72-80] показал, как номинации, наименования способны устанавливать ценность социальной позиции в социальной иерархии, повышать и понижать социальный статус индивида или группы. Посредством речей ненависти, которые С.Жижек называет символическим насилием, насаждаются смыслы, в речевых формах воспроизводящие отношения

социального господства. Моральное возвышение своей группы и унижение группы, к которой принадлежит политический противник, - взаимосвязанные акции. Образ врага, против которого нужно сплотить народ, часто конструируется искусственно, идеологически, при этом используется самая разнузданная пропаганда. Таким образом, демагогическая моральная риторика – одна из форм насилия – нравственно-психологического, символического, которое часто предшествует физическому насилию, провоцирует его и используется для его оправдания.

Политический язык, замечает К.Шмитт, по своей природе полемичен, а в ситуации войны или революции конфронтация, поляризация проявляется и в языке: каждому политическому понятию противостоит понятие с противоположным смыслом. В этом ряду понятия «друг» и «враг» играют особую роль: из абстракций они превращаются в экзистенциальные символы, «получают свой реальный смысл благодаря тому, что они соотносятся и сохраняют особую связь с реальной возможностью физического убийства. Война следует из вражды – онтологического отрицания чужого бытия» [1, с. 30]. В реальной политике противостояние групп выражается в партийно-политической борьбе. Причем, решающим для вооруженного противостояния Шмитт считал внутригосударственное разделение на «друзей» и «врагов», а не внешнегосударственное, а крайним выражением политического – гражданскую войну. «Покуда народ существует в сфере политического, он должен – хотя бы и только в крайнем случае (но о том, имеет ли место крайний случай, решает он сам, самостоятельно) – определить различие друга и врага. В этом состоит существо его политической экзистенции. Если у него больше нет способности к этому различению, он прекращает политически существовать. Если он позволяет, чтобы кто-то чужой предписывал ему, кто есть его враг и против кого ему нужно бороться, а против кого нет, он больше уже не является политически свободным народом и подчинен иной политической системе или же включен в нее...» [16, с. 305].

В-третьих, моральная риторика используется в политическом дискурсе для того, чтобы не называть вещи своими именами, скрывать, камуфлировать или приукрашивать свои подлинные намерения, облагораживать свой имидж или прикрывать свою некомпетентность. Очевидно, что речь идет в данном случае о неблагоприятных с точки зрения морали целях: благородные цели политики охотно, а то и назойливо демонстрируют. Так, Р.Рорти оправдывал агрессию НАТО против Югославии в 1999 г. ссылкой на то, что там «хорошие парни» боролись с «плохими парнями». Даже в официальных документах военного блока НАТО вместо военной лексики – моральная («ответственность», «партнерство во имя мира», «против насилия», «сотрудничество», «доверие», «свободные, честные отношения»).

Для того чтобы скрыть, замаскировать свои цели, в политике обращаются не только к моральному языку. Многие понятия, которые в ходу у политиков, не имеют точного смысла («процветание», «свобода», «светлое будущее» и т.п.). Только профессионалу (философу, политологу, да и то не всякому), открывается «изнанка» этих понятий-лозунгов, способных соблазнить и вдохновить ничего не подозревающую публику. Так, как справедливо замечает Й. Изензее [9, с. 44-45], односторонняя вера в свободу таит в себе определенный риск. Свобода, закрепленная в правах либеральной конституции, - это не созидательная свобода («свобода для...»), а пустая, формальная «свобода от...», прежде всего от произвола государства. Такая свобода может быть использована как во благо, так и во зло. «Свобода, - уточняет Г. Крингс, – не политическая программа. Политическая программа должна иметь содержание; свобода не имеет его. Однако она имеет имя, то имя, с которым человек утверждает свое собственное достоинство... Идея свободы стоит перед программой, а не в программе» [10, с. 40].

Сознательное использование моральной риторики с целью скрыть свои действительные цели и исподволь навязать свою волю является ничем иным, как обманом не искушенных в политике людей, т.е. принуждением, психологическим насилием. Там же, где отстаиваемые цели иначе, чем несправедливыми, не назовёшь, политики, эксплуатируя авторитет науки, прибегают к научной терминологии, а также к аргументам эффективности. Все то, что, будучи выражено на моральном языке справедливости, вызывает подозрения и не может быть принято, можно без стеснения выразить на птичьем языке науки или посредством ценностно-нейтральной лексики эффективности. Так, необходимость сохранения плоской шкалы налогов в нашей стране политики обосновывают большей собираемостью налогов при этой системе, чем при прогрессивной шкале налогообложения.

Однако моральная риторика занимает в публичной политике особое место. Политики имеют обыкновение говорить об одном, чтобы скрыть другое. Обращение политиков к моральному языку не случайно: к морали в обществе значительно больше доверия, чем к политике. Сложилось устойчивое мнение, что из всех сфер общественной жизни политика в наибольшей мере подвержена деморализации («грязное дело»), поскольку моральные ценности в политике могут открыто

игнорироваться и попирается. Одни и те же явления, в зависимости от отношения к ним политика, могут называться ими по-разному («суверенитет» – «сепаратизм», «кризис» – «спад», «убили» – «устранили» («нейтрализовали»), «война» – «миротворческая (антитеррористическая) операция»). Поэтому язык, на котором говорит с обществом политик (а также банкир, генерал, промышленник) Ж.Делёз и Ф.Гваттари в своей работе «Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип» назвали шизофреническим.

Моральные ценности – базовые, это ценности порядка как такового, они создают наиболее общие условия согласия между людьми. Достаточно представить себе, что случится, если люди будут систематически нарушать одну лишь норму «не лги», – нетрудно предположить, что никакое систематическое взаимодействие между людьми при этом условии невозможно. Поэтому моральные требования предъявляются как всеобщие, распространяющиеся на всех людей, и тем самым объединяют их как моральных субъектов. Мораль создает пространство взаимоуважения и взаимной ответственности, в рамках которого только и возможна социальная кооперация. Благодаря морали, как пишет А.А.Гусейнов, мы можем взаимно полагаться друг на друга. В результате же демагогического злоупотребления моралью сужается пространство взаимоуважения, из него исключаются политические оппоненты.

Если в политике ставится вопрос о целесообразности, выгоды тех или иных методов достижения цели, то в морали – вопрос о допустимости, моральной оправданности, как целей, так и средств. Моральное требование направлено против эгоистических желаний и интересов, мораль бескорыстна, она охраняет социальное целое. В политике же своекорыстные, эгоистические интересы различных групп вступают в противоречие, разъединяют людей.

Моральный язык опирается на идеалы, надежды, ожидания людей, вследствие чего он предполагает слепое доверие к себе, способен пренебрегать противоречиями, сопротивляться фактам и разумным доводам. А это как раз и есть то, что нужно политикам, когда они пытаются скрыть свои цели, замаскировать, представляя их как моральные. Мораль, как пишет А.А.Гусейнов, является последним основанием, пределом человеческой культуры. В силу авторитета морали в общественном сознании к моральной риторике политики прибегают и тогда, когда пытаются придать больший вес своим целям (освятить их, отождествляя с моральными целями, замаскировать под моральные и т.д.). Используя моральную лексику для выражения своих интересов, политики получают возможность представлять свои партикулярные интересы как всеобщие.

Таким образом, моральные ценности могут быть ценностями политики, но могут и игнорироваться в ней, однако моральная риторика в публичной политике используется всегда. Это обусловлено особенностями собственно политического и морального языка, а также тем, что моральный язык часто используется в политике инструментально. Апелляция к морали усиливает политику, делает ее более привлекательной и более действенной, поэтому морализаторство применяется в политике как средство для реализации политических целей: морального возвышения своей группы и своих целей, морального унижения группы политического противника, а также для того, чтобы скрыть, закамуфлировать свои подлинные цели и намерения.

Список использованных источников

1. Алексеева Т.А. Карл Шмитт: автономия политического // Политическое как проблема. Очерки политической философии XX века. М., 2009. С. 23-50.
2. Бурдьё П. Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993. – 336 с.
3. Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. М. : Юристъ, 1996. - 591 с.
4. Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. С. 602-643.
5. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. 644-706.
6. Гусейнов А.А. Мораль и политика: уроки Аристотеля // Философия – мысль и поступок: статьи, доклады, лекции, интервью. СПб.: СПбГУП, 2012. С.388-418.
7. Дейк, ван Т. Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации. М.: ЛИБРОКОМ, 2013. – 344 с.
8. Дубко Е.Л. Политическая этика. М.: Академический проект; Трикста, 2005. – 720 с.
9. Изензее Й. Гражданская свобода и гражданская добродетель – важнейшие условия функционирования демократической общности // Политическая философия в Германии. Сб. ст. Изензее Й. и др. М.: Современные тетради, 2005. С. 43-52.
10. Крингс Г. Цена свободы // Политическая философия в Германии. Сб. ст. Изензее Й. и др. М.: Современные тетради, 2005. С. 32-42.

11. Маркс К. Морализирующая критика и критицизирующая мораль // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. М.: Госполитиздат, 1955. С. 291–321.
12. Современный словарь иностранных слов. М.: Рус. яз., 1993. – 740 с.
13. Соина О.С. Моралист // Человек. 1995. № 4. С. 53–65.
14. Хобсбаум Э. Принцип этнической принадлежности и национализм в современной Европе // Нации и национализм. М.: Праксис, 2002. – 416 с.
15. Шмитт К. Политическая теология. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000. – 336 с.
16. Шмитт К. Понятие политического // Антология мировой политической мысли в 5 тт. Т. 2. Под ред. Алексеевой Т.А. М.: Мысль, 1997. С. 291–309.
17. Arendt H. For Love of the World. New Haven: Yale University Press. 1982. (Цит. по: Алексеева Т.А. Карл Шмитт: автономия политического // Политическое как проблема. Очерки политической философии XX века. М., 2009. С. 50).
18. Jasper J.M. The Politics of Abstractions: instrumental and moralist rhetoric's in Public Debates // Social Research 1992. V. 59. № 2. (Цит. по: Дубко Е.Л. Политическая этика. М. 2005. С. 148.)

УДК 316.33

Равочкин Н. Н.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ПОЛИТИЧЕСКОГО ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО ПЛЮРАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

***Аннотация.** Влияние идеологии на общественно-политическое развитие усиливается там и тогда, где и когда увеличивается общественная потребность в провозглашении и защите определенных ценностных установок, либо оправдании определенных, в том числе, насильственных действий. В этой связи особого внимания заслуживает всплеск расистских и радикальных выступлений в различных регионах мира. Однозначной классификации, как это становится понятным из сложности исследуемого феномена, не существует. В целях структурирования и выделения основных направлений классификации идеологии, автором настоящей публикации были выделены представленные в статье критерии для распределения идеологий по подходам. С позиции социальной философии в данной публикации был произведен анализ взаимодействия классических политических идеологий в современном обществе в целях осознания заинтересованной аудиторией содержательных различий взглядов на идеологию между отдельными отрезками исторического времени прошедшего столетия. Автором рассмотрена марксистская классификация, классификация по выражению интересов тех или иных социальных групп, идеи П. Бергера и Т. Лукмана, классификация Э. Шилса. Особый упор автор делает на критерии отношения идеологии к социальным изменениям, выделяя ряд идеологических течений. К ним относятся, известные нам, консервативные (охранительные), идеологические течения, стремящиеся к радикальным социальным преобразованиям; идеологические течения, сочетающие в себе обе тенденции. Далее автор переходит к труду Андрея Альмарика «Просуществовал ли Советский Союз до 1984 года?», ключевым тезисом которого выступают основания идеологического плюрализма в СССР. Актуальность этого тезиса заключается в, казалось, аксиоматическом положении политической теории о наличии единственной идеологии при тоталитарном режиме. Основанием же к размыванию единственной идеологии и генезису плюрализма идеологической мысли служит духовная революция. В Советском Союзе такая революция происходит в годы перестройки. Процессы, включенные в духовную революцию СССР, представлены автором в основном тексте статьи. Затем автором предложен рисунок (схема) взаимодействия классических политических идеологий. Это сделано в целях визуализации идеологической ситуации, сложившейся в посттоталитарном обществе. Таким образом, можно выделить: Суперидеологии, или социальные философии; собственно идеологии, или политические доктрины; и суб-идеологии, или идеологии-чувства. Согласно рисунку, к суперидеологиям относятся: социализм, либерализм и национализм. Их отличительной чертой является способность перехода одной суперидеологии в другую. Вплоть до завершения работы автором делается подробный социально-философский анализ взаимодействия видов классических идеологий.*

***Ключевые слова:** идеология, плюрализм, классификация, суперидеологии, политические доктрины, суб-идеологии.*

Abstract. *The influence of ideology on the social and political development is enhanced when and where and when the need for increased public proclamation and protection of certain set of values, a certain justification, including violence. In this regard, special attention should surge of racist and radical speeches in different regions of the world. Unambiguous classification, as it becomes clear to the complexity of the studied phenomenon does not exist. In order to structure and highlight the main areas of classification ideology, the author of this publication was presented in the article highlighted the criteria for the distribution of ideologies on approaches. From the standpoint of social philosophy in this publication was produced by the analysis of the interaction of classic political ideologies in modern society with a view to realizing an interested audience substantive differences of views on ideology between the individual segments of the historical time of the last century. The author considers the Marxist classification, classification of the expression of interests of various social groups, the idea of P.L. Berger and T. Luckmann and classification of E. Shils. The emphasis on the criteria of the author makes the relationship of ideology to social change, highlighting a number of ideological currents. They are known to us, the conservative (protective), ideological currents seeking to radical social transformation; ideological currents that combine both trends. Then the author goes to work Andrei Amalric «Will the Soviet Union Survive Until 1984?», key points of which are the base of ideological pluralism in the USSR. The relevance of this thesis is it seemed axiomatic position of the political theory of a single ideology in a totalitarian regime. The reason for the erosion of a single ideology and ideological pluralism genesis of thought is a spiritual revolution. In the Soviet Union such a revolution takes place in the years of perestroika. The processes included in the spiritual revolution of the USSR, presented by the author in the text of the article. Then, the author proposed a pattern (circuit) the interaction of classic political ideologies. This is done in order to visualize the ideological situation in the post-totalitarian society. Thus, we can highlight: Superideologies, or social philosophies; actual ideology, or political doctrines; and sub-ideologies, or ideologies-feelings. According to the figure superideologies include: socialism, liberalism and nationalism. Their hallmark is the ability to transition from one to another superideology. Until the completion of the work the author made a detailed socio-philosophical analysis of the interaction of the classical types of ideologies.*

Keywords: *ideology, pluralism, classification, superideologies, political doctrine, sub-ideologies.*

В современном мире существует множество идейно-политических течений, идеологий. Классифицировать их можно, опираясь на различные критерии.

Марксизм при классификации идеологий исходит, прежде всего, из классового критерия. Внеклассовой или надклассовой идеологии в классовом обществе быть не может. Это, однако, не означает, что все многообразие идейно-политических доктрин должно быть сведено к конфронтации буржуазного и пролетарского мировоззрений.

Существуют разнообразные идеологические течения, выражающие интересы различных отрядов буржуазии, промежуточных средних слоев, а также различных отрядов в рабочем движении. Это должно учитываться при классификации идеологий.

П. Бергер и Т. Лукман предлагают избрать в качестве критерия классификации современных идеологий их отношение к социальному прогрессу – центральному мифу человеческой цивилизации [2]. Одну группу составляют идеологии, которые предлагают решение проблем человечества в рамках «мифа о прогрессе»; другую – идеологии контр-модернистские, отвергающие идею прогресса, например, консерватизм; наконец, третью – те идейно-политические течения, для которых характерен синтез модернизма и контр-модернизма (неоконсерватизм).

Принципиально иной подход к классификации идеологии использовал Э. Шилс, используя исторический метод. Он приходит к выводу, что идеологии следует классифицировать согласно их возможному использованию в качестве систем убеждений, которые актуализируются во время серьезных общественных кризисов (кризис основ политического порядка, который был спровоцирован в начале Нового времени политическим успехом Реформации). Идеологиями, таким образом, будут являться те системы ценностей, которые, выступая в качестве политического мировоззрения, имеющего силу веры, обладают особенно большим ориентационным потенциалом, а следовательно, в состоянии обуздать связанные с кризисом процессы социальной аномии [3, с. 213].

Еще одним критерием классификации может быть отношение идеологии к социальным изменениям вообще. В таком случае мы должны выделять:

- охранительные, или консервативные, идейно-политические течения, склонные охранять, беречь уже существующее, привычное;
- идеологии, стремящиеся к радикальным общественным преобразованиям, будь то прогрессивным или реакционным;

- течения, которые сочетают обе тенденции, то есть стремятся к обновлению общества через приспособление его к новым условиям и потребностям жизни (обновление через реформы), сохраняя при этом фундаментальные ценности.

Интересно, что в таком случае наибольшие различия будут наблюдаться не между крайними радикалами, стремящимися к тотальному обновлению общества или к полной реставрации старого, а между умеренными идейно-политическими течениями и радикальными. Например, между умеренным консерватизмом и либерализмом с одной стороны и коммунизмом и национал-социализмом с другой.

Известный советский историк-диссидент Андрей Амальрик, автор нашумевшей книги «Просуществовал ли Советский Союз до 1984 года?» в середине 70-х годов опубликовал в одном из западных изданий статью «Идеология в советском обществе». Несмотря на 20-летний временной отрезок, статья эта не устарела и дает возможность составить представление об особенностях зарождения и развития идеологического плюрализма в постсоветском обществе, которое мы наблюдаем в настоящее время.

Политическая теория утверждает, что в условиях тоталитарного режима может существовать только одна идеология, прикрывающая господство нового правящего класса.

В Италии 20-30-х годов такой идеологией был фашизм, в Германии – национал-социализм, в СССР – марксизм-ленинизм. Однако уже в 50-е годы стал ощущаться процесс постепенного размывания тоталитарной твердыни. Причем, прежде всего он шел в духовной сфере.

И в этом не было ничего необыкновенного, поскольку всякой политической революции предшествует революция духовная. Духовной революции, которая началась в СССР в годы перестройки, предшествовал так называемый утробный период ее созревания. Он включал в себя следующие процессы:

1) Возрождение не связанных или слабо связанных с марксизмом идеологий. Одна группа этих идеологий ориентировалась на Запад, на либеральные ценности, другая – на возрождение дореволюционных российских ценностей, а также национализма в республиках СССР.

2) Изменение официальной идеологии, превращение ее в камуфляж, прикрывающий прагматизм деидеологизированной части правящей элиты.

Для более наглядного изучения идеологической ситуации, сложившейся в посттоталитарном обществе, изобразим ее графически (см. схему 1).

Схема идеологий должна включать в себя три идеологических уровня:

1. Суперидеологии, или социальные философии.
2. Собственно идеологии, или политические доктрины.
3. Суб-идеологии, или идеологии-чувства.

К числу суперидеологий можно отнести: социализм, национализм и либерализм.

Эти суперидеологии не отделены одна от другой непроходимыми преградами и в какой-то степени могут переходить одна в другую. На схеме они образуют внешнюю окружность.

Среднюю окружность образуют собственно идеологии, не носящие столь универсального характера и имеющие специфическую окраску. В них можно наметить «правое» и «левое» крыло, через которое каждая из них связывается с соседними.

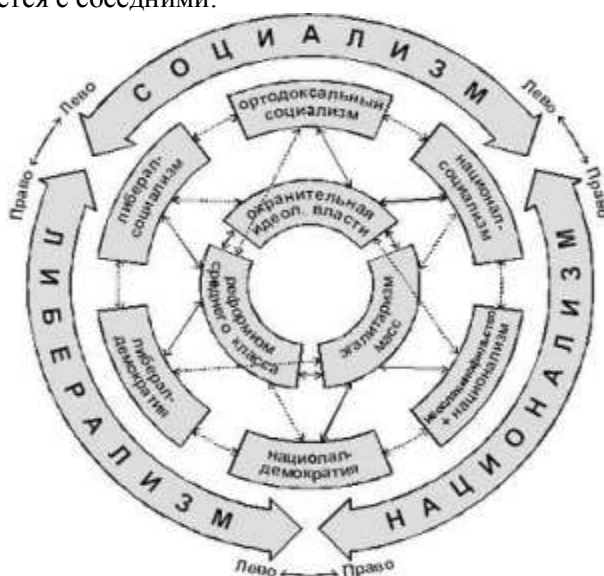


Рисунок 1. Схема взаимодействия классических видов политических идеологий

Начнем с ортодоксального социализма.

Опираясь на марксистскую теорию, в которой на передний план ставится идея завоевания и удержания власти пролетариатом, классовая борьба, строительство социализма с опорой на собственные силы, эта группировка в посттоталитарных странах выступает за реставрацию «старого порядка» в полном объеме.

Следующая идеология, если идти по часовой стрелке - национал-социализм или национал-большевизм.

Этому течению характерно соединение марксистского мессианства с великодержавными идеями сильной империи. Его социальная опора – бывшая номенклатура и представители ВПК.

Следующая идеология, уже «неофициальная», - неославянофильство или «романтический консерватизм». Для нее характерна вера в исключительность России и в необходимость возвращения к старым русским, домарксистским и вообще дозападным традициям, к православию. В бывших республиках СССР аналогом этого направления являются местные национализмы. Правое крыло неославянофильства связано с национал-большевизмом, идеей шовинизма. Но национал-большевизму чужды гуманистические черты, чужд национализм с человеческим лицом, свойственные этой идеологии. Он может опираться на достаточно широкую социальную базу, полуинтеллигенцию города и деревни. Лучшие выразители этой идеологии – писатели (Солженицын, Распутин, Белов и др.)

А. Амальрик выделяет социально-этическую идеологию, пытающуюся сформулировать идеи социальной справедливости, основываясь не на экономическом детерминизме, а на неких нравственных постулатах [1]. Эта идеология традиционна для России (народничество) и привлекает к себе значительные слои разочаровавшейся в марксизме интеллигенции. В пост-советских республиках эту нишу занимает очень влиятельное течение – национально-демократическая идеология.

Фундаментальные идеи гуманизма, осознания ценности человеческой личности связывают левое крыло этой идеологии с либерально-демократической идеологией.

Последняя сложилась под воздействием западного либерализма. Ее сторонники выступают за последовательную трансформацию советской системы в демократическое плюралистическое общество западного типа, с предоставлением значительной свободы частной инициативе. Социальную опору этой идеологии составляет значительная часть «среднего класса», все те, кто достаточно энергичен и образован, чтобы не только не потеряться в свободном обществе, но и добиться успеха.

Наконец, идеология либерального социализма или социальной демократии, которая предусматривает процессы демократизации общества при сохранении определенных фундаментальных ценностей социализма. Социальная опора данного течения в постсоветских странах – значительная часть воспитанного на марксизме среднего класса, в том числе, многие бывшие партийные функционеры и менеджеры государственных предприятий.

Либеральный социализм соединяется с ортодоксальным социализмом общностью конечных целей. Эта связь – нечто вроде узенькой трубочки между общающимися сосудами, по которой могут переливаться приверженцы этих идеологий в зависимости от развития событий. Таким образом, колесо идеологий замыкается.

Суб-идеологии образуют внутреннюю окружность схемы. Охранительная идеология властей представляет собой более или менее идеологически оформленное чувство самосохранения. Связанное с комплексом неполноценности, оно весьма агрессивно. Оно эмоционально подпитывает и идеологически подпитывается, прежде всего, от ортодоксального социализма и национал-большевизма, но косвенно связано с либеральным социализмом и национализмом, как возможными путями отступления.

Эгалитаризм и национализм масс – это еще более чувство, чем идеология. Его можно назвать пассивно-взрывной формой массового сознания. Поскольку сквозь пассивное принятие действительности и желание просто «жить», она вдруг прорывается внезапными вспышками протеста (Новочеркасск 1962 г). Эгалитаризм прямо связан с национализмом и национал-демократической идеологией и вместе с тем он испытывает косвенное влияние со стороны национал-большевизма и либерально-демократической идеологии, отвечающей стремлению народа к большей личной свободе и более высокому уровню жизни, примером которых является Запад.

Наконец, реформизм среднего класса. Ему свойственен конформистский подход к действительности, стремление к постепенным и мирным изменениям условий жизни в лучшую сторону. У реформизма среднего класса прямая связь с либерально-демократической идеологией и либеральным социализмом, а также косвенная с ортодоксальным социализмом и национал-демократией.

Список использованных источников

1. Амальрик А. Записки диссидента; предисл. П. Литвинова. –М., СП «Слово», 1991 [Электронный ресурс] Режим доступа: http://krotov.info/lib_sec/01_a/ma/lrik_08.htm (дата обращения 10.09.2015).
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М.: “Медиум”, 1995. — 323 с.
3. Щенников, В.П. Идеологический плюрализм как концептуальная основа устройства современного общества / В.П. Щенников, Н.Н. Равочкин // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2014. – № 4-2 (60). – С. 210-215.

Романов П. С.

БИБЛИОТЕКА БУДУЩЕГО В ЗАРУБЕЖНОМ БИБЛИОТЕКОВЕДЕНИИ И ЕЁ СВЯЗЬ С ФИЛОСОФИЕЙ

Reference. The article informs about relationship between library-information science and philosophy science. This relationship is in the limelight of information researches nowadays so that it could help us to emphasize the necessity of library in future and the library development from here to eternity. The library will exist for ever together with civilization. It is easy to determine where the problems arise. Theory of modern library and information science could explain the positions of librarians in modern society and modern background of libraries. It is impossible to do without suggesting philosophy as a cornerstone of modern library and information science.

Тема констатации факта отсутствия четкой теории в библиотечном деле проходит красной нитью в работах многих зарубежных исследователей. Некоторые из них в порыве профессионального скептицизма и меланхолии дошли до отрицания необходимости существования библиотековедения как научной дисциплины, а в конечном итоге – до отрицания существования библиотеки в будущем [1, с.11]. Представителем этого радикального крыла зарубежных библиотековедов выступил Джим Звадлоу (Jim Zwadlo), занимавший в 1997 г. пост директора публичной библиотеки Liberty в Нью-Йорке, то есть профессионал и далеко не новичок в библиотечном деле. Вкратце его рассуждения свелись к следующим позициям. По его словам теория библиотечного дела отсутствует, лишь немногие библиотечные работники испытывают необходимость в такой теории. Далее Д. Звадлоу (Zwadlo) задается вопросом: а нужна ли библиотечным работникам вообще такая теория? [9, p.103] Эта позиция довольно типична для определенной части ученых-библиотековедов Запада. Среди библиотечных и информационных работников Западной Европы и Америки сегодня нет единства во мнениях о том, существует ли на сегодняшний день какая-либо теория библиотековедения, которой можно как-то пользоваться на практике. В зарубежной литературе, посвященной вопросам библиотечного дела, такое состояние часто описывается как – неразбериха или путаница. Возможно, из этой мешанины мнений, определений и теорий мы и создадим единую стройную теорию библиотечного дела, объединяющие все противоречивые мнения. Термин «путаница» используется скорее для того, чтобы описать сегодняшнее состояние науки о библиотеке, нежели с каким-то пренебрежительным или уничижительным оттенком. Звадлоу (Zwadlo) высказывает предположение о том, что такое состояние приносит определенную выгоду этой профессии, поскольку ряд высказанных положений может принести реальную пользу как библиотекарям, так и контингенту пользователей.

Возможно, одной из причин равнодушного отношения большинства практиков библиотечного дела к отсутствию четкой теории объясняется отчасти и тем, что крупные зарубежные ученые-библиотековеды редко обращаются к данной теме. В 1934 г. Джозеф Периам Дентон (J. Periam Danton) проанализировал публикации в журнальных и периодических изданиях профессиональных библиотекарей, и установил, что вопросы теории занимали в общем объеме статей лишь крайне незначительное место: от 1 до 5% [6, p.527]. Последующие (на протяжении почти полувека) обращения ряда исследователей к этой теме подтвердили удивительное постоянство этих цифр на сегодняшний день. Например, в упоминавшейся статье Д. Звадлоу (Zwadlo) этот тезис подвергается сомнению. Д. Звадлоу (Zwadlo) считает в своей статье, что состояние путаницы понятий в библиотековедении – это сущностная характеристика библиотековедения в прошлом, настоящем и, как он твердо убежден, - в обозримом будущем. Вся мешанина из теоретических установок и идей относительно статуса и

определения библиотечной науки. В принципе такое положение нельзя считать катастрофическим или чем-то бесполезным, досадной помехой на пути развития библиотечного дела. Из этой путаницы также можно извлечь пользу для библиотечной деятельности, можно проложить путь для поиска знаний, нахождения точек прироста знания. Состояние путаницы является стимулирующим фактором для поиска знания, но получение нового знания – это всегда зависимость данного процесса от целого набора специфических факторов, проявляющихся в установленное время в установленном месте. Поэтому поиск знания вовсе не предполагает поиск абсолютной истины. Кто-то из ученых может искать пути решения проблемы путаницы понятий в библиотековедении, кто-то может просто оказывать поддержку в этом вопросе. Решение проблемы путаницы в теоретическом библиотековедении носит практический и прикладной характер. Другими словами, Д. Звадлоу (Zwadlo) утверждает, что для практической работы в библиотеках не требуется специальная теория, библиотекари уже достаточно увязли в теоретической неразберихе. Подвергая критике библиотековедов, предлагающих свои теоретические объяснения фактам библиотечных процессов, стремящихся определить статус библиотековедения и утвердить ее как профессию, Д. Звадлоу (J. Zwadlo) выдвигает парадоксальную идею о том, что подобная путаница во мнениях весьма полезна для библиотечного дела. То есть, это парафраз известного лозунга «чем хуже, тем лучше». В обоснование он пытается применить теорию современного немецкого философа Ганса Вайхингера (H. Vaihinger) «Как если бы», содержащую известный в философии тезис о создании вымыслов человеком в процессе познания природы [8]. Он читает, что в библиотечном деле уже применяются вымыслы, в том числе классификационная система, реферативные опросы, взаимоотношения между контингентом пользователей и библиотечным персоналом. И эта система вымыслов доказывает, что состояние неразберихи идет лишь на пользу библиотечному делу, отрицая таким образом выявление такой теории и определение ее статуса.

Таким образом, Д. Звадлоу (J. Zwadlo) подвергает сомнению попытку сторонников Чикагской школы библиотековедения (это J.M. Budd, G.P. Radford, A.L. Dick) обосновать предложенную ими модификацию теории библиотечного дела, представляющую сплав идей социальной эпистемологии и позитивизма. Именно под таким углом следует рассматривать работу Д. Звадлоу (J. Zwadlo), он вовсе не отвергает в целом идею создания единой теории библиотечного дела, он лишь пытается привлечь внимание исследователей и более того – широкой библиотечной аудитории к настоятельной необходимости срочного решения проблемы отсутствия такой теории в североамериканском библиотековедении. Правда, по форме он делает это эпатажным путем, что в целом достигает своей цели, поскольку статья замечена в научной среде и вызвала пусть и резкие, но, безусловно, полезные отклики.

Другой североамериканский исследователь Рональд Уэйн Бивенз-Татум (R.W. Bivens-Tatum), библиотекарь Принстонского университета, также в ряде своих работ ставит вопрос о конце библиотеки, что во многом напоминает термин конца света [4]. При внимательном рассмотрении его работ на первый план выходит тезис телеологии в библиотековедении. Как собираются работать библиотеки в будущем? Ответ на этот вопрос требует особого склада мышления, особого философского подхода, который отсутствует в библиотековедении. Возможно, могут помочь ответить на данный вопрос некоторые разделы общей философии. Может быть, даже политэкономия. В классической науке анализ деятельности любого социального института начинается с целей этой деятельности. Это выглядит несколько прямолинейно, но для современной политической теории это совершенно не свойственно. Следуя классическому подходу, некоторые зарубежные библиотековеды, например, Рональд Бивенз-Татум (R. W. Bivens-Tatum), Джим Звадлоу (J.Zwadlo), задаются эпатажным на первый взгляд вопросом: а что же является конечной целью деятельности библиотеки с точки зрения конечности ее пути. Каким образом эта цель сочетается с конечной целью образовательного процесса, развития общества и его институтов, в том числе институтов власти? Классическая теория политики дает возможность библиотековедам исследовать вопрос конечной цели деятельности библиотеки как социального института. Это доказывает отчасти полезность и необходимость политэкономии для утверждения библиотековедения как научной дисциплины. На многие вопросы, поставленные зарубежными исследователями в области теории библиотечного дела можно найти ответы в работах их коллег, которые рассматривают в своих исследованиях связь библиотековедения с философией.

Вторая половина XX века отличается особенно плодотворным развитием библиотековедения в ведущих зарубежных странах, прежде всего в США, где в начале 70-х годов прошлого столетия впервые появляются докторские диссертации (PhD), посвященные проблемам статуса, сущности библиотековедения, определениям предмета и объекта библиотековедения. Во многом это связано с

отражением исследования философских проблем современной науки в зарубежном библиотековедении.

Одной из первых диссертационных работ западных авторов по данному направлению можно считать работу Эрнеста Рональда Брайсона (E.R. Bryson) «Теория библиотековедения» (1970 г.). Целью данной работы, как утверждает сам ее автор, было создать полноценную теорию библиотековедения. Он утверждал, что эта теория вполне отвечает нормам соответствия, обоснованности и сочетаемости с другими положениями социальных наук. Брайсон (E.R. Bryson) планировал представить желанную теорию в форме интерпретационной модели [5, p.15].

Он рассматривает теорию библиотековедения как некий инструмент, который должен дать объяснение сущности этой отрасли науки. Это характеризует в целом его подход к теории как инструменту научного исследования. При этом он не считает, что теория должна описывать феномен, или должна помочь в его описании. Теоретическое исследование Брайсона (E.R. Bryson) опирается на разработки профессора университета г.Хайфа (Израиль) Абрахама Каплана (A. Kaplan) [7], который применял логический анализ для апробации соответствия, обоснованности и функциональности в бихейвиористике. В этом исследовании он применяет три научных принципа: потребность в коммуникации; организационные мероприятия по сохранению накопленного знания; разделение труда, выражающееся в различном уровне управления деятельностью библиотек и научными изысканиями. Другими словами, Брайсон (E.R. Bryson) в своем исследовании попытался применить три закона социологии: потребность в коммуникации; развитие организации; разделение труда, распространив их действие на область библиотековедения.

Рассматривая эти принципы, Брайсон (E.R. Bryson) выдвигает два постулата, один из которых связан с организационным развитием как проявлением социальной организации в построении функций и применении необходимых источников. Другой же связан с разделением труда и определением целой последовательности задач, требующих своего решения. В свою очередь каждый из этих постулатов может быть разбит на более мелкие задачи, например, на обучение, коммуникацию, приобретение в организации или администрирование в процессе разделения труда. Взаимосвязи между этими постулатами и их составляющими представлены Брайсоном в виде трехмерной концептуальной модели, в рамках которой сведены воедино функции библиотеки, индивидуальные функции и информационные запросы. Правильность теории проверяется в терминах соответствия (семантические нормы), обоснованности (синтаксические нормы) и прагматизма (функциональные нормы). Конечным результатом исследования, как считает Брайсон (E.R. Bryson), является создание целостной модели библиотековедения, которая представляет собой последовательный набор информационных запросов как функций библиотеки и индивидуальных потребностей пользователей.

Брайсон (E.R. Bryson) выделяет в библиотековедении два закона: теоретический и экспериментальный. Он рассматривает теорию библиотековедения с одной стороны, как отражение действительности (реалистичный подход в определении принципов) и с другой стороны, как некий инструмент познания окружающего мира (теория представляет собой инструмент исследования, как путь к описанию реальности).

Брайсон (E.R. Bryson) перечисляет три составные части теории библиотековедения: абстрактные рассуждения (логическая структура или основа), набор правил, которые служат связующим звеном между эмпирическим содержанием и абстрактными рассуждениями; модель, служащая для интерпретации абстрактных рассуждений. Объединенные воедино, эти элементы и образуют теорию библиотековедения. В таком толковании теория Брайсона (E.R. Bryson), будет систематизировать все абстрактные рассуждения, давать некое толкование полученным на практике результатам, будет обеспечивать критический и аналитический подход к этим результатам, служить мостиком к новым теоретическим обобщениям. Анализируя собранную по вопросу определения сущности библиотековедения литературу (англоязычную), Брайсон (E.R. Bryson) имел твердую цель в установлении истины, создании новой теории библиотековедения. Он также выделяет следующие элементы в библиотечном деле: это сама библиотека, библиографическое поле, обслуживание и общество. Другими словами, он утверждает, что библиотека доставляет необходимую информацию через библиографическое пространство в некое локальное сообщество.

В традиционной теории библиотековедения, бытующей в североамериканской школе библиотековедения, применяется академическое толкование основных принципов библиотековедения, в то время как в информационной науке там бытует символический подход, устанавливая экспериментальные законы, бытующие на данных наблюдения.

Брайсон (E.R. Bryson) также особо подчеркивает, что библиотековедение – это сугубо социальная наука, которая обеспечивает для отдельных членов общества отдельные каналы передачи

необходимой информации. Он считает, что созданная им теория библиотековедения должна именоваться конструктивной (применяя простые формальные схемы) и одновременно полевой (что подчеркивает взаимосвязь между элементами библиотековедения, а не их отдельные характеристики).

В полной мере попытка Брайсона (E.R. Bryson) собрать воедино и проанализировать все имеющиеся в научной литературе Северной Америки определения библиотековедения как отрасли науки, определения, отражающие ее сущность, не удалась. Он обозначил лишь подход к этой проблеме и частично наметил пути ее решения. Значительно дальше в намеченном в его работе направлении продвинулись другие североамериканские авторы, попутно рассматривая более широкий спектр вопросов.

К числу таких диссертационных работ можно отнести диссертацию Джеймса Мэдисона Уайтхеда «Смысл библиотековедения: восприятие накопленного опыта и комментарии к нему с точки зрения общего гуманистического подхода и с позиций общей философии» (1981 г.) [10]. Этот ученый исходит из четкого осознанного факта, о том, что по его выражению косметический ремонт библиотечной системы Америки не приводит к желанным результатам, ей необходим капитальный ремонт, т.е. необходимо пересмотреть ряд теоретических положений, казавшихся ранее незыблемыми и при необходимости отказаться от них, заменив другими, отвечающими истинному положению дел. Именно это и являлось целью работы Уайтхеда, он попытался подступить к решению основных накопившихся в библиотековедении как отрасли науки проблем.

В данной диссертации излагаются вопросы развития философии и методологии для библиотековедения и информационной науки. Уайтхед выражает сожаление по поводу отсутствия универсально признанной философии библиотековедения, отсутствие четких составляющих постулатов такой философии, и также отсутствие методологии, призванной развивать подобную философию.

Уайтхед разбивает историю развития взглядов на библиотековедение Северной Америки на три периода: период колониальный - до 1933 г.; классический период от 1933 г. до 1940 г.; и на современный период от 1940 г. до 1980 г. В начале первого периода роль библиотекаря определялась по большей мере теми студентами, кто посвятил свою жизнь интеллектуальной деятельности. Во втором периоде истории библиотечного движения США роль библиотекаря в обществе интерпретировалась как роль преподавателя, одновременно зарождалось массовое движение публичных библиотек. Как считает Уайтхед, в классический период истории библиотечного движения США зародилась социологическая теория библиотековедения, ярким лидером которой был Батлер. В его представлении библиотекарь являл собой ученого, социолога, психолога и историка одновременно. Шира, Таубе и Дейли основывали свои взгляды на природу и сущность библиотековедения, роль библиотекаря в обществе основываясь на гуманистических принципах, которые утверждали, что мысль должна предшествовать библиотечному обслуживанию.

В современном периоде развития библиотековедения как науки Уайтхед выделяет пять отдельных фаз, к каждой из которых он относит различные типы библиотекаря в соответствии с различными типами библиотековедения. Первой из них он считает политический подход, который концентрирует свое внимание на демократических аспектах библиотековедения. Вторая – лингвистический подход и лингвистическая методология, которые были выражены в философии классификации. Третья фаза характеризуется применением прикладной математики и концепцией иррелевантности значения, которые доминировали в информационной теории. Четвертая фаза связана с распространением взглядов и идей математика-библиотекаря Ранганатана относительно пяти законов библиотечного обслуживания. Последняя, пятая фаза отмечена возникновением философских подходов к проблемам современного библиотековедения. Разрабатывая концепцию библиотековедения в пятой фазе, Уайтхед выделяет основных, наиболее крупных по его мнению библиотековедов-философов этого периода. Среди них Бродфилд (1949 г.), Макхерджи (1966 г.), Батлер (1933 г.), Ранганатан (1957, 1967 гг.) и Шира (1972, 1973, 1976 гг.). Он также считает, что на библиотечные классифицирующие системы оказали несомненное влияние философские взгляды некоторых мыслителей прошлого, например, на взгляды Мелвила Дьюи оказала влияние философия Френсиса Бэкона.

Уайтхед высказывает мысль о том, что определение философии библиотековедения невозможно сформулировать в принципе. Она может быть найдена в рамках философских исследований. Поэтому теория библиотековедения восходит к таким ранним философским обобщениям человечества, как дуализм древнегреческой философии, который выдвигал различие между идеальной субстанцией и материальной, т.е. идеализм и материализм; как диалектика Платона, вводящая методологию вопроса-ответа и теорию диалектики Гегеля (теза, антитеза и синтез). Любая

идея, утверждает Уайтхед, воплощается в философское учение при помощи самых общих понятий. Например, форма и содержание взаимодействуя между собой порождают законы. Функции, как, например, каталогизация и ссылка, представляют собой формы, воздействующие на субстанцию деятельности библиотековедения и информационной науки. А в то же время некоторые составляющие этих функций обуславливают разделение библиотечного труда на функциональные направления.

В его диссертации раскрывается тема развития философского и методологического подходов к библиотековедению и информационной науке. В этих целях Уайтхед принял решение применить, правда, в весьма своеобразной форме, метод «мозгового штурма». В его работе сформулированы и рассмотрены три основных положения. Во-первых, как он считает, главной по значимости нерешенной проблемой библиотековедения является отсутствие универсальной общей принятой философии библиотековедения. Во-вторых, отсутствуют основополагающие философские предпосылки этой науки, при помощи которых ученые-библиотековеды могли бы создать искомую философию. В-третьих, отсутствует методология определения и составления этих первичных философских предпосылок. В диссертационной работе Уайтхеда создание подобной методологии осуществляется своеобразным способом с применением метода интервью, разработанного изначально для социологии. Но библиотековедение не является в полной мере социальной наукой. По мнению некоторых американских ученых, в том числе Джесса Ширы, а также его идейного предшественника Пирса Батлера, библиотековедение характеризуется помимо всего прочего и неким гуманистическим началом. В процессе создания философии библиотековедения перед учеными поэтому встает задача выстроить методологию, которая была бы такой же эффективной и точной, как научный метод со времен Френсиса Бэкона и при помощи которой можно было бы продвигаться шаг за шагом в поисках новых точек прироста библиотечного знания.

В этих целях Уайтхед разработал и применил так называемый гуманистический метод. Рассмотрев научное и литературное наследие восьми реально существующих ученых-философов и библиотековедов, он из этого материала составил мифические диалоги, которые вложил им в уста в своей работе. Он как бы свел этих восьмерых ученых за одним круглым столом и определил тематику научной дискуссии, это был безусловный артефакт, хотя и художественными методами. Среди ученых были Хосе Ортега-и Гассет, Альфонсо Трезза, Дж. С. Р. Ликлидер, Джон Лоренц, Джей Дейли, Энтони Диббонз, Аллен Кент и Джесс Ширы. Безусловно, для полноты картины, для решения поставленных в его работе целей такой метод необходимо дополнять некими вопросами в форме интервью, которые было бы желательно рассылать участникам стола, и полученными ответами дополнять сложенные диалоги.

В дихотомии между эмпиризмом и рационализмом Уайтхед выбирает относительный прагматизм, т.е. рациональный эквивалент логического позитивизма. Его методология берет свое начало в технике устной истории, весьма сходной с методом Делфи, но с дополнительной обратной связью. Эту обратную связь он называет термином «гуманистический метод». Гуманистический метод Уайтхеда имеет ряд сходных моментов с техникой применения метода Делфи, в том числе в нем также имеется обратная связь, основу которой образует обмен вопросами, касающихся основной идеи библиотековедения, после первоначальной постановки задачи. Метод Уайтхеда отличается от метода Делфи тем, что его целью является не достижение консенсуса, а скорее выявление основной позиции того или иного участника этого мифического круглого стола.

В этом подходе вместо того, чтобы сосредоточиться на достижении консенсуса, ученый делает попытку добиться результата в своем направлении развития теории библиотековедения. Рассматривая его концепцию именно в таком аспекте, можно говорить о сближении позиции Уайтхеда со знаменитыми сократовскими философскими диалогами.

Уайтхед высказывает парадоксальную и небесспорную идею о том, что любое знание в своем зародыше содержит ошибку. Он утверждает, что чем ближе в развитии и накоплении знания мы подходим к истине, то тем дальше длятся его ошибки, так как в комплексной теории любого знания значительно труднее выявлять какие-либо ошибочные суждения. Его философский подход к теории библиотековедения разрывается между двумя философскими тенденциями: от эмпирического к рациональному и наоборот – от рационального к эмпирическому.

Заметим попутно, что в отечественном библиотековедении давно решен вопрос относительно применения термина философия в библиотековедении. В частности, В.В. Скворцов утверждал, что понятие «американская библиотечная философия» означает всего лишь представления о целях, задачах библиотек, их общественной роли, предназначении библиотечного дела и т.п., что ни малейшего отношения к собственно философии не имеет [2,3]. Как известно, в российском библиотековедении все это уже давно отнесено в раздел общего библиотековедения, где и является предметом

рассмотрения с позиции библиотековедения, но никак не философии. В библиотековедении США нет еще раздела общего библиотековедения, почему, возможно, и используется столь претенциозное название. Вместе с тем следует отметить, что российскими библиотековедами доказано также, что библиотековедение не содержит в себе какого-либо знания, которое могло бы использоваться в «чистом» виде такой наукой как философия. Для библиотековедения она поставляет важнейшие философско-гносеологические основания в виде законов, принципов, категорий, теории познания, без которых оно не смогло бы развиваться. Иначе говоря, связь библиотековедения с философией носит методологический смысл, благодаря чему оно развивается на прочном философско-гносеологическом фундаменте.

Список использованных источников

1. Романов П.С. Библиотековедение зарубежных стран во второй половине XX - начале XXI века / П.С. Романов. – М.: «Хлебпродинформ», 2012. – 122 с.
2. Скворцов В.В. Библиотековедение: сущность, методология, статус: дис. д-ра пед. наук / В.В. Скворцов; Моск. гос. ун-т культуры. – М., 1997. – С. 245.
3. Скворцов В.В. Библиотековедение: сущность, методология, статус: дис. д-ра пед. наук / В.В. Скворцов; Моск. гос. ун-т культуры. – М., 1997. – С. 340.
4. Bivens-Tatum R.W. Technological Change, Universal Access, and the End of the Library /Ronalde Wayne Bivens-Tatum // Library Philosophy and Practice. – 2006. – Vol.9,№1,(Fall 2006). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.webpages.uidaho.edu/~mbolin/bivens-tatum.htm>
5. Bryson E.R. A theory of librarianship: PhD dissertation / Ronald Bryson. – Lexington: Univ. of Kentucky, 1970. – 99 p.
6. Danton J.P. Plea for a philosophy of librarianship: Philosophia vero omnium mater atrium / Joseph Periam Danton // Library Quarterly. – 1934. – Vol.4 (October). – P. 527-551.
7. Kaplan A. The Conduct of Inquiry: methodology for behavioral science. San Francisco: Chandler. – 1964. -428 p.
8. Vaihinger H. The philosophy of “As If”. New York: Barnes and Noble. – 1966. – 370 p.
9. Zwadlo J. We don't need a philosophy of library and information science – we're confused enough already // Library Quarterly. – 1997. – 67(2). – P.103 -121.
10. Whitehead K.M. Logos of library and information science: apperceptions on the institutes of bibliomatics with commentaries on the general humanistic method and the common philosophy: PhD / Univ. of Pittsburgh. - 1981. - 208 p.

Сабирзянова И. В.

СООТНОШЕНИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОГО И МНИМОГО В АКСИОЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ ПОСТМОДЕРНА

Статья посвящена теоретическому осмыслению аксиологического пространства постмодерна, где находит отражение изменение в базовых человеческих ценностях. Анализируется соотношение действительного и мнимого, как аксиологических оснований конструирования смыслов на всех уровнях ценностно-смыслового универсума.

The article considers to the theoretical understanding of the axiological space of postmodernism, which reflects a change in basic human values. The author analyses the ratio of real and imaginary as an axiological foundations of constructing of meanings at all levels of the valued-semantic universe.

Современная философия, интерпретируя основной вопрос как единство мышления и бытия, формирует представление о ценностно-смысловом универсуме, как предметном поле фундаментальной философской проблематики. Именно здесь может быть решен вопрос об идентификации той части природы, которая была задействована в процессе возникновения жизни, человека, сознания. Одной из особенностей современного социально-философского дискурса является возвращение в плоскость философской рефлексии ценностного подхода к реальности как способу постижения бытия человеком. Аксиологическая проблематика, непосредственно связанная с процессами социализации личности, является одновременно составляющей экономической, политической, образовательной и иных видов деятельности человека, так как по сути своей не

свободна от размышлений о сущем, а значит, и ценностном. Безусловно, ценности предстают центральными атрибутами существования, а вся доступная человеку реальность может быть охарактеризована и представлена как ценностно-смысловое пространство, не сводимое только лишь к культуре. Ценностно-смысловой универсум необходимо включает в себя три подструктуры: природу, в аспекте ее информационных возможностей (ноосфера); цивилизацию в аспекте культурных потенций и практических реализаций; единичное бытие в аспекте ценностно-смысловой деятельности индивидуального (этноса или личности) [5, с.14]. Причем на всех уровнях ценностно-смысловой универсум предполагает человеческое присутствие в бытии.

В работах зарубежных и отечественных авторов П. Рикера, М. Шеллера, А. Гелена, М. Розина, М. Кагана, В. Сержантова, С. Тернера, В. Шохина, С. Крымского, В. Малахова и др. отмечено, что понятие ценности имманентно вошло в логику и аналитические процедуры философско-антропологической и социально-философской проблематики, в исследования этико-правовых, культурологических и политологических проблем. Вместе с тем, аксиологическая проблематика в её сущностном, глубинном проявлении остается не достаточно разработанной, требует дополнительных работ и исследований, применительно тех или иных сфер общественного бытия.

Понимая под ценностями не только должное, но и сущее, перенесем ценность в плоскость субъект-объектных отношений, что позволит мыслить содержание данного понятия как актуальную значимость предмета или явления для человека, его способность не только удовлетворять человеческие материальные и духовные потребности, но и одновременно являться целью (идеалом достижения). Выделение значимости и смысла в качестве структурных элементов ценности, указывает не столько на познавательную, сколько на мировоззренческую и регулятивную природу ценностей, на культурное происхождение этого феномена, возникающего, как результат осознанного социального освоения бытия человеком.

Следует так же указать, что основные трудности решения проблем, связанных с дефиницией ценности в том и заключаются, что в способах своего бытия ценности имеют сложный, многоуровневый характер проявления. Одно является несомненным, ценности существуют и функционируют объективно в виде идей и вещей в практике реальных социальных отношений и субъективно осознаются как их значимость и личностный смысл для индивида.

Определим ценность как значимое или необходимое (норма, идеал), как объект всякого интереса, способного объективно удовлетворять потребности субъекта – индивида или общества в целом – и связанного с индивидом или обществом определенной смысловой связью. Содержание этой существенной связи детерминируется культурным контекстом, культурой определенного общества, народа или личности. Культура представляет собой ценностно-смысловую реальность, определенное аксиологическое пространство – культурный континуум бытия человека и людских сообществ. Передаваясь из поколения в поколение, эта культура как единство материальных вещей и их идеального содержания, по мнению В. Сержантова, являла собой иерархическую систему символов, которые обеспечивают регуляторную, мотивационную и генерализирующую практический опыт систему «социальности» [6, с. 78-80].

Историческая эволюция рода *Homo sapiens* некоторые символы закрепила в памяти поколений, придавая им статус абсолютных ценностей человеческого бытия. Они институализировались в качестве принципов культуры – ценностных универсалий, аккумулирующих граничнозначимый социальный опыт адаптации в освоении человеком мира.

Глобальные изменения второй половины XX века обусловили парадигмальную трансформацию всей традиционной системы общественных ценностей, предполагающую утверждение, как культурного плюрализма, так и принципа индивидуальной автономии. Представители постмодернизма указали на факты деформаций ценностей и ценностных ориентаций в современном мире, где трагическое самосознание утрачивает существенную актуальность, сменяясь ироническим пессимизмом, пронизывающим творчество. А гиперреальность, по мнению Ж. Бодрийера, будучи совокупностью симулякров, провоцирует такое обилие истолкований, которое делает практически невозможным сугубо личностный взгляд на мир.

На первый план выдвигаются этические, эстетические и религиозные эксперименты, ибо постмодерный человек предпочитает игру безопасного бытия, не отягощенного таинством сакрального. Как следствие – акцентуируются танатологические исследования в современном постнеклассическом дискурсе, презентуемом научно-теоретическими изысканиями Ф. Арьеса, Ж. Батая, М. Бланшо, Ж. Бодрийера, М. Хайдеггера, Ж. Деррида, П. Клоссовски, Ю. Кристевой, Г. Марселя, М. Фуко и др., предпринявшими попытку анализа проблемы смерти через ее ценностную, этико-гуманистическую составляющую. В пространстве постмодерна реальность дестабилизирована

настолько, что дает возможность преимущественно для экспериментирования. В такой дестабилизированной реальности необратимым остается только движение от рождения к смерти, и человек стремится отодвинуть от себя страх небытия. Согласимся, что принципиальным здесь становится сосредоточение внимания на витальном измерении смерти в непрерывном потоке бытийственных переживаний. На смену христианской диалектике смерти, по мысли Ж. Бодрийера, усмотревшего в реальности иллюзорную мнимость, а в расширении ее до вселенских масштабов – смерть, пришла гуманистическая концепция её рационального приручения: «Включенный в постоянно обогащающуюся идеями, знаниями, проблемами цивилизацию, человек культуры не может перенасытиться жизнью... и потому смерть для него – событие, лишенное смысла... Дальнейшую же диалектизацию – смерть, как негативацию и процесс становления у Гегеля – разрушено только М. Хайдеггером, для которого смерть парадоксальным образом скрепляет свободу субъекта, который получает последнюю *quia absurdum*» [2, с. 291].

Ж. Бодрийер предлагает концепцию символического бессмертия, овеществленного через отношение к вещам, коллекционирование. Именно через процесс коллекционирования вещей может быть преодолена необратимость течения жизни от рождения до смерти. Собирающий коллекцию человек умер, однако буквально переживает самого себя в своей коллекции, еще при жизни повторяясь в ней по эту сторону смерти, уводя порой даже саму смерть в границы серии и цикла [2, с. 84-86]. Следовательно, реальной становится возможность ощутить собственное присутствие в коллекции как коллективе вещей, где вещи становятся выражением экзистенции человека, аккумулируя его душу и дух. Коллекционирование – это «серийная игра», овеществляющая человека. Артефакты культуры способны неоднократно переживать телесность многих владельцев, таким образом, отдаляя коллекционера от ситуации смерти, (аккумулируя) вбирая в себя образ человеческого «Я», стремящегося превозмочь диктат времени: «Систематизируя время в форме фиксированных элементов, которые допускают обратное течение, коллекция представляет собой вечное обновление одного и того же цикла... в котором человеку гарантирована возможность... сыграть в свое рождение и смерть» [2, с. 85].

Следовательно, выйти из-под власти времени можно, в том числе – при помощи вещей: включившись в серийную игру коллекционирования, которая овеществляет человека и символически преодолевает его собственную смерть. Представляя собою вечное возобновление одного и того же цикла, коллекционирование гарантирует человеку возможность в любой момент, начиная с любого элемента, сыграть в свое рождение и смерть.

Человек постмодерна играет не только в жизнь и смерть. Игра, как способ реализации человеческой сущности, становится и предметом исследования (Й. Хейзинга), и способом существования, и мировосприятием, и мироощущением. В постмодернистских исследованиях игра получает предикат граничности (Ж. Делез), маргинальности – человек эпохи не стремится погружаться решение глубинных смысложизненных проблем, становится достаточным легкое скольжение по граням, простая констатация смыслов.

Постмодернизм как новейшая философия отрицает любое централизующее начало, провозглашая в социальном плане приверженность свободе, правам человека, стремление к терпимости и сотрудничеству. Современный человек живет не столько разумом, сколь эмоциями, интуицией. Отсюда – размытость, постоянное возникновение и исчезновение, пребывание на грани, скольжение по краям, маргинальность обуславливают дестабилизацию существующих систем ценностей, уничтожение иерархии, утверждение равенства ценностей. Декларируемое равенство ценностей, ситуация отсутствия высших и низших ценностей, приводит к тому, что ничто не осуждается и не превозносится, формируется специфическое духовно-ценностное состояние безразличия в вопросах выбора. Более того, социум утрачивает способность конституирования ценностей, ибо любые аксиологические построения необходимо имеют базисный каркас, представленный универсальной для различных культурных эпох бинарной оппозицией добра и зла.

Постмодернисты разрушают как ценностное единство предшествующего периода истории человечества, так и личностные системы ценностей. Символы и образы прежней культуры исчезают или изменяют свое значение. На смену понятиям о «должном» приходят понятия «приличного» и «приемлемого». Новые ценности формируются столь стремительно, что человек попросту не удосуживается глубокого рационального осмысления, довольствуясь простым сопоставлением, становится потребителем ценностей. «Добро не располагается более по ту сторону зла, ничто не имеет определенного положения в системе абсцисс и ординат» [3, с.11]. Провозглашается рассеянность и спутанность ценностей (Ж. Бодрийер). Вводятся симулякры как знаки мгновенного состояния, фиксирующие меняющееся отношение человека к ситуации: в различных контекстах различными

становятся смыслом традиционных ценностей, выражаемых понятиями добра, справедливости, любви и др. «Симулякр первого порядка действует на основе естественного закона ценности, симулякр второго порядка – на основе рыночного закона стоимости, симулякр третьего порядка – на основе структурного закона ценности» [1, с.111]. Ж. Бодрийяр констатирует полную невозможность и неопределенность в интерпретации ценностей. Как следствие происходит вытеснение центра (подлинных ценностей) аксиологической периферией (трактовкой ценностей отдельной личностью). Одинаково значимыми оказываются как действительное, так и мнимое. Прежние регулятивы признаются устаревшими, воспринимаются скорее как ошибки или иллюзии. В подобной ситуации становится возможна апология аморальных действий, эстетически безобразных произведений, ибо опыт бытия включает в себя и воспоминание, и преодоление традиций, толкование которых постоянно меняется. Сознательно заданная автором отрицательная детерминанта размывает границы ценностей в произведении искусства, где эстетическое убожество, как правило, провозглашается как шедевр. Становится возможным трактовать прошлое как историю ошибок, однако представители постмодернизма, в то же время, призывают прожить эту историю, которая есть не что иное, как само Бытие. Отсюда – почтительное отношение к прошлому, хотя и с примесью иронии, которая не позволяет забыть о неминуемом искажении любого истолкования.

Постмодернизм в «аксиологии приводит к формированию теории гибких ценностей, отсутствия универсальных ориентиров, потери истины как отправной точки и конечного результата познания... вопреки общепринятому мнению... не дает нам конкретной модели ценностей, а лишь указывает на возможные направления исследования» [7, с.524].

В такое время трудно артикулировать столкновение позитивных и негативных установок личности, скорее наблюдается абсолютизация ценностей мнимых. Методологически целесообразная современная трактовка постмодернистами соотношения действительного и мнимого в ценностном пространстве социального бытия человечества, зафиксировав дихотомию аксиологических ориентаций, отразила гуманистическое стремление к признанию равнозначности субъективного, расплывчатость аксиологических границ.

Таким образом, в наше время, очевидно, то, что различные элементы культуры, различные ценностные установки сосуществуют в едином социальном пространстве, как ценностно-смысловом универсуме. Представители постмодернизма акцентируют внимание на факты деформаций ценностей и ценностных ориентаций в современном мире, способные оказывать влияние и изменять общественное сознание. Становится общей для всех форм общественного сознания закономерность придания мнимой ценности статуса действительной.

Список использованных источников

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Пер. с фр. и вступительная ст. С.Зенкина. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
2. Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с фр. и сопроводит. ст. С.Зенкина. – М.: Рудомино, 1999. – 222 с.
3. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Перевод Л.Любарской, Е.Марковской. – М.: Добросвет, 2000. – 260 с.
4. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества [Электронный ресурс] / Р. Инглхарт. – Режим доступа: <http://www.sociology.mefi.ru/docs/polit/html/ingl.htm>
5. Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії / С.Б.Кримський – К.: Вид.дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 367 с.
6. Сержантов В.Ф. Феномен человека (Христианская и научная концепции природы человека) / В.Ф. Сержантов, Г.В. Гребеньков – К.: ИЦ «Академия», 1997. – 144 с.
7. Рыкова Л.Х. Интерпретации ценности в современной философии // Молодой ученый. – 2015. – №1. – С.521-524.

Сеферова Ф. А.

РОЛЬ МИФОЛОГИЧЕСКОГО КОМПОНЕНТА В КРЫМСКОТАТАРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Аннотация. Мифологические воззрения являются одной из наименее исследованных областей традиционной культуры крымских татар. В их основе лежат народные воззрения на природу и историю. Отражением мифического времени можно объяснить и традиционные зачины

крымскотатарских народных сказок. Верования, заклинания, благопожелания, запреты основаны на народных представлениях, на вере в существование различных злых существ, встреча с которым сулит человеку беду. В статье используются материалы фольклора, собранные студентами во время фольклорно-диалектологических экспедиций, полевые записи автора, свидетельства информаторов.

Ключевые слова: поэтика, мифология, анимизм, мифология, традиция.

Abstract. *It is well known that the animistic ideas and beliefs have played an important role in the emergence and use of such concepts as "power" divide on light and dark or "spirits", who shared in the "good" and "evil." The emergence of these concepts is due to the consciousness of ancient man, belief in the magical power of words, conspiracy spells. It was believed that they, these forces, these spirits, promote the implementation of the people's wishes, govern the life of a person and determine his actions and deeds. To this day there are still many beliefs associated with family, kinship. It is impossible, for the national conviction, the person to submit a knife, scissors, needle and converted him to the sharp end - so it serves only when sewing the shroud; a long time to mourn the dead man - you can mount on a self-fulfilling their loved ones; returning from the funeral, enter the house without having washed, - a relative dies. Some beliefs are associated with the Crimean Tatars preference on the right side: is recommended to serve food, drink or eat only the right hand; step over the threshold, go out on the right foot, wear shoes on the right feet - otherwise there will be trouble. To this day, there are beliefs associated with household items. Note that if some of the following provided taboo easily explained, while others do not understand, for the reason that they are based on a forgotten today, associations, and compliance with them is due to habit.*

Keywords: *folklore, animism, tradition, verbal magic, taboo.*

Постановка проблемы. Крымскотатарский фольклор отличается жанровым синкретизмом и наличием в ней, вместе с высокохудожественными жанрами, более архаических форм, связанных с древнейшими представлениями и верованиями. Автором статьи рассмотрен широчайший круг источников, среди которых работы А.Н.Бернштама, З. Фрейда, Эвлия Челеби, Дортелли д'Асколи, Эшрефа Шемьи-заде, М.Велиджанова, Дж.Бекирова, Ш.Энвера и др. Собранные воедино и проанализированные сведения о древних жанровых формах крымскотатарского фольклора из столь обильного материала позволили автору статьи осветить религиозно-мифологические воззрения крымских татар, которые до настоящего времени не были предметом специального научного исследования.

Верования и обряды, благопожелания и запреты пронизывали всю повседневную жизнь крымских татар, как и многих других народов мира. По мнению Ю.И. Семёнова появление верований в счастливые и несчастливые приметы связывается с началом приписывания магического влияния объективным событиям» [6, с. 163]. Наиболее точно сущность магии определил Г.В.Ф.Гегель в работе «Лекции по философии религии». Так, он пишет: «Колдовство же, в общем, состоит в том, что человек осуществляет свою власть в своей природности в соответствии со своим воледелением. Таково общее определение этой первой совершенно непосредственной точки зрения, согласно которой человеческое сознание, этот человек в своём волеизъявлении рассматривается как власть над миром природы» [1, т.1, с. 35]. Магия, являясь, по мнению исследователей, «наиболее архаичной, первоначальной формой религии, в то же время отличается её развитых форм. Отличает её то, что магия не удваивает мир, не делит его на земной и потусторонний, а роднит её с ними то, что магия признаёт влияния не только реальные, но и сверхъестественные» [1, т.1, с. 35]. С.А.Токарев различает следующие виды магии: вредоносная, военная, лечебная, промысловая, метеорологическая, предохранительная и прочие второстепенные. Виды магии подразделяются на типы в зависимости от того, какой способ передачи магической силы или защиты от неё лежит в основе действия [7, с. 22-25]. Однако опрошенные нами информаторы говорили, что словесная магия считалась действенной только в устах людей, обладавших особыми способностями. Широкое распространение в степном Крыму имел обряд «завязывания волчьей пасти» (*бору агъзын байламакъ*). Чтобы уберечь домашних животных от нападений волков завязывали ножницы, нож, замок тесьмой на семь узелков и произносили заклинание: «Бору кьойларгъа кирмесин, бору кьойларны корьмесин. Агъзын Мевлям кьурутсын, копеклеримизге борюни сюрюштюрсин. Кийизден къамчыны кьолума алайым, тегерекни айланайым, къамчыны ерге урайым, борюни кельмез этейим!» (Дословно: «Пусть волк овец не увидит, пусть волк на овец не нападает. Пусть Всевышний не даст ему открыть пасть, пусть наши собаки прогонят волков! Возьму я в руки войлочную плетть, обойду округу, ударю плетью оземь, Сделаю так, чтобы волк обходил стороной») [5].

Как и многие народы мира крымские татары верили в магическую силу различных предметов. По сей день широко распространена вера в магически целительные свойства чёрно-голубых бусин от сглаза (*козьбоюнджакъ*). Считается, что они не только предохраняют от различных бед, несчастных случаев, но и изгоняют некоторые болезни. Новорожденному надевали всевозможные амулеты: «Когда «юзерлик» (стосемянник) отцветает и на нём образуется коробочка семян,... усердно их собирают, нанизывают как бусы на нитку и надевают на шею своих детей. Эти семена считаются целебными и защищают от дурного глаза, – пишет С.Евпатыевский в «Крымских очерках». – Боязнь сглаза всегда была очень велика, а способы его предупреждения очень разнообразны, а иногда курьёзны, вследствие того, что нельзя было заранее предугадать, чей «дурной взгляд» падает на ребёнка» [3, с.50].

Страшным воздействием на человеческую психику обладает, по свидетельству доминиканца Дортелли Д'Асколи, «назар» – сглаз. В 1634 году, будучи в Кафе (Татарии) он отмечает: «На улицах главных городов стоят «фалджи» и «бакыджи», как их называют, которые видят и предсказывают вопрошающим будущее, хорошее или дурное, гадая на книгах, на бардаках или крытых сосудах с водой, на костях, на стрелах. Но больше всего они прибегают к сглазу, называемому у них «назарлык». Я был свидетелем изумительного действия одного особенно на женщин. Так, например, достаточно сказать женщине: «О какие чудные глаза! – и тотчас глаза у нея начинают слезиться и болеть, а затем она слепнет или же, намекая на работу девушки произнести: «Как хорошо она работает! – и немедленно руки девушки начинают дрожать, или же её палец повреждается и т.п.»[2]. По убеждению крымских татар, завистливый взгляд человека мог привести к болезни или смерти, вызвать падёж скота и т.д. Сглазить мог и человек помимо своей воли, если кем-либо или чем-либо восхитившись не спохватывался и троекратно не сплёвывал. Хозяйка могла сглазить свою корову, хозяин – своего коня, родители – ребёнка. В таких случаях сам сглазивший, зная свою вредоносную способность, должен был показать своё пренебрежение к объекту своего любования – например, плюнуть в сторону или на землю и произнести: «Тьфу-тьфу-тьфу! Насыл бешарет, чиркин бала (инсан)! (Дословно: «Тьфу-тьфу-тьфу! Какой некрасивый, безобразный малыш (человек)!»)

Существовал обряд лечения от сглаза: раскалённую подкову погружали в воду и давали пить эту воду больному человеку. В целях защиты от сглаза сада, огорода – на заборе палисадника, на плодовых деревьях развешивали красные лоскутки. Магическим смыслом наделялись и самые простые действия хозяек: согласно их верованиям утром распределялись блага и поэтому они распахивали окна и двери, вечером – различные напасти и поэтому хозяйки плотно прикрывали их [4]. Крымские татары верили, что ночью вода в колодце, в ручьях и источника засыпает, чтобы отдохнуть и поэтому считалось предосудительным ночью ходить за водой к колодцу – можно рассердить хозяина воды. Живым существом считался и дождь. По народному верованию, чтобы вызвать дождь, жители деревни резали быка, мясо раздавали малоимущим, а кровь разбрызгивали со словами: «Ягъ, ягъ, ягъмурым! Къара тана соярым Къаныны кокке сеперим...» (Дословно: «Лей, лей, дождь! Я зарежу чёрного быка Его кровью окроплю небо») [4].

По убеждению информаторов, огонь являлся живым существом и поэтому запрещалось заливать огонь водой, его присыпали землёй; нельзя было перешагивать через огонь, плевать в огонь. Также они верили в магическую силу железа. Если кто-нибудь из членов семьи болел, то глава семьи (рода) закапывал у порога или подвешивал к косяку двери подкову (*нал*) – чтобы нейтрализовать злые силы [6].

«Появление верований было обусловлено «раздвоением человеческой практики на две сферы – свободную и зависимую. К свободной сфере относились те виды деятельности, в которых у человека были навыки, мастерство, умение. Во второй, зависимой, господствовала случайность, власть которой была в древнюю эпоху чрезвычайно велика, – пишет Ю.И. Семёнов. – Действия, которые однажды привели к успешному результату, скажем охоты, стали рассматриваться как необходимые и в другой раз, стали копироваться. Возник символический образ действий – магические обряды; раздвоение человеческой практики привело, в свою очередь, к раздвоению человеческого познания» [6, с. 360]. По сей день сохраняются многие верования, связанные с семейными, родственными отношениями. Нельзя, по народному убеждению, подавать человеку нож, ножницы, иголку с обращённым к нему острым концом – так подадут её только при шитье савана; долго оплакивать покойника – можно накликать горе на своих близких; вернувшись с похорон, входить в дом, не умывшись, – умрёт один из родственников. Некоторые верования крымских татар связаны с предпочтением правой стороны: рекомендуется подавать пищу, питьё или есть только правой рукой; перешагивать порог, выходить из дому с правой ноги, надевать обувь с правой ноги – иначе будет беда. Существуют верования, связанные с предметами домашнего обихода. Например, запретным считается перешагивать через веник или же ударить веником человека. Заметим, что если отдельные из приводимых ниже табу легко

объяснимы, то другие непонятны, по той причине, что они основаны на забытых сегодня ассоциациях, и соблюдение их, объясняется привычкой. Нельзя, по народному убеждению, сидеть на пороге – сваты не придут, подпершись рукой о подбородок – могут умереть родители; выливать ночью на улицу воду после мытья головы – будет болеть голова; подметать сразу же после отъезда гостя – человек (гость) никогда не вернётся; свистеть в доме – в жилище будет свистеть ветер, не будет достатка в доме [5]. По сей день бытуют запреты, связанные с продуктами питания. Нельзя давать незнакомому человеку муку из мешка, из которой сами хозяева ещё не пекли; после захода солнца давать (продавать) кому-либо молоко – пропадёт молоко у коровы, исчезнет достаток в доме; угощать близких людей недозрелыми, кислыми плодами – отношения ухудшатся, станут «кислыми, горькими»; возвращать занятую у соседа посуду пустой – сосед может обидеться, есть с одной обутой ногой – так едят нищие; свистеть в доме – жилище может опустеть.

Ценный материал содержится также и в детском фольклоре. В качестве примера обратимся к варианту метеорологической магии первенца-тонгъуча, записанного со слов информатора во время фольклорно-диалектологической практики. По представлениям крымских татар первенцы (*тонгъуч*) были наделены магической силой от рождения. Если туман долго не рассеивался, то *тонгъуч*, то есть мальчик-первенец, поднимался на гору и громко пел (произносил): «Мен тонгъучым, тонгъучым! Кунеш бетин ачарым, Туманларны сачарым, Бит ве бурчени байларым Оларны сувгъа атып, Эй(яхшы) кунни сайларым» (Досл. «Я первенец, первенец! Я открою лик солнца, Рассею туманы... Выберу самый лучший день») [5].

Известно, что астральная мифология – наименее изученная проблема древних представлений крымских татар. Для того чтобы дети лучше запоминали названия звёзд *Демир-Къязыкъ* (Полярная звезда), *Чолпан* (Венера), *Улькер* (Созвездие Плеяд), была сочинена песня-припевка: «Чолпан йылдыз йылдызларны башыдыр, Демир-Къязыкъ кокни тепмез ташыдыр. Чолпан чыкъты – тань атты, Улькер батты – ер къатты»

(Досл.: «Венера – глава всех звёзд, Полярная звезда – железный кол (камень), Венера скрылась – наступил рассвет, Созвездие Плеяд скрылось – земля затвердела») [5].

Историко-этнографические детали и ритуалы, связанные с мифологией мы наблюдаем и в песнях-закличках. Примечательные сведения приводит информатор Э.Мустафаев о растениях, деревьях, которые наделялись в сознании наших предков магическими свойствами. Сохранился текст песни о *Янгъыз терек* (Одинокое дерево). Песня исполнялась вокруг одинокого дерева: «Эй, Янгъыз терек, джан терек, Эй, Янгъыз терек, буюк терек, Берекет берген Янгъыз терек, Сенинь кучюнь пек буюк, Булутларны яйдыр (джайдыр), терек!»

(Досл.: «Эй, одинокое дерево, душа дерево, Эй одинокое дерево, великое дерево, Дающее достаток, одинокое дерево, Сила твоя велика, Рассей облака (тучи), дерево!») [6]. Сохранился текст детской песни-обращения к дождю, которая сопровождалась ритуальной пляской: «Джаун джава сепелей! Ашлык келе тѣбелей! Бизде бай болайыкъ! Сени байлыгынь денгиздай Ойнап-кулюнь эгиздай!»

(Досл.: «Льёт дождь! Будет много злаков (хлеба, урожая), Станем мы богаче! Твоё богатство словно море, Радуйтесь как близнецы!») [6]. При выпадении первого снега дети обычно дружно распевали песни-заклички, повторяя их несколько раз:

«Танърыдан эмир кельди, Ер агъарды, акъ болды, Дагъ агъарды, акъ болды» (Досл.: «Пришёл приказ от Тенгри, Земля побелела, Гора побелела») [7]. Сохранились материалы, показывающие роль птиц, животных, насекомых в детских играх. Считалось, что божья коровка (*татлыхан*) своим поведением может предвозвестить приход гостей. Ребѣнок, увидев божью коровку, произносил в таком случае припевку: «Татлыхан, татлыхан, Бадам келе – уч да кет! Татлыхан, татлыхан, Анам келе – уч да кет! Татлыхан, татлыхан Татам келе – тез-тез тыш да кет!» (Досл.: «Божья коровка, божья коровка, Отец идёт – улетай! Божья коровка, божья коровка, Мама идёт – улетай! Божья коровка, божья коровка, Сестра идёт – быстро спустись на землю и улети!») [5].

Выводы и перспектива. Мифологические воззрения, анимистические представления и верования сыграли важную роль в появлении и использовании такого понятия, как «силы», делившиеся на светлые и тѣмные или же «духи», делившихся на «добрых» и «злых». Возникновение этих понятий обусловлено сознанием древнего человека, верой в магическую силу слова, заговора, заклинания. Существовало мнение, что именно они, эти силы, эти духи, способствуют осуществлению желаний людей, управляют жизнью человека и определяют его поступки и дела.

Список использованных источников

1. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2-х т. М., 1976.-318с.
2. Дортели д'Асколи Э. Описание Чѣрного моря и Татарии // ЗИООИД. Одесса, 1902. Т.24.-86с.

3.Евпатыевский С.Крымские очерки / С.Евпатыевский.– М., 1887.– 150с.

4.Материалы фольклорной практики 14.07. 2011 г. Информатор Эльмира Кокиева (Коки) (род. в 1936 г. с.Корбек Алуштинского р-на). Фольклорный фонд кафедры крымскотатарской литературы ГБОУВОРК «КИПУ».

5.Материалы фольклорной практики 18.07.2011 г. Информатор Эскендер Мустафаев (род. в 1928 г. с. Темирчи (Демирджи) Алуштинского р-на). Фольклорный фонд кафедры крымскотатарской литературы ГБОУВОРК «КИПУ».

6.Материалы фольклорной практики 18.07.2011 г. Информатор Чолпан Шевкые (род. в 1925 г. с.Корбек Алуштинского р-на). Фольклорный фонд кафедры крымскотатарской литературы ГБОУВОРК «КИПУ».

7.Семёнов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966. -365с.

8.Токарев С.А. Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытнорелигиозных верований. М., 1959.-182с.

Сленченко А.П.

ПРОБЛЕМА МАГИИ КАК ОДИН ИЗ ЭЛЕМЕНТОВ ПРОЯВЛЕНИЯ МИФОЛОГИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ СОВРЕМЕННОСТИ

Рассмотрено феномен магии как один из элементов мифологического мировоззрения. Определено суть, место и роль магии в жизни общества. Проведен сравнительный анализ сущности и роли магии в жизни первобытного и современного обществ.

Ключевые слова: магия, вера, религия, ценность, мировоззрение.

Magic phenomena as one of the elements of mythological worldview have been analyzed. The essence, place and role of magic in society life have been defined. The comparative analysis of the nature and role of magic in the life of primitive and modern societies have been made.

Key words: magic, belief, religion, value, worldview.

Проблема магии как один из элементов проявления мифологического мировоззрения является актуальной и в современных научных исследованиях. Так, зародившись еще на начальных этапах общественного развития, данный феномен постоянно проявляется в социокультурной жизни, при этом, сохранив и расширив свою форму и содержание. Феномен магии, возникнув еще во времена первобытных общин и пройдя тысячелетний путь, продолжает выполнять свои общественные функции. Их анализ позволяет более подробно рассмотреть изменения социальной и духовной жизни человека, его сознания и мышления.

Исследование сущности, роли, значения, закономерности и другие аспекты развития этого культурного феномена обнаруживается в разных научных социально-гуманитарных направлениях. Зарубежные и отечественные ученые на протяжении многих лет занимаются изучением феномена магии. Представлен он в исследованиях разных аспектов, и раскрывается в следующих научных парадигмах: философская - Н. Бердяев, Г. Гегель, И. Кант, В. Соловьев; социологическая - М. Вебер, Э. Дюркгейм, Б. Малиновский, М. Мосс, Дж. Фрэнгер; антропологическая – Г. Спенсер, Э. Тайлор, С. Токарев; психологическая – К. Леви-Строс, З. Фрейд и др. Однако, вместе с тем, существует целый комплекс социокультурных, философских вопросов, связанных с отдельными формами проявления магии в современности.

Цель статьи - определить суть, место и роль феномена магии в социокультурной жизни человека, провести его сравнительный анализ в первобытном и современном обществе.

С древних времен феномен магии помогал людям почувствовать свою значимость и влияние не только на природу, но и на окружающий мир в целом. Известный немецкий философ Г. Гегель, рассматривал его как первичную форму религиозных верований. В контексте которой, человек осознает прямую, духовную власть над природой. В иерархической пирамиде философа дух стоит над природой, и таким образом, он есть что-то более высокое. Подобное состояние самосознания человека лишает его страха пред природой, а, следовательно, утверждает и его независимость от нее [2,428].

Основными особенностями феномена магии есть вера в сверхъестественные силы и целенаправленные символические ритуалы на установление контакта с ними. Такое же представление

характерно и для религиозных верований. По историческим, причинно-следственным связям, раннее сформированы формы феномена магии занимают одно из основных элементов в формировании религиозных верований, как некая первичная, промежуточная и несовершенная форма веры. Немецкий ученый М. Вебер, исследуя влияния ранних религиозных и магических верований на социум, настаивал, на их исторической и экономической обусловленности. По мнению ученого, мышление или практические действия подобных представлений целенаправленно ориентированы на социокультурную жизнь человека. М. Вебер, пишет: «как трение извлекает из дерева искру, «магические» приемы умелого человека вызывают дождь из облаков. Искра, созданная трением, - такой же продукт магии, как вызванный манипуляциями заклинателя дождь» [1,98;4,556-557]. Немецкий ученый также был уверен, что именно духовная воля дает человеку силу действовать, в его размышлениях «дух не является ни душой, ни демоном, ни тем более Богом, а чем-то неопределенным, материальным, хотя и невидимым, безличным, но обладающим своего рода волей...» [1,99].

Учитывая огромное количество научных работ и трудов по изучению феноменов магических и религиозных верований, мы не можем утверждать, что данные явления действительно есть нечто большее, чем просто результат социокультурной жизнедеятельности человека. Французский социолог и философ Э. Дюркгейм, изучая феномен религии как источник интеграции и объединения индивидуумов в единое общество, обосновывал, «религия – это примитивная идеология, создаваемая самим обществом для своего сохранения и развития» [5,17]. Подобно выше описанному, феномен магических верований тоже имел определенную власть над общественным сознанием. Он определял рамки и нормы поведения индивидуумов в социуме, но с одним отличием. По Э. Дюркгейму, стержневым элементом феномена магии является интерес и его удовлетворение каждого отдельно взятого индивидуума. В противовес ему, в основе феномена религиозных верований лежит интерес всего общества в целом [7,192]. Основная проблема исследования феноменов магических и религиозных верований заключается в их необоснованности. По этой причине, на протяжении всей истории существования этих явлений, ведется множество споров и исследований по определению их подлинной ценности. На сегодняшний день этот вопрос остается актуальным, так как речь идет не только о культурном наследии многих народов мира, но и о наследии всего человеческого социума со времен его зарождения по наши дни.

Рассматривая феномен магии первобытной эпохи необходимо вспомнить и его характерные особенности. Российский ученый Григоренко А. Ю., выделяет следующие: бессилие и практическая слабость древнейших людей в борьбе с природой; их бессилие перед общественными отношениями; преемственность, консерватизм и традиционность в развитии магических верований и культов. Он настаивает, что феномен магии возникает на основе ограниченности и слабости практической, трудовой деятельности. Желание достичь большего побудило человека к дополнительным средствам воздействия на природу [3,2]. Отчасти, подобную точку зрения поддерживают Унежев К. Х. и Бетрзова М. А. утверждая, что символические действия и надежда на помощь сверхъестественных сил являются следствием неуверенности человека в своих силах при решении объективных проблем [8,258]. При этом, важно обратить внимание, что в данном случае, речь идет уже об отдельно взятом индивидууме. Исследователь Б. Малиновский, в своих научных трудах, связывает причины проявления феномена магии с неопределенностью и случайностью в жизни конкретного человека. А именно, когда у человека возникает крайне эмоциональное напряжение, между надеждой достичь цели и опасением, что она может не сбыться [6,108].

Символические ритуалы феномена магии имеют самую разнообразную форму проявления: звуки, танцы, упражнения, инсценированные практические действия, рисунки, уход за собой, сновидения, гадания и т.д. Их цели: производственная - удачная охота; хозяйственная – заговор на животных, восстановление природно-климатического баланса; вредоносная - победа в войне, порча; лечебная - излечение от болезни; предохранительная – создание оберегов; любовная – приворот, и т.д. [8,257-258,260]. Человек своими практическими действиями выражает уважение природе и веру в органическую взаимосвязь материального и духовного миров. В целом, онтологической основой ритуала как формы проявления феномена магии является единение человека с природой и ее сверхъестественными силами.

Феномену магии в гомогенном обществе также характерна, и социокультурная роль. Ее суть заключается в выполнении всех функций в жизни первобытного общества – мораль, право, религия и т.д. Позже они были перераспределены между другими культурными феноменами. Объединяя людей в общины, феномен магии обеспечил целым народам, на протяжении многих поколений, гармоничное развитие их культур и традиций. В эпоху развития механизмов и схематизации, отсутствие конкретики и обоснованности, оспаривает значимость феномена магии. В наши же дни, его влияние ослабло, и,

считается лишь второстепенной ценностью, субкультурой. Но все же, вопрос о его сути остается актуальным, не только с исторической точки зрения, но и повседневности, так как он вплетается в сознание человечества с момента его зарождения и является его неосознанной частью.

В последнее десятилетие все больше растёт интерес к феномену магии на быденном уровне. Причины его возрождения выделим следующие: социально-экономическая незащищенность; политическая нестабильность; культурная неопределенность; возможность решения бытийных проблем; простой способ удовлетворения естественных реальных потребностей; смена системы ценностей; изменение модели социального поведения, сознания и т.д. Способствуют активному распространению и проявлению феномена магии в массовом сознании информационного общества средства массовой информации и коммуникации: газеты, брошюры, книги, радио, телеканалы, Интернет. Подогревает интерес к феномену магии и широко распространенный оккультный рынок, с определенными аксессуарами, специализирующимися изданиями, профессиональными специалистами в этой сфере.

Сегодня, феномен магии сохраняет свою таинственность и является неким обозначением всего необычного, неземного и мифического. Эти особенности часто используют рекламодатели для привлечения внимания общественности к своему товару. Политические представители, как в проводимых ими пиар-кампаниях, так и, в постоянном информационном сопровождении их публичной деятельности. Постепенное, историко-эволюционное влияние разных сфер социокультурной жизни на чувства, сознание, мышление человека и проявление в них феноменов магических и религиозных верований формируют синкретическую закономерность его мировоззрения. Так, например, православный человек в быту суеверен, чтит древние народные празднества и т.д.

Таким образом, магия как культурный феномен находится в постоянном развитии. Имеет насыщенную историю становления, разносторонность отзывов и мнений о его сути. В виду отсутствия научного обоснования феномен магии закрепил за собой особое место в культурах всех народов мира. Хронологические рамки его существования невозможно определить. Осознание сверхъестественных сил является природным состоянием как для отдельного индивидуума, так и общества в целом.

Список использованных источников

1. Вебер М. Социология религии: типы религиозных сообществ / Перевод Левиной М.И. / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lib.uni-dubna.ru/search/files/soc_gapochka_hrestomatia/r3.pdf
2. Гегель Г. В. Ф. Философия религии в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 428.
3. Григоренко А. Ю. Философский анализ магии: автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. Санкт-Петербург, 1992. / [Электронный ресурс]. – Режим доступа // <http://cheloveknauka.com/filosofskiy-analiz-magii>
4. Гуревич П.С. Религиоведение. – М. – Воронеж: Московский психолого-социальный институт – Издательство НПО «МОДЭК», 2005. – 696 с.
5. Зубов А. Б. История религий. Книга первая: Доисторические и внеисторические религии. Курс лекций. – М.: Планета детей, 1997. – 344 с.
6. Малиновский Б. Магия, наука и религия // Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев. – М.: Республика, 1992.
7. Попов Е. А. Философия магии: основные подходы // Вестник Ставропольского государственного университета. № 49. 2007. С. 189-193.
8. Унежев К. Х., Бетрзова М. А. Магия в ранних религиозных верованиях адыгов // Известия Кабардино-Балкарского научного центра РАН. № 5 (43) 2011. С. 257-260.

Соколова А. Б.

ОТВЕТСТВЕННОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕГО БЛАГА

Аннотация. Данное исследование есть попытка раскрыть научный потенциал таких понятий как ответственность и общее благо, поскольку в истории философии эти понятия были раскрыты не достаточно глубоко. Во все времена, общество стремилось к достижению единой высшей цели – общему благу. Во времена античности, олицетворением общего блага были, главным образом, образование и медицина, гражданская ответственность и культурные ценности. В средневековье, общее благо представлялось в виде единого Бога, поскольку Он есть совершенное целое, а все люди

(твари) – его разумные, но несовершенные творения. Мир строго иерархичен и пока не совершенен, поэтому, стремясь к общему благу, человечество самосовершенствуется.

По отношению к исследуемому предмету, античная философия представляет собой горизонтальный взгляд (общественный комфорт, сферы услуг и пр.). Средневековая – напротив, вертикальный угол зрения, устремлённый к духовным ценностям. Таким образом, символ креста как пересечения материальных и духовных благ отражает сущность понятия общего блага. Новое время, Просвещение и философия XIX – XX веков являют собой либо зеркальное повторение идей античности и средневековых мыслей, либо их детализированное обновление. Единственный принципиально новый пункт отмечается в XXI веке – это ответственность.

RESPONSIBILITY IN THE CONTEXT OF COMMON GOOD

Annotation. *This research is an attempt to discover scientific potential of the concepts of responsibility and common good, as far as it hasn't been discovered well enough in the history of philosophy. Humankind at all times is eager to reach one of its most important goals - the common good. At antique times, such things as education and medicine, civil responsibility and cultural values were the embodiment of common good. Medieval society meant God to be an incarnation of common good, because He is a total perfection, and all the people are his conscious and reasonable, but imperfect creatures: Universe is a strict hierarchy and is far from perfection, and, through its tendency to common good, humankind strives to self-improve.*

In relation to the subject of research, antique philosophy provides a horizontal point of view (public service, public comfort, etc). Medieval philosophy, on the contrary, gives us a vertical point of view, a tendency for spiritual and cultural values. Thus, a Cross as a symbol of intercrossing of material and spiritual benefits reflects the very essence of the concept of common good. Modern times, Renaissance and the philosophy of XIX-XX centuries either mirrors antique or medieval ideas or provides its modern detailed specification.

The only new concept arises in XXI century: responsibility.

Предметом изучения данной статьи является понятие общее благо, которое нуждается в конкретизации.

Целью анализа ставится определение роли ответственности во взглядах философов от Платона до современности, коррелирующих с концепцией общего блага.

Задачей исследования является попытка интегрирования понятия ответственности в контекст концепции общего блага.

Экспонируется словосочетание «общее благо» в заглавии статьи, не случайно. Современные события в глобальном масштабе заставляют задуматься всю мировую общественность над вопросами: «В чём сущность, общего блага?» и «Какова его гуманитарная ценность»? Кроме того, параллельно с этими проблемами, т.е. в условиях проявления тотальной безответственности, возрастает актуальность другого ключевого понятия для настоящего исследования – концепта ответственности. Содержание последнего также необходимо раскрыть.

До сегодняшнего дня статус понятия общего блага определён не чётко. Чаще, в академической литературе он используется как философская метафора, реже как полноценная философская категория или принцип. Подобное отношение представляется не вполне оправданным. Общее благо уместно поставить в один ряд с философскими категориями, а в идеале рассматривать как философский принцип. Поскольку, общее благо полностью отвечает нормам и требованиям последнего, в рамках философского дискурса. Кроме того, наряду с другими альтернативными ответами, данное понятие является одним из главных вариантов ответа на вопрос о цели человеческого существования.

Размышления на тему данной работы порождают представления о сближении идей об ответственности и общего блага, поскольку они способны логически оправдать жизнь отдельного человека и всего человечества. Допустить неизбежность встречи понятий ответственности и общего блага на трансцендентном уровне достаточно просто. Используя сведения об этих понятиях, начиная с древности и завершая анализом современности, представляется возможным сформулировать философскую доктрину концепции общего блага. Логическим основанием данной концепции является смысловое единство. Семантическое единство этих понятий объясняется их повседневной корреляцией.

В качестве дополнения, можно вспомнить, как описывая бытовые примеры из жизни, философы сталкивались с одними и теми же проблемами: эгоизмом, бюрократизмом, алчностью и прочими несовершенствами и это фиксировалось во все времена мировой истории. Однако большинство мыслителей констатировало, что развитие чувства ответственности в корне изменяет

человеческую природу. С момента осознания главенствующего начала высших идеалов и культурных ценностей в человечестве естественным образом пробудится искреннее и добровольное желание служить общему благу. Таким образом, философские наблюдения сводятся к единому выводу, что общее благо как принцип есть осознанное общее усовершенствование.

Интегрирование понятий ответственности в контекст общего блага становится насущной необходимостью, поскольку дальнейшее выживание человечества в рамках эгоистической парадигмы мышления становится затруднительным и даже сомнительным. Осуществить выбор в пользу общего блага, в противовес, потребительским ценностям по силам лишь человеку с развитым чувством ответственности.

Легитимность употребления в академических текстах понятий общее благо и ответственность доказали множество философов. В аналитических трудах, встречаются весомые аргументы в пользу поддержания, сохранения и развития концепции общего блага. История философии предлагает разные варианты определения и дальнейшей проработки концепции общего блага. При расшифровке данного принципа становится понятно, что общим является то, что касается всех людей без исключения, т.е. человечества в целом. Благом – то, что объективно полезно и соответствует идеалам добра и совершенства. «Благо есть цель всякого возникновения и движения». [4 , т.1., с. 70].

Аристотель дал также другое, конкретно научное, описание общего блага. На основании аристотелевских утверждений принцип общего блага необходимо понимать, как теоретическое пособие и руководство к действию. «И наиболее руководящей из всех наук, и в большей мере, руководящей, чем <всякая> наука служебная, является та, которая познает, ради чего надлежит делать каждую вещь; а такую конечную цель в каждом случае является благо и вообще наилучшее во всей природе». [3 , с. 10].

Незадолго до Аристотеля Платон перевёл идеи ответственности и общего блага на язык практики, философ рассуждал о конкретном воплощении ответственности и общего блага в действиях. Такой реализацией Платон называл деторождение, воспитание и врачевание. В «Менексене» говорится о воспитании ответственности в подрастающих поколениях людей и общем благе самого процесса деторождения: «Политическое красноречие должно быть справедливо и со знанием дела оценивать природные достоинства восхваляемого предмета. По справедливости, прежде всего, надо прославить эту мать: вместе с тем прославлено и благородное их рождение». [15; с. 145].

Платон наглядно доказал необходимость осознания общего блага, которая на практике становится подлинным благом для всех, в «Хармиде» встречается следующий диалог: «Скажи, не думаешь ли ты, что врач, делая кого-то здоровым, приносит пользу и себе, и тому, кого он излечивает?»

– Да, я так думаю.

– Значит, тот, кто совершает подобное дело, занимается тем, что должно?

– Да». [15 с. 355].

Таким образом, по мнению Платона, медицина есть пример реализованного общего блага, т.е. это общественно полезное действие, соответствующее цели человеческого существования.

Особенное отношение к воспитанию и образованию сложилось в античный период истории философии. Учение о пайдее подчёркивало высокую значимость идей ответственности и общего блага. Каждый гражданин был ответственным слугой высшей цели – служения обществу. Воспитывались суровые исполнители гражданского и нравственного долга. «Давай же того, кто послужит к великой славе и государства и нашей, вскормим со всею заботливостью, на какую способны». [13 , т.2., с. 95].

Сенека считал, что общим благом является общественное признание. По мнению философа, главной добродетелью социальная реализация, которая понималась им как служение людям. Целью жизни каждого человека он называл осознание другими людьми твоей состоятельности, т.е. признание большинства являлось подтверждением твоего социального статуса. Определяя признание в качестве главного приоритета, мыслитель дал уникальную формулировку общего блага, основанную на потребности человека в похвале со стороны. Поскольку критик, сидящий внутри личности, является субъектом, со всеми присущими ему атрибутами субъективности, то лишь наблюдатели со стороны могут претендовать на объективность суждений.

Сенека об общем благе выражался так: «Ведь строй моей души таков, что я считаю чужое благо своим, особенно если я сам – источник блага для них. Но признание – благо и для хвалящих: его направляет добродетель, а всякое её деяние есть благо. Значит, заслуженная хвала – благо для обоих, – точно так же, клянусь, как судить благосклонно – благо и для того, кто судит, и для того, в чью пользу его суждение. Неужели ты сомневаешься, что справедливость – благо и для того, кто ею обладает, и для того, кому она воздаёт должное? А ведь хвалить по заслугам – справедливо; значит, такая хвала – благо для обоих. [16 ; с. 209].

Для афинской рабовладельческой демократии характерна ситуация, когда городом (полисом) правила не часть людей (элита), а большинство народа, а значит, осуществлялась форма правления, которая называется народоправством. В частных делах, по преимуществу все пользовались одинаковыми правами, согласно тогдашним законам. Что же до дел государственных, то здесь вопросы решались подлинно демократическим путём, т.е. почётные должности принадлежали людям, которые полностью соответствовали высокому общественному статусу.

Вне зависимости от своего происхождения (сословия), потенциал развития человека определяли исключительно личные заслуги: ответственность, патриотизм, мудрость, доблесть, самые достойные человеческие качества и желание служить людям (согражданам). По уверениям Софокла известно, что: «...свободнорождённым афинянам предоставлялся максимум возможностей для развития личности, осознания её возможностей, проявления её самостоятельности. Недаром, Протагор выдвинул тезис, согласно которому человек является мерой вещей». [17; с. 7].

Примечательно, что скудная материальная база не становилась препятствием для начала карьеры. Любой желающий эллин с активной гражданской позицией мог занять почётную должность и заслужить признание множества его современников. В целом, вся античная философия сводится к формуле, что общее благо – главная цель человеческого существования. Многие античные мыслители (Платон, Аристотель, Сенека, Марк Аврелий) считали, что забота граждан об общем благе подразумевает обратную связь, т.е. государство аналогичным образом должно служить народу. Главным приоритетом в общественном управлении должны оставаться люди, поскольку именно для них учреждаются (лечебницы, школы, храмы, дороги и театры).

Ориген, созерцая иерархический порядок в общественном устройстве, проповедовал в своём трактате принципы аналогии и ответственности. «Действительно, не то ли послужило причиной разнообразия мира, что существа, возмущившись и уклонившись из первоначального состояния блаженства и будучи возбуждены различными душевными движениями и желаниями, превратили в единое и нераздельное добро своей природы в разнообразные духовные качества, соответственно различению своего намерения». [14 ; с. 100].

Оригеновский текст утверждает: «Итак, хотя в мире существуют различные должности, однако в нём не должно мыслить разногласия и беспорядка. Как наше тело, будучи единым, сложено из многих членов и содержится как бы единою душою, силою и разумом Божиим». [14 ; с. 101].

Средневековая христианская философия склонялась к тому, что земная (мирская) жизнь человека должна служить общему благу. «Окончательная задача личной и общественной нравственности та, чтобы Христос, в котором обитает вся полнота Божества телесно, «вообразился» во всех и во всём. От каждого из нас зависит содействовать достижению этой цели, воображая Христа в нашей личной и общественной деятельности. [18 ; с. 487].

Общество представляет собой иерархическое и целостное единство. От природы люди обладают разными наклонностями и талантами, так же и в общем деле – строительстве общего блага, индивиды участвуют в разной степени, т.е. по мере возможностей и желаний. Наряду с неравным психофизическим устройством, существует абсолютное равенство перед Богом.

Парацельс называл общим благом любовь к Богу. «Основой, связывающей душу и дух, является любовь, и подлинная любовь к Божественному – высшее благо, доступное смертному человеку». [9 ; с. 96].

По мнению Парацельса, человек есть индивидуум, живущий одновременно в нескольких мирах, как минимум в двух – земном и небесном, но скорее всего, он склонялся, что речь идёт о трёх измерениях – это царства земли, неба и духа. Парацельс утверждает: «Человек – это существо, состоящее из трёх взаимосвязанных элементов или сил – духа, души и материи». [9 ; с. 94].

Б. Августин и Парацельс утверждали, что общее благо является философской категорией. Развивая сегодня данное положение, можно заключить вывод, что общее благо как категория основывается на предельных общих принципах развития: спиральность, системность, интегративность, многомерность, диалектичность. Следовательно, это понятие не обусловлено рамками одной физической реальности и логично встраивается в неограниченный трансцендентный контекст.

Великий энтузиаст и реформатор XVI века Д. Бруно задал рефлексивный импульс на несколько столетий. Героический подвиг этого философа является практической реализацией концепции общего блага. Бруно доказал жизнеспособность общего блага и исполнил требование ответственности примером собственной жизни. Бруно мыслил революционные, для своего времени, идеи, относительно спиральной модели эволюции: «...движимые чувством собственного благородства, они вновь принимают собственную и божественную форму, равно как и героический энтузиаст, который,

поднимаясь при помощи восприятия вида божественной красоты и доброты на крыльях ума и сознательной воли, возвышается до божества, покидая форму более низкого существа. Поэтому и сказано, что из субъекта более низкого я делаюсь богом, меня любовь преобразует в бога из низшей вещи». [7; с. 86].

Д. Дидро констатирует следующее положение о концепции общего блага: «Мы доказали, что аффекты любого существа находятся в постоянной и определённой связи с общей пользой его рода. Этой истины мы коснулись, говоря об общественных склонностях, таких, как родительская любовь, стремление к продолжению рода, воспитание детей, общительность, признательность, сострадание, взаимопомощь в случае опасности и т. п. Значит, следует заключить, что для существа так же естественно трудиться на общее благо своего рода, как для растения – давать плоды, а для органа или какой-нибудь другой части человеческого тела – принимать величину и строение, сообразные всей машине³¹, и не менее естественно, чем для желудка – переваривать, для лёгких – дышать, для желёз – выделять соки и для других внутренних органов – выполнять свои функции, несмотря на то, что все эти органы бывают подвержены закупорке и другим нарушениям». [7; т.1.; с. 110].

Следующий вывод Дидро относится к негативным следствиям для общего блага от избытка эмоциональности личности. «Но, различая среди аффектов существа склонности, направленные на общее благо его рода, и склонности, способствующие осуществлению его личных интересов, можно сделать вывод о том, что зачастую одни аффекты будут сталкиваться и вступать в противоречие с другими, и вывод этот справедлив: ибо в противном случае как бы этот род мог продолжаться? Что означал бы естественный эффект, повинувшись которому существо спешит навстречу опасности, когда нужно защитить и охранить тех, кто обязан ему своим рождением и воспитание кого стоило ему таких усилий?». [7; т. 1, с. 110].

Люди коррелируют друг с другом – в частности, и с обществом – в целом.

«Согласимся, что любой общественный аффект, такой, как сострадание, дружба, признательность и другие свободные и великодушные побуждения, может существовать и распространяться лишь за счёт корыстных страстей; что эти общественные аффекты вносят разлад в наши собственные чувства, и мы закрываем глаза на свои жизненные блага и на своё собственное спасение». [7; т.1; с. 111].

Неотъемлемыми элементами концепции общего блага являются кооперация и согласованность между социальными группами. Взаимная забота, желание сотрудничества и взаимопомощи приближает человечество к достижению своей цели – общему благу. В ситуации отсутствия данных элементов возникают конфликты. Нельзя обострять ни локальные, ни глобальные противоречия, так как они могут спровоцировать масштабные катаклизмы.

Мысли Д. Дидро коррелируют со следующим выводом Э. Дюркгейма: «Общество имеет в качестве своего субстрата совокупность ассоциированных индивидов». [8; с. 232].

Философия XIX – XX века активно развивала концепцию общего блага. В частности, в работах И. А. Ильина, пронизанных филантропией, патриотизмом и альтруизмом, общим благом называется язык того, или иного народа. «Язык вмещает в себе таинственным и сосредоточенным образом всю душу, всё прошлое, весь духовный уклад и все творческие замыслы народа». [12; с. 292].

Сила мысли человека, а тем более коллектива людей – народа поистине может творить историю отдельных государств и всего человечества. Это мало изученная наукой сторона жизни. По мнению Ильина, именно посылки мысли предопределяют исход того или иного социокультурного события. Философ утверждает: «Люди взаимно посылают друг другу свои достижения в добре и свои падения во зло: взаимно воспринимают посланное и взаимно отвечают за свои, даже и бессознательные влияния. ... Тот, кто, получая мою злую посылку, обращает моё внимание на её злое качество, тот не наносит мне обиду, а оказывает мне услугу; а тот, кто пресекает моё озлобленное буйство, не давая ему распространиться и понуждая меня опомниться, тот выполняет свою обязанность и становится моим благодетелем. В этом взаимная обязанность людей. Однако в творчестве добра и в борьбе со злом люди связаны друг с другом не только взаимностью, но и общностью. Ибо у них имеется одна, единая

³¹ К этому можно добавить, что в обществе мы все являемся тем, чем часть является по отношению к организованному целому. Измерение времени есть основное свойство часов; счастье отдельных лиц есть главная цель общества. Без взаимодействия деталей в часах, а в обществе – его членов, результат либо вообще не будет достигнут, либо окажется неполным. Если сломается одно колёсико, измерение времени остановится или нарушится; если какое-нибудь отдельное лицо займёт место, предназначенное не для него, то этим оно нанесёт ущерб общему благу или вообще уничтожит его. Тогда общество будет похоже на сломанные часы.

им всем общая цель, такое общее благо, которое или сразу у всех будет, или сразу у всех не будет; это есть мир на земле, *расцветивший из человеческого благоволения*. Именно единство и общность этой цели заставляют людей объединять свои силы и вносить единую организацию в дело борьбы со злом». [12 ; с. 514].

Общее благо – это добрая, духовная цель и всеобщая задача, личное благо – злонамеренное действие, напоминающее собой предательство. Отклоняясь от исполнения своего назначения – служения общему благу, человек встретится с большими проблемами в своей личной жизни. Эту аксиому доказал философ Ильин: «Каждый злодей мешает всем остальным быть не злодеями; каждый колеблет и отравляет весь общий уровень духовного бытия. Поэтому каждый злодей, злодействуя, должен встретиться со всеми, объединённо сопротивляющимися ему; это сопротивление ведётся *немногими* от имени *всех* и от лица *единой, общей цели*. Таков смысл всякой духовно осмысленной общественной организации». [12; с. 515].

Ильин как сторонник теории глобального развития и активно внедрял идею ответственности, часто употреблял понятие общего блага в своих научных трудах. «Чувство взаимной связи и взаимной ответственности, созревая, указывает людям их общую духовную *цель* и заставляет их создать единую, общую *власть* для служения ей. Эта власть (церковная или государственная) утверждает в своём лице *живой орган всеобщей священной цели*, орган добра, орган святости; и потому совершает всё своё служение от *её* лица и от *её* имени. Понуждающий и пресекающий представитель такого общественного союза делает своё дело не от себя, не по личной прихоти, не по произволу; нет, он выступает как *слуга общей святости, призванный и обязанный* к понуждению и пресечению *от её лица*. Он является живым органом той силы, которая составлена из всех индивидуальных, духовных сил, связанных солидарным отношением к общей святости; эта сила есть сила самой святости, а он есть *её живое явление и её живой меч*».

Именно благодаря тому, что духовно осмысленная общественная власть почерпает свои права из отношения к общей цели, а свою силу – из общей солидарности, воля каждого отдельного члена вливается в эту власть, признаёт её добровольно и, подчиняясь ей, сохраняет свою духовную свободу. Мало того, правосознание связывает каждого с общей и единой властью в её служении, так что каждый участвует своею волею и своею силою в её актах, даже и в тех, в которых он сам непосредственно не выступает. И в результате этого слагается организация, в которой общий элемент единого *блага* и единой *цели* получает единого и общего *волевого двигателя*, до известной степени снимающего с единичных людей задание и бремя непосредственного понуждения и пресечения злодеев.

Благодаря такой организации каждый член союза может и должен чувствовать, что его воля и его сила участвуют в борьбе центральной власти с началом зла и его носителями». [12 ; с. 515].

Кроме апологетов ответственности в контексте общего блага необходимо привести и обратный пример. Ярким противником концепции общего блага является отечественный философ Н. А. Бердяев. Мыслитель писал: «Личность есть гражданин царства Божьего, а не царства кесаря, и суждения и осуждения царства кесаря по отношению к ней частичны и не окончательны. Поэтому персонализм решительно и радикально против смертной казни. Личность в человеке не может быть социализирована. Социализация человека лишь частична и не распространяется на глубину личности, на её совесть, на её отношение к источнику жизни. Социализация, распространённая на глубину существования, на духовную жизнь, есть торжество *das Man**, социальной обыденности, тирания средне-общего над лично-индивидуальным. Поэтому принцип личности должен стать принципом социальной организации, которая не будет допускать социализацию внутреннего существования человека». [5 ; с. 35].

Примат личного над общим, по мнению философа, – единственно верный путь в общественном развитии. Личность есть главное мерило прогресса или регресса в социуме, а также показатель социокультурных достижений или несовершенств. Верховенство личности, а не общества, для Бердяева самоочевидно, эта выражена в следующих строках: «Личность не может быть поставлена и под знаком служения «общему благу». Общее благо прикрывало многие тирании и рабства. Служение общему благу, т.е. чему-то не имеющему своего существования, есть лишь беспомощное, сокращённое, отвлечённое служение благу ближнего, каждого конкретного существа. Это значит лишь, что в объективированном мире человек поставлен под знак математического числа. Примат личности трагичен в человеке, ибо человек заключает в себе и не личное и это не личное восстаёт в человеке против того, что осуществление личности возможно лишь через противоречие и разрыв». [5 ; с. 35].

Согласно концепции общего блага, бердяевское верховенство личности импонирует, пожалуй, только в одном, что личность действительно является зеркальным отражением глобальных социальных тенденций и процессов.

Иерархическая структура общества подразумевает, что помимо того, что каждый индивид подчинён общей цели (общему благу), он ещё находится в большой зависимости от других людей. Главная цель понятия общего блага является хоть и трансцендентной, зато главенствующей, в психике человека. Именно эта высшая цель руководит поведением индивида, она заключается в заботе о ближних людях, самопожертвовании, стремлении к самосовершенствованию, поиске путей благоденствия и развития человеческого общества.

Современный философ Бабинов, являясь сторонником концепции общего блага, Ю.А. утверждает: «Уже давно замечено, что развитое чувство ответственности вырабатывается только у самодостаточных людей. Развивать в себе это чувство означает стремиться к такому состоянию ума, чтобы, несмотря на собственные интересы, стараться приносить людям пользу. Само это чувство ответственности помогает человеку стать восприимчивым ко всем другим людям, а не только к своим близким. Оно позволяет также понимать необходимость заботы о тех, кто страдает больше других и даёт возможность осознавать, что необходимо избегать создания поводов для конфликтов между людьми». [8 ; с. 75].

Необходимым условием реализации этой цели общего блага является наличие ответственных индивидов, готовых служить другим людям, особенно эффективным моментом, будет, если такие люди будут находиться в аппарате управления. В противном случае, по выражению современного культуролога и мыслителя Берестовской Д.С. возникнет разрыв изначального единства. «Происходит разрыв изначального единства человека и окружающего его мира. В мировосприятии человека преобладают чувства бессилия, ощущения того, что его свобода находится под детерминирующим влиянием внешних сил, представление о бессмысленности существования». [6 ; с. 80]. Современный учёный Чугунов С.В., ссылаясь на Ильина, резюмирует: «По мнению Ильина, внутренняя свобода личности начинается тогда, когда человек берёт на себя ответственность за какое-либо действие». [8 ; с. 79].

Выводы. Отношения людей нужно организовывать по принципу ответственности в контексте общего блага. Это обстоятельство станет решающим, и значит можно считать, что цель достигнута и человечество движется во времена своего процветания. Апогеем и показателем стабильного роста качества жизни станет культура духа. В результате накопления знаний, применяя герменевтические методы, современные философы активно изобретают новые определения «ответственности» и «общего блага». В XX веке известны прецеденты, когда под видом новой разработки, даже повторялись старые концепции, но в немного изменённой интерпретации (И. А. Ильин, Н. А. Бердяев).

В силу причастности к формированию энергетического поля культуры, человечество несёт ответственность за будущее планеты.

Список использованных источников

1. Августин Б. О граде Божием. Книги XIV – XXII. Изд-во «Алетейя», Спб. 1998. – 586 с.
2. Августин Б. Против академиков. М.: «Наука», 1999. – 192 с.
3. Аристотель С. Метафизика/Пер. с греч. А.В. Кубицкого. – М.: Изд.-во Эссмо, 2006. – 608с. (Антология мысли).
4. Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Т. 1. Ред. В.Ф. Асмус. М., «Мысль», 1976. – 550 с.
5. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П.В. Алексеева; Подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой. – М.: Республика, 1995. – 383 с.
6. Берестовская Д.С., Шевчук В.Г. Синтез искусств в художественной культуре. – Симферополь: ИТ «АРИАЛ», 2010. – 230 с.
7. Бруно Д. О героическом энтузиазме. Пер. с итал. – К.: Новый Акрополь, 1996. – 288 с.
8. Вестник СевГТУ. Философия. №86. Севастополь, 2008. – 152 с.
9. Гартман Франс. Жизнь Парацельса и сущность его учения. / Пер. с англ. – М.: Новый Акрополь, 1997. – 288 с.
10. Дидро Д. Сочинения: в 2-х т. Т. 1 / Пер. с франц.; Сост., ред., вступит. статья и примеч. В. Н. Кузнецова. – М.: Мысль, 1986. – 592 с.
11. Дюркгейм Э. Социология. Её предмет, метод, предназначение / Пер. с фр., составление, послесловие и прим. А. Б. Гофмана. – М.: Канон, 1995. – 352 с.
12. Ильин И.А. Почему мы верим в Россию: Сочинения / И.А. Ильин. – М.: Эксмо, 2006. – 912 с.

13. Историки античности. В двух томах. Том второй. Древний Рим: Пер. с лат. / Сост. и прим. Томашевской; Ил. С. Крестовского.– М.: «Правда», 1989. – 640 с.
14. Ориген. О началах / Ориген [предисл. Р. Светлова] Спб.: «Амфора. ТИДА Амфора», 2007. – 458 с.
15. Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1/Общ. ред. А.Ф. Лосева и др.; Авт. вступит. статьи А.Ф. Лосев; Примеч. А.А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1990. – 860 с.
16. Сенека. Марк Аврелий. Наедине с собой. – Симферополь: «Реноме», 2003. – 384 с.
17. Софокл. Трагедии. / Пер. с древнегреч. С. Шервинского; вступ. статья В. Ярхо. М.: «Худож. Лит.», 1988. – 495 с.
18. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век / Редкол.: И.Т. Фролов (отв. ред.) и др. – М.: Республика, 1995. – 528 с.

Сухарева В. А.

«ИСЧЕЗНОВЕНИЕ» ФИЛОСОФИИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ КОНЦЕПЦИИ ИСЧЕЗНОВЕНИЯ Ж. БОДРИЙЯРА

Abstract. The article is devoted to the issue of modern state of philosophy, which has experienced some transformations in recent decades. It is shown on the basis of Jean Baudrillard's conception of disappearance, that the main principles of classical philosophy are discordant. The chief task of philosophy of the 21st century is formulated in terms of developing a fundamentally new philosophy on fundamentally new principles.

*«Это немного похоже на Чеширского Кота Льюиса Кэрролла,
чья улыбка еще парит в воздухе после исчезновения тела ...
Улыбка кота ужасает сама по себе,
но улыбка кота без кота ужасает еще более...»
(Ж. Бодрийяр)*

1. Введение.

21 век - эпоха глобального самопереосмысления философии, это несомненно. Современный этап развития философской мысли принято называть неклассическим этапом, или даже постнеклассическим, что обусловлено спецификой тех общих для большинства сфер философии процессов, которые направляют ход развития философского поиска последние десятилетия. Вслед за Н. В. Бряник (профессор кафедры онтологии и теории познания департамента философии ИСПН УрФУ) можно выделить как минимум два принципа, на которые опирается постнеклассическая наука и которые как нельзя точно характеризуют современное состояние философии [см.: 4]:

- Принцип системности (синергетическая картина мира): прототипом или точкой отсчёта для описания объекта становятся биологические и даже социальные системы, особенность которых состоит в том, что они являются сложными, неравновесными историческими структурами, способными к адаптации и самоорганизации.

- Принцип относительности или, иначе, плюрализм, отрицание абсолютности объекта и абсолютности истины. Как следствие - происходит смещение осей субъект-объектной модели вплоть до отказа от различения объекта и субъекта (в самом радикальном варианте).

Эти принципы особенно хорошо просматриваются в основаниях постмодернистской философии, отношение к которой в отечественном философском пространстве неоднозначно. Однако при достаточно внимательном и серьёзном рассмотрении концепций философов, которых принято относить к традиции постмодернизма, становится очевидно, что их идеи являются результатами радикализации той самой логики, которая кроется в основаниях классической метафизики. В этом смысле, перед нами открывается возможность позитивного понимания результатов проделанной постмодернистами работы: а именно, тематизация внутренней противоречивости методологических оснований классической философии, которая должна привести нас к осознанию возможностей либо устранения этих противоречий, либо построения принципиально новой философии на принципиально новых основаниях.

Данные тезисы мы постараемся проиллюстрировать и раскрыть на материале философии французского философа постмодерниста Жана Бодрийяра.

«Почему вообще есть ничто, а не нечто?». Так в философии Жана Бодрийяра переворачивается знаменитый вопрос, который когда-то сформулировал Лейбниц. «Теперь мы сосредоточимся не на сущем, а на ничто». Таков радикальный способ метафизического поиска Жана Бодрийяра, который достигает апогея в одной из последних его работ «Почему всё ещё не исчезло?» («Why hasn't everything already disappeared?»).

Всегда казалось, что Добро есть результат элиминирования Зла, Вечное - результат элиминирования Временного, а Бытие - результат элиминирования Ничто. Это тоталитарное стремление к унификации, к снятию, упразднению дуальности и искоренению Ничто всегда составляло сущностную характеристику классической метафизики и развившейся на её основании науки. Здесь вспоминается знаменитый тезис Парменида: Есть бытие, а небытия вовсе нету.

Однако Бодрийяр, ссылаясь на кантовский пример с «голубем», отмечает, что Ничто необходимо для жизни не меньше, чем воздух и ветер - для полёта. И это, по Бодрийяру, отнюдь не нигилизм: напротив, нигилизм есть отрицание Ничто как иллюзии, отрицание, которое приводит мир к абсолютной неразличимости.

В переворачивании принципов классической метафизики с ног на голову, с одной стороны, проявляется стратегия радикального мышления Жана Бодрийяра, который делает ставку на иллюзорности существующего реального мира, утверждая Ничто в качестве основания кажущейся целостности и непрерывности значения. С другой стороны, это своеобразный приём обнаружения противоречивости *логики реального*, которая является концентратом, квинтэссенцией философии нового времени, и попытка мышления и философствования *по ту сторону* категорий классической метафизики.

Интересно, в этом смысле, было бы обратиться к рассмотрению категории «исчезновения», которая играет не последнюю роль в гносеологии и онтологии Жана Бодрийяра.

2. Об исчезновении.

Понятие исчезновения - это центральное понятие работы Бодрийяра «Почему всё ещё не исчезло?». После прочтения первых страниц этого произведения становится очевидно, что речь идёт об исчезновении совершенно особого рода. Онтологический смысл данного понятия нетривиален, и мы постараемся это продемонстрировать.

Жан Бодрийяр свою работу «Почему всё ещё не исчезло» начинает с рассмотрения исчезновения реального. Реальное и реальность как таковая, согласно Бодрийяру, появляются на заре эпохи классики одновременно с тем, как человек приступает к активному и целенаправленному преобразованию мира: преобразованию средствами науки и аналитического мышления, а также с применением технологий. Начало реального было положено изобретением «точки Архимеда вне мира», в момент, когда человек, анализируя и изменяя мир, отрывается от него, одновременно наделяя мир силой реальности. И именно тогда реальность начинает, парадоксальным образом, исчезать.

Как только человек начинает наделять мир смыслом, ценностью и силой реальности, используя свою исключительную способность к познанию, запускается процесс распада и разложения мира (анализировать буквально означает разлагать). Бодрийяр идёт дальше, поднимаясь на уровень языка и понятий. Так, уже в акте языковой репрезентации вещи, в акте называния, наименования, мы, с одной стороны, вызываем вещь к существованию, но с другой, обрекаем её на гибель. Поскольку именно в тот момент, когда вещь получает имя, в момент, когда она получает определение в понятии, она начинает терять свою силу, превращаться в знак, рискуя застыть в форме некой раз и навсегда заданной истины или идеологии.

Реальность исчезает в понятии. Но что ещё более парадоксально, так это обратное движение, в котором понятия и идеи исчезают посредством своей реализации, когда всё начинает исчезать от *избытка реальности*. И в первую очередь, избыток реального ведёт к исчезновению самого человека. Особую роль в этом процессе Бодрийяр уделяет неограниченному развитию технологий, используя которые, человек обретает способность до конца реализовать все свои возможности, как ментально, так и материально. В результате, ему не остаётся ничего иного, кроме как исчезнуть, уступив место искусственному миру, в котором для человека не может быть места. Как только субъект или наблюдатель исчезает, мир становится совершенно объективным, совершенно операциональным. Такой мир больше не нуждается в нашей репрезентации, для которой, в общем-то, и не остаётся никакой возможности.

Современный мир, в силу своей чрезмерной реализации, стал миром, где вещам, для того чтобы существовать, больше не нужны их противоположности, в котором свет больше не нуждается в тени, женщины не нуждаются в мужчинах, добро не нуждается в зле. И такому миру больше не нужны мы сами. Бодрийяр показывает, что исчезновение человечества, в действительности, есть результат

внутренней логики его существования, результат реализации самого грандиозного проекта человечества, прометеевского проекта господства над вселенной или проекта создания системы исчерпывающего знания. Имманентное человеку стремление к предельному выражению своей силы и своих способностей (развитие науки, сознания и наслаждения) - вплоть до полного упразднения смерти - приводит к виртуальному исчезновению человеческого вида, как если бы такая судьба была кем-то запрограммирована.

Все это может создать впечатление или иллюзию фатальной стратегии эволюции, как если бы мы оказались бы не более, чем детской болезнью технического аппарата, который властвует над нами. Мысль, в свою очередь, стала бы детской болезнью Искусственного Интеллекта, человеческое существование - детской болезнью машины, а реальность - детской болезнью виртуальности.

Исчезновение, однако, говорит Бодрийяр, можно понимать и по-другому. А именно, как объект специфического желания, желания больше не быть, которое вовсе не является чем-то негативным. Это желание увидеть, на что был бы похож мир, если бы нас в нём не было. Это попытка взглянуть на мир из области по ту сторону конца, по ту сторону субъекта, по ту сторону значения, из-за горизонта исчезновения. Произойдёт ли в этом мире что-то ещё? Есть ли в нём незапрограммированное самопроизвольное возникновение вещей? Это попытка вскрыть область чистой вероятности мира самого по себе (мира вне реальности, которая всегда предполагает репрезентированность субъектом), мира, который может возникнуть только там, где исчезло наделяющее смыслом и ценностью начало - человек-субъект.

Первые результаты исчезновения, которое является реализацией описанной стратегии, заключаются в растворении феноменов ценности, реального, идеологии и окончательной конечности. И это, вместе с тем, игра, возможность игры с ценностями, реальностью, идеологиями. В таком режиме, например, существует современное искусство. «Искусство как таковое сегодня существует только благодаря своему исчезновению» [1, с. 22] - пишет Бодрийяр: исчезая, оно не знает, что оно исчезло, и это самое худшее, поскольку оно продолжает свое существование в вегетативном состоянии. Такое существование, по Бодрийяру, становится парадигмой всего, что переживает собственное исчезновение (парадигмой институтов, ценностей, индивидов и т.д.).

Это значит, что ничто не исчезает просто так: всё, исчезая, оставляет за собой следы. Проблема, однако, заключается в том, *что* же остаётся, когда всё исчезло? Это похоже на Чеширского Кота Льюиса Кэрролла, чья улыбка еще парит в воздухе после исчезновения тела... Улыбка кота ужасает сама по себе, но улыбка кота без кота ужасает еще больше.

Бодрийяр предполагает, что всё то, что исчезает, продолжает существовать тайно и оказывать скрытое влияние на нашу жизнь, подобно античным богам, которые в христианскую эпоху продолжили существовать в форме демонов. Таким образом, всё, что исчезает, пронизывает нашу жизнь насквозь, подобно радиоактивному излучению, что представляет намного большую опасность, чем власть явных авторитетов.

В этом смысле, можно сказать, что ничто никогда не исчезает. Исчезновение есть результат того, что Бодрийяр в своей работе «Пароли: от фрагмента к фрагменту» называет *идеальным преступлением*: «сущность идеального преступления, совершаемого в отношении мира» заключается в том, что «оно есть ликвидация вещей путём их объективной верификации, путём их распознавания» [2, с. 28], путём доведения мира до совершенства и его окончательного осуществления. Следствием идеального преступления является устранение смерти, устранение конца, а вещи, обречённые на исчезновение, продолжают существовать в режиме экстерминации. Экстерминировать - значит, в соответствии с буквальным смыслом данного слова, лишить что-либо его конца, его предела. Экстерминация, как форма псевдосуществования, появившаяся взамен смерти, и есть исчезновение. Всё то, что переживает своё исчезновение, приобретает такого рода бессмертие, которое, однако, нельзя охарактеризовать иначе, как проклятое бессмертие. Идеальное преступление влечёт нас в зону совершенства, в пространство тотального осуществления, и эта зона тотализации - не что иное, как конечный пункт нашего движения. Мы больше никуда уже не сможем попасть, по той простой причине, что «других мест» больше нет. Идеальное преступление разрушает инаковость как таковую, конституируя вселенную как «ад того же самого» [3, с. 167]. Исчезновение, в этом смысле, есть особый вид Небытия: исчезающий мир, который не способен исчезнуть раз и навсегда, вынужден симулировать своё существование.

Исчезновение реальности вместе со всеми её традиционными институтами - носителями и источниками власти и упорядоченности - затрагивает также структуру субъективности. Отражением исчезновения реальности является исчезновение субъекта. Бодрийяр имеет в виду субъекта как агента воли, свободы, репрезентации, власти, знания и истории. Такой субъект исчезает, но оставляет вместо

себя своего призрака, так называемого нарциссического двойника. «Субъект исчезает, уступая место рассеянной, подвижной и беспредметной субъективности - эктоплазме, которая все обволакивает и все трансформирует в огромную поверхность, отражающую пустое бестелесное сознание. Всё излучает субъективность без объекта - каждая монада, каждая молекула, запутавшаяся в сетях окончательного нарциссизма, в вечном образе-возвращении» [1, с. 27]. Таков образ субъективности конца мира, субъективности, откуда исчез субъект, лишившись своей противоположности в виде объективной реальности и Другого.

Таким образом, Великое Исчезновение заключается не в виртуальном преобразовании вещей, и даже не в падении в бездну реальности, а в бесконечном делении и дроблении субъекта, в последовательном распылении сознания и в заражении субъективностью всех частиц реальности. Теперь сознание повсюду, оно сливается с течением вещей и, тем самым, становится избыточным. Избыточным становится всё, что теряет свою границу.

3. Заключение.

Бодрийаровская концепция исчезновения - это результат радикализации противоречий субъект-объектной модели познания, утверждённой в классической метафизике. Бодрийяр демонстрирует ограниченность применимости категорий субъект и объект (реальность): данные понятия находятся в жёсткой зависимости друг от друга и теряют свой смысл при попытке изменить их соотношение. Вместе с тем, и всякая попытка избавиться от этих категорий оборачивается своего рода коллапсом философской методологии и философского поиска самого по себе. Именно поэтому, в общем невозможно определить исчезновение как форму, как цель или как конец реального. Исчезновение - это метатермин, который Бодрийяр вводит для описания состояния мира после разрушения структуры субъект-объект. Исчезновение - это не конечная величина, а величина имманентная - это жизненное измерение всего существующего. *Всё существующее укоренено в своём исчезновении*. Чтобы увидеть вещи во всей их ясности, следует сделать их производными функциями их собственного исчезновения.

В целом, философию Бодрийяра можно охарактеризовать как философию критическую. Вскрывая противоречия в основаниях философии, он оставляет вопрос о возможности их устранения за скобками. Построение философии, свободной от противоречий классической метафизики - это задача для философии 21 века. Первые попытки решения этой задачи уже можно найти в концепциях таких философов как А. Бадью (теория Множественного) и К. Мейясу (теория Гиперхаоса).

Список использованных источников

1. Jean Baudrillard. Why hasn't everything already disappeared? – London, New York.: Seagull Books, 2009. – 62 с.
2. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 199 с.
3. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
4. Бряник Н. В., Томюк О. Н., Стародубцева Е. П., Ламберов Л. Д. История и философия науки. Екатеринбург: Урал. ун-та, 2011. – 198 с.

УДК 82'122/129–176

Чемезова Е. Р.

ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ПРОБЛЕМА СЕКСУАЛЬНОСТИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЭПИСТЕМОЛОГИИ (НА МАТЕРИАЛЕ РОМАНОВ Ч. ПАЛАНИКА «КОЛЫБЕЛЬНАЯ» И Ф. БЕГБЕДЕРА «РОМАНТИЧЕСКИЙ ЭГОИСТ»)

Аннотация. В статье рассматривается проблема сексуальности в постмодернизме и её понимание сквозь призму эпистемологии. Это приводит к выводу, что в произведениях постмодернизма, таких как «Колыбельная» Ч. Паланика и «Романтический эгоист» Ф. Бегбедера, проблема сексуальности и её понимания является одной из ключевых.

Ключевые слова: эпистемология, сексуальность, постмодернизм, личность, современная литература, роман.

Summary. The problem of sexuality in postmodernism and its understanding in the light of epistemology. It leads to the conclusion that in the postmodern novels, such as “Lullaby” by Ch. Palahniuk and “Romantic Egoist” by F. Beigbeder, the problem of sexuality and its understanding is one of the key.

Keywords: epistemology, sexuality, postmodernism, identity, modern literature, novel.

Проблема сексуальности, как основного символа в постмодернизме, формируется прежде всего по причине того, что в обществе данный вопрос позиционируется как власть, гендер, дискурс, идентичность, что, в целом, заставляет рассматривать сексуальность весьма серьезно. Постмодернисты, такие как Ч. Паланик и Ф. Бегбедер, доказывают, что сексуальность индивидов должна быть продуцирована, организована и трансформирована по социальным причинам. Как указывает в своей статье И. Колиева, «современные трансформации, безусловно, привнесены постмодернизмом наряду с глобализацией, феминизмом и мультикультурализмом, что демонстрируется в процесс создания новых сексуальных значений» [1]. Цель этих тезисов – проанализировать эпистемологию сексуальности в романах Ч. Паланика «Колыбельная» и Ф. Бегбедера «Романтический эгоист».

Как известно, постмодернизм преобразует классическое понимание эстетики. Баланс между возможным и невозможным, материальным и духовным теряется. В произведениях постмодернизма присутствует размытость жестких бинарных оппозиций, пристрастие к технике бриколажа, или цитатного совмещения несовместимого. Так, например, И. Кософски в своей книге «Эпистемологии чулана» [2] в ключе заявленной философии рассматривает литературное наследие с «гомосексуальных» и «антигомофобных» позиций, разрабатывая понятие «квир»-идентичности. Оно обозначает инаковость, нечто странное, причудливое, уклоняющееся или являющееся альтернативным по отношению к господствующим в культуре бинарным оппозициям (женское / мужское, гомосексуальное / гетеросексуальное, естественное / искусственное и т.д.). Деконструкция этих оппозиций – одна из основных задач И. Кософски, которая демонстрирует качественно новое восприятие эпистемологической раздвоенности, стремящееся к такому пониманию сексуальности, которое не увязывалось бы с гендером.

Рассматривая романы Ч. Паланика «Колыбельная» и Ф. Бегбедера «Романтический эгоист» с точки зрения эпистемологии сексуальности и принципов постмодернизма, следует обозначить объект рассмотрения. Таким объектом становятся гендерные отношения между героями романов, которые трансформируются в финале произведений в форме новых сексуальных значений, связанных с гомосексуальностью. Как указывает в своих исследованиях М. Фуко, «новые фигуры сексуальности оказываются продуктами психиатрического воображения, за ними нет реальных тел патологии» [3], то есть они – фигуры трансформированного определенного дискурса, на которые в течение многих веков люди реагировали как на персонажей греха и позора.

Необходимо отметить, что в романах Ч. Паланика «Колыбельная» и Ф. Бегбедера «Романтический эгоист» в основе отражение, которое используется как метод познания, который проявляется непосредственно в аспекте сексуальности. Так, например, В. Лекторский отмечает, что отражение и отзеркаливание позволяет «более адекватно интерпретировать в понятиях теоретико-познавательного реализма» [4] любое явление действительности. В текстах романов наблюдается отзеркаливание в начале и финале романов, непосредственно связанное с гендерной сферой отношений – изначально герои демонстрируют гетеросексуальную направленность, которая преобразуется в гомосексуальную.

В романе Ч. Паланика «Колыбельная» главный герой состоит в отношениях с Элен, которая умирает в финале, но умирает лишь тело, сама Элен перемещается в «седого копа-ирландца» [5, с. 125]. И главный герой говорит, что он «действительно [любит] Элен. По-настоящему. Женщину в теле мужчины. У нас больше нет жаркого секса, но, как сказал бы Нэш, чем подобные отношения отличаются от отношений любовников, которые прожили вместе достаточно долго?» [5, с. 126]. Конечно, иногда рассказчик переживает, что в тело Сержанта переселился кто-то из его друзей, но он говорит, что «когда мы с ней спим – кто бы это ни был, – я делаю вид, что это Мона. Или Джина» [5, с. 125], а не друг Устрица.

Необходимо отметить, что сам по себе роман Ч. Паланика «Колыбельная» наполнен абсурдностью по отношению к вопросу секса. Но при этом эта абсурдность не выходит за рамки реалий нашей действительности. Так, например, главный герой слушает радио, где «пожилая женщина говорит молодой потаскушке, чтобы та отдала ребенка в детдом, если не хочет ломать себе жизнь. Она говорит, что молодой шлюшке надо подумать о будущем: окончить университет по курсу микробиологии, потом выйти замуж, и до замужества – никакого секса» [5, с. 36]. Но на фоне того, что «на телах манекенщиц обнаружены признаки сексуальных контактов, произведенных уже после смерти» [5, с. 88], отношения между мужчиной и женщиной в теле мужчины уже не кажутся такими отвратительными.

Подобную ситуацию можно отметить и в романе Ф. Бегбедера «Романтический эгоист». От главного героя, Оскара Дюфрена, уходит его девушка Франсуаза, но в конце выясняется, что она

«влюбилась в девушку, которую мы клеили вместе. Они уже несколько месяцев тайком встречаются и собираются жить вместе, семьей» [6, с. 95]. Но совершенно по-иному представляется для Оскара вопрос секса и его отношение к нему. Он считает себя «сексуальным психопатом» [6, с. 16], который «ещё извращеннее» [6, с. 17], чем «садо-мазо, зоофил, педофил» [6, с. 17] лишь потому, что он хочет, чтобы «его любили» [6, с. 17].

Таким образом, выводом может стать цитата из романа Ф. Бегбедера «Романтический эгоист», где Оскар размышляет над тем, почему гомосексуализм, выходя за рамки привычного, переходя из духовного состояния в телесные отношения, становится нормой. «В мире, который провозглашает эгоцентризм основной ценностью, <...> противоестественной является как раз гетеросексуальность. Надо любить тех, кто больше всего на нас похож» [6, с. 96]. Рассуждая об идентичности в категориях, представленных выше И. Кософски, можно предположить, что «через тридцать лет гетеросексуалы станут сексуальным меньшинством, скандальным, нездоровым и возмутительным. На улицах будут свирепствовать гетерофобы. Какой ужас – целовать <...> человека, столь не похожего на тебя! Как могут подобные пары вести нормальную жизнь, если они так страшно далеки друг от друга?» [6, с. 96].

Список использованных источников

1. Колиева И. А. Постмодернизм и теории сексуальности / И. А. Колиева // Грані. Філософія. – К., 2011. – № 3. – С. 65–67.
2. Кософски И. С. Эпистемология чулана / И. С. Кософски. – М. : Идея-пресс, 2002. – 272 с.
3. Фуко М. Имплантация перверсий [Электронный ресурс] / Фуко М. // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/fuko_vol/04.php.
4. Лекторский В. А. Отражение [Электронный ресурс] / Лекторский В. А. // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/fuko_vol/04.php.
5. Паланик Ч. Колыбельная / Ч. Паланик. – М. : АСТ, 2007. – 288 с.
6. Бегбедер Ф. Романтический эгоист / Ф. Бегбедер. – М. : Иностранка, 2006. – 99 с.

Чернокутов Ю. Ю.

ИСТОРИЯ ЛОГИКИ И ФИЛОСОФИИ ЛОГИКИ В XIX ВЕКЕ: СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД

В докладе предполагается рассмотреть историю формирования основных подходов к пониманию предмета формальной логики, преобладавших в Европейской философии 19 века. Во-первых, Германский (кантианский), где сложилась концепция формальной (или общей чистой) логики, понимаемой как наука о формах мышления, отвлекающаяся от всякого содержания. А.Тренделенбург сформировал окончательный взгляд на место формальной логики в системе наук. Собственно, он и стал автором самого термина «формальная логика».

Во-вторых, Британский, основания которого заложил Р.Уэтли в «Принципах логики» (1826). Здесь логика рассматривалась как исследование законов рассуждения, а её формальная природа объяснялась тем фактом, что она имеет дело с формой выражений языка, в которых осуществляется рассуждение. Именно здесь сформировались теоретико-методологические основания для семантических исследований.

В-третьих, Австрийский, где преобладание получило понимание логики как общей теории науки. Отцом-основателем этой традиции является Б.Больцано. Здесь логика характеризовалась как формальная, поскольку она имеет дело с формой предметов и отношений между ними вообще. Окончательное формирование Австрийского логического стиля произошло в школе Brentano.

Эти три традиции пришли в столкновение не ранее 1880-х гг., их причудливое взаимодействие стало неясной причиной многих известных логико-философских коллизий, наблюдавшихся на протяжении следующего столетия.

О САМОБЫТНОСТИ РУССКОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ МЫСЛИ КОМПОЗИТОРОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX–НАЧАЛА XX ВЕКОВ

Аннотация. В данных тезисах ведется рассуждение о философском осмыслении русской музыкальной картины мира, представленной нам через обращение к такого рода фундаментальным проблемам, как национальное бытие или же мировосприятие русского народа.

Ключевые слова: национальная культура, Космос, Психея, Логос, мелос, музыкальный язык.

Annotation. In the submission is the argument about the philosophical understanding of Russian musical picture of the world presented to us through the reference to such fundamental issues as national life or the worldview of the Russian people.

Keywords: national culture, Space, Psyche, Logos, melos, musical language.

В бескрайнем океане энергий, управляемом Великими законами Космоса, происходит те таинственные движения, которые создают новые миры и формируют наше историческое и повседневное бытие. Наше исследование – это анализ звуковой картины мира русских художников, образности в русской музыке, и рассмотрение чрез нее всей глубины национальной культуры. Подобно тому, как человек нам представляется существом троичным и в целом неделимым: тело – душа – дух, так и каждый национальный мир рассматривается как единство Космоса (природы), характера народа (Психеи) и его ума, ментальности, языка (Логоса). Каждый народ, – по словам Г. А. Гачева, – имеет свой замысел Божий и свою целевую причину появления на Земле. У каждого народа свое призвание, своя идея [2, с.2]. И если русский народ нам воспринимать в дальнейшем как национальную целостность, то всякая его национальная целостность есть Космо – Психо – Логос, где природа, склад психики и мышления не делимы. По сути, ум, всегда ищет энтелихию, добираясь до первоисточника, входя в систему взаимоотношений таких элементов как: природа, этнос, язык, история, быт. Исходя из этого, напрашивается мысль о том, что национальный образ мира русских есть, в своем роде, некий диктант национальной Природы в Культуре. Он, как правило, формируется в недрах пантеонов Богов и космогониях, проявляясь на поверхность в виде целого арсенала архетипов, символов, образов.

Стержнем могучего древа национальной культуры у русских можно назвать социально-философские идеи, с их многомерными взглядами и концепциями, присутствующие во всем их многообразии; символы и образы в искусстве; нравы и обычаи, а корнем принято считать православную религию. Ибо Православие глубоко укоренено в сознании русских людей.

Русская религиозная философия предприняла попытку возродить онтологию целостности мировоззрения живого нравственного Всеединства человека, Человечества и Вселенной, их отношении к Творцу и всему творению. В трудах русских философов социокультурное пространство воспринималось местом формирования идей и творческой созидательной деятельности человека. Все русские мыслители думали и рефлексировали в рамках историософии. Через человека, как справедливо отмечал Тейяр де Шарден, эволюция познает себя. Благодаря этому, все, что происходит в Космосе (Природе), связано с потенциальной и проявленной энергетикой самого человека, его мышлением, его действием, осознанием им своих комических связей.

По этому поводу русский художник эпохи Серебряного века Н.К. Рерих писал: «... лучшие умы обращаются к факторам взаимодействия космических сил с судьбами земных народов» [4, с. 80]. Самобытность русской музыкальной картины мира объясняется, прежде всего, географическим положением России на карте мира – между Востоком и Западом. Россия, – продолжает свою мысль Н.К. Рерих в другом исследовании, – это не единая раса, и в этом ее сила. Россия – это объединение рас, объединение народов, говорящих на ста сорока языках, это свободная соборность, единство в разности, полихромия, полифония [5, с.377]. На огромных просторах России в течение веков кипел и выплавлялся культурный синтез Востока и Запада, формируя неповторимое, по своей природе энергетическое поле русской культуры, русского национального Духа. «Русская национальная мысль чувствует потребность и долг разгадать Россию, понять идею России, определить ее задачу и место в мире» – писал Н.А. Бердяев [1, с.55]. Вышедшая и возвращенная из религиозного сознания нации, делавшая акцент, прежде всего, на духовных качествах человека, который рассматривался ею как центр мироздания, но никогда не был противопоставлен ему. Н.А. Бердяев писал в работе «Русская идея» о том, что «когда в XIX веке народилась философская мысль, то она стала, по преимуществу,

религиозной, моральной и социальной. Русским был понятнее гуманизм христианский. Важно так же отметить тот факт, что Н.А. Бердяев подверг глубокому осмыслению и серьезному анализу проблемы, связанные с раскрытием сущностного содержания понятий: русский менталитет, русский дух, русская культура, русская идея, национальный характер. Русскому, – размышляет он, – присуща «устремленность к чему-то бесконечному», беспредельность и аморфность. Ибо для русских в Космосе шири, дали и равнины архетипичны: «бесконечный простор» (Н.В. Гоголь и А.К. Глазунов), «ровная гладь, ветер, белый снег» (А. Блок и Н.А. Римский-Корсаков), «даль за далью» (А. Твардовский и С.В. Рахманинов).

У русских всегда есть жажда иной жизни, иного мира, всегда есть недовольство тем, что есть. Эсхатологическая устремленность принадлежит к структуре русской души. Странничество – очень характерное русское явление, в такой степени незнакомое Западу. Странник не имеет на земле своего пребывающего града, он устремлен к Граду Грядущему, Граду Светлому.

Ни в какой другой культуре музыкальное искусство не являлось столь философичным, коим является русская музыка. Как русская мысль, «прорастающая» русской философией представляет собой культурно-историческую целостность, так и русское музыкальное искусство являет собою некую культурную целостность. Поскольку эта целостность означала, прежде всего, то, что русская музыкальная культура второй половины XIX – XX вв. при всей своей мозаичности и многоцветии выразила целостность самой эпохи, являясь итогом самопознания, отражая важнейшую веху в истории России. В ней мы наблюдаем две ведущие тенденции: рациональную (логическую), иррациональную (самобытную), поскольку в них удивительно гармонично сосуществуют аполлоновское и дионисийско-начало. Ценность русской музыки, на наш взгляд, проступает сквозь призму рационального познания, хотя ценности культуры не поддаются полностью логическому и эпистемологическому обоснованию.

Русская музыка, поэзия, литература XIX – XX столетий часто сливаясь воедино, создавали единое пространство и в этом пространстве они органично сосуществовали, а помогал им в этом «национальный» язык, который, в свою очередь, требовал титанической работы не одного поколения поэтов, музыкантов, чтобы потом превратится в развитую, богатую систему символов, отражающую общественный опыт – истории, культуры, духовной жизни нации. И справедливо напрашивается вывод о том, что русский язык следует трактовать как голос местной Природы в человеке. «В фонетике русского языка мы воочию наблюдаем портативный Космос в миниатюре, т.е. плавное перетекание Космоса (материи) в Логос (дух): язык еще вещественен (звук), но уже и спиритуален (смысл)» [3, с. 27]. Ибо бессознательно усваиваемая структура родного языка, как правило, определяет способ восприятия мира в целом и познавательный стиль художника.

Выдвинем центральный тезис нашего рассуждения: именно в музыке антропологический принцип перемещается из сферы объяснительной в сферу действительного. Именно в интенциональном искусстве, достигающем предела символизирующей интенсивности, происходит сбрасывание символики; и сквозь язык (в данном случае русский) и код отечественной культуры проступает мир сущего, тот самый генезис, который нигде не обнаруживает себя с такой очевидностью. Наиболее ярким и «чистым» случаем проступания этого генезиса и является музыка, чей язык не имеет эквивалента ни в одной области человеческой деятельности; чей материал – интонация (тон, звук) и организованное музыкальное время – взяты из наличного бытия; чья предметность принципиально внепонятна и никакой редукции не подлежит.

Следовательно, именно родной язык выступает как некое духовное образование, как продукт исторической жизни народа, в котором проявлены и отражены мировоззрение, мировосприятие, представление о ценностях и идеалах, типичные черты характера, духовный опыт, стремление его к сохранению своего – «Я».

Помимо рациональной формы познания, в русской музыкальном искусстве мы сталкиваемся с чувственным миром (мелосом), где царят символы, знаковая символика, настроения, философские мотивы, метафоры, гиперболы, образы, сравнения. Опора на фольклорный материал, на русский мелос составляет отличительную основу интонационной и языковой системы русских композиторов. Художественное развертывание русского культурного архетипа в оперных опусах Н.А. Римского-Корсакова; в симфонических произведениях А.К. Лядова; А.П. Бородина; ранних балетах И.Ф. Стравинского, в симфонических произведениях П.И. Чайковского и А.К. Глазунова воплощалось через концепцию антитезы «мир-антимир, добро-зло». Они творили свою художественную картину мира как всеобъемлющую модель Вселенной, в которой гармонично созвучны и взаимовмещаемы микрокосм души Человека и макрокосм одухотворенной, обожествленной Природы, где человек мыслил себя как микромодель мира, находясь с ним в постоянном взаимодействии. И поэтому отношения с миром у

них выстраивались не по принципу «Я – Оно», как в западной культуре, а по принципу «Я – Ты». Связь внутреннего и внешнего, Человека и Вселенной, Земли и Неба, подлунного и надлунного миров, эволюции и инволюции, рождения и смерти – глобальными категориями бытия мифологическое сознание русской школы композиторов, которое органично воплощалось в художественном творчестве. Их музыкальный театр стал, по сути, храмом, в котором они служили во славу Духу, Свету, во имя вечных, непреходящих ценностей в искусстве. Через родной язык, через систему символов и архетипических образов артикулирует себя русская культура и музыкальная в частности.

Музыкально-философская рефлексия отечественных композиторов со всей определенностью указывает на генетическую связь с русской религиозной философией, с теми процессами, которые происходили в ноосфере русской музыкальной культуры второй половины XIX – начала XX вв. Доказательством сказанного могут служить оперы-сказки Н.А. Римского-Корсакова, являющиеся примером истинной философии жизни, отраженной в звуках, или же симфоническое творчество С.В. Рахманинова и С.И. Танеева, симфонические партитуры П. И. Чайковского, музыкальные полотна А. П. Бородина, прометействующие поэмы А. Н. Скрябина. В них мы находим ту миросозерцательную ауру русской музыкальной культуры в наиболее приемлемой для нее форме музыкального смысловыражения, которая и создала основу оригинальности и узнаваемости национального музыкального наследия.

Список использованных источников

1. Бердяев, Н.А. Судьба России.– М.: АСТ, 2007. – 332 с.
2. Гачев Г. А. Космо – Психо – Логос: Национальные образы мира. – М.: Академический Проект, 2007. – 511с.
3. Зубарева, Н.Б. Музыкально-лингвистические универсалии (опыт реализации «искусствоведческого» подхода) [Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора искусствоведения]. – Пермь, 2010. С.19. – 33 с.
4. Рерих Н.К. Держава Света. – Нью-Йорк, 1931 – 206с.
5. Рерих, Н.К. Листы дневника. Соч. в 2-ух.т. Т.1.(1931-1935). – М.: Мастер-Банк. – 671 с.

Шемонаев Т. И.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ МЫШЛЕНИЯ ВРЕМЕНИ В СИТУАЦИИ «ИСТОРИЧЕСКОГО КРИЗИСА»

В статье рассматриваются различные типы мышления времени, проявляющиеся в кризисных моментах истории определённых культур. Обоснование различия основано на способах соотношения сознания с понятием времени. Обусловленность различия анализируется в соотношении ключевых, для различных типов мышления, понятий «положение вещей» и «ход вещей».

PHENOMENOLOGY OF THINKING OF TIME IN A SITUATION OF "HISTORIC CRISIS"

This article discusses the different types of thinking time, manifested in the crisis moments of the history of certain cultures. Justification of differences based on the methods of correlation of consciousness with the concept of time. Conditionality of difference based in the ratio of key concepts the «state of affairs» and the «cours of things».

Положения и ход вещей, воспринимаемые нами на уровне исторического плана действительности, мы можем понимать, как в результате их «чистого» описания, так и в результате адекватной либо избыточной интерпретации. Это понимание приводит нас к личной очевидности определённого смысла истории. Понятие очевидности какого-либо положения или хода вещей требует определённого феноменологического анализа. Равно как и сами «положения вещей».

Известные в феноменологической проблематике понятия «положения вещей» (Sachverhalte) и «сами вещи» (Sache selbst), ставшие уже традиционными категориями, являются предметом некоторых исследований, начиная с раннего феноменологического движения, а также, у некоторых старших современников Гуссерля, из Австрии. Однако, если к «самим вещам» Гуссерля, имеющим, в своём философском употреблении, явную предысторию, на которую опирался и сам Гуссерль, обращались

очень часто, то предметность положений вещей была специально тематизирована только в работах реалистских феноменологов и в некоторых параграфах II-го тома «Логических исследований».

Исходя из этих основополагающих работ, можно сказать, что относительно самих вещей, равно как и их положений, возможен опыт, как дескрипции (чистого описания), так и интерпретации. При этом любой опыт положений вещей всегда связан с внутренним сознанием времени. То есть если не углубляться в детали известной, в этом смысле, работы Гуссерля, то мы можем переживать опыт либо положений вещей во времени, то есть, с эмпирическим, выражаясь в терминологии А. Райнаха, фактическим составом (Tatbestand), либо вне времени – с идеальным фактическим составом. Но в любом случае этот опыт возможен только при соотнесённости сознания и того, что называется понятием «время».

Возможен ли опыт положений вещей и самих вещей вне этого различия временного и вневременного, то есть, другими словами, возможен ли опыт переживания вне понятия «время», которое определено структурой большинства индоевропейских языков? И тогда, если переживаются положения вещей с эмпирическим фактическим составом, но вне соотнесённости сознания с понятием «время», то, как назвать то, что тогда переживается? Возможно, это будет категория «ход вещей», выражающая всё то, что происходит, как самодостаточный процесс, не направляемый и не воспринимаемый с помощью того, что мы называем временем? И связано ли мышление времени с проблемой различия дескрипции и интерпретации положений или хода вещей и, в особенности с проблемой избыточности интерпретации?

Сначала вспомним сущностные признаки положений вещей, систематически исследованные и изложенные у А. Райнаха, А. Пфендера и других реалистских феноменологов, а также и у самого Гуссерля. Положения вещей, в отличие от любой другой предметности и конкретного проявления сущего, не существуют, но наличествуют; они познаются, их можно утверждать или быть в них убежденными, в них можно сомневаться или предполагать их, они могут иметь свою противоположность и взаимосвязи, которые являются для нас умозаключениями из области научной или повседневной жизни.

Таким образом, относительно любой другой предметности возможны только дескриптивные высказывания и положения. И только относительно положений вещей возможна интерпретация, так как любое интерпретативное положение – это суждение либо в качестве убеждения, либо в качестве утверждения. А убеждаться или утверждать нечто можно только относительно положений вещей.

Очевидно, что чистая дескрипция не предполагает какого-либо изменения или модификации опыта сознания, тем более его «деформации». В отличие от интерпретации, которая связана либо с обычным понятийным синтезом, в случае допустимой – не избыточной интерпретации, либо с синтезом, деформирующим опыт различений, приостанавливающим его, или вовсе его «забывающим» – в случае «некорректной» интерпретации.

Но каково все же то феноменологическое основание, которое позволяет осуществляться приостановке различений и прогрессировать избыточности истолкований или синтеза, о которой предупреждал Гуссерль в Кризисе европейских наук? В силу чего сознание «забывает» об опыте различений, увлекаясь синтетическими конструкциями и, как показывает история европейских наук и философии, «некорректными» интерпретациями? То есть тем, чему сам Гуссерль противопоставлял то, что он называл дескриптивным анализом.

И здесь нужно несколько уточнить понятие «сами вещи» в «Логических исследованиях» в связи с его различием с «положениями вещей». Сами вещи – это либо действительно вещи, подлежащие восприятию в опыте различения и его дескриптивному описанию, либо положения вещей, речь у Гуссерля идет о значениях, которые имеют отношение к понятиям, а в понятиях познаются именно положения вещей, если следовать выводам А. Райнаха. Понятие «сами вещи» соотносится с гуссерлевским «принципом всех принципов». В наброске дополнительного предисловия ко второму изданию Логических исследований Гуссерль несколько разворачивает этот принцип:

«Не гнаться дедуктивно за конструкциями, не имеющими отношения к предмету данного вопроса (sachfremd), но выводить все знание из его первичного источника. Не отвлекаться ни на какие предрассудки, ни на какие словесные противоречия или вообще на что бы то ни было во всем мире, даже на то, что называют "точной наукой", но взамен отдавать должное всему тому, что представляется ясным и что тем самым составляет "подлинное", или предшествует всем теориям, или устанавливает предельные нормы [5, 134].

Это отношение Гуссерля к интуитивному восприятию феноменов предполагает такое понятие, как «самоданность» (Selbstgegebenheit), – то, что является решающим для того, чтобы некие данные нам феномены можно было бы назвать «самими вещами».

«Итак, "принцип всех принципов" отсылает к аутентичной реальности (*leibhaftige Wirklichkeit*), характеризующей данные первичного созерцательного интуирования, как если бы они представляли себя "телесно" или лично, насколько позволяет судить об этом немецкое выражение. Гуссерль приписывает такую аутентичную самоданность (*leibhaftige Selbstgegebenheit*), в частности, данным подлинного восприятия» [5, 135].

И даже, если иметь в виду тот «технический характер», который, согласно В. Куренному, имеет употребление понятие «сами вещи», то он всё же согласуется с «принципом всех принципов».

«Достаточно обратиться к первому Логическому исследованию, чтобы увидеть, что в феноменологии Гуссерля нет никакой герменевтической проблемы, поскольку сам а-исторический подход Гуссерля в этой работе исключает (если не прибегать к дополнительным расширенным толкованиям) саму постановку герменевтической проблемы. Герменевтика вырастает из того, что выражение должно истолковываться, поскольку ему приписывается тот или иной смысл. Но поскольку "смысл" для Гуссерля есть определенный акт – акт придания значения, – то альтернативный акт может быть с ним связан исключительно в силу эквивокации...» [2, 32].

И эта невозможность герменевтической проблематики в Логических исследованиях является тем, против чего направлена, по выражению В. Куренного, хайдеггеровская «семанτικο-герменевтическая критика феноменологии как науки».

«Таким образом, первоначальное расхождение между Хайдеггером и феноменологией Гуссерля связано с языком, а именно с научной претензией феноменологии на формулирование однозначной системы понятий и высказываний, понимаемой как коррелят предметных образований. Здесь неявно присутствуют две проблемы, которые можно было бы развести, задавшись вопросом о том, что является определяющим в феноменологии Гуссерля: однозначность или же предметная семантика?» [2, 34-35].

Однако же и область предметной семантики проблематизируется Хайдеггером в его, «имманентной критике феноменологии». Ведь Хайдеггер предпринял уже в марбургском лекционном курсе 1923/24 г. то, что позднее, в работе Пролегомены к истории понятии времени, он назовет деструкцией предшествующего тематического поля феноменологии. Эта деструкция приводит к выводу о невозможности для феноменологии указать преимущественную тему ее исследования. Хайдеггер задаётся вопросом о том, как существует интенциональное, как проявляется его бытие.

«С самого начала и до конца исследования определению подлежит не внешний вид этого сущего, но исключительно только его способ быть, не "Что" его составных частей, но "Как" его бытия и особенности этого "Как"» [4, 161].

Это «Как» описывается в Бытии и времени в качестве «*Als-Struktur*», которая, являясь основанием возможности любой герменевтической позиции *Dasein*, включает в себя и логос как понятийный синтез и различие – диайресис, как непосредственный опыт сознания, хотя понятия «сознание» Хайдеггер и не употребляет.

«Для философского рассмотрения *λογος* сам есть некое сущее и, согласно ориентации античной онтологии, наличное. Прежде всего, являются наличными, т. е. обнаруживаемыми наподобие вещей, слова и бытие наличной взаимосвязи последовательность различных слов, как та, в которой оно высказывается. Что основывает единство этой совместности? Она лежит, что осознал Платон, в том, что *λογος* всегда есть *λογος τινος*. Ввиду очевидного в *λογος*'е сущего слова становятся неким единым словесным целым. Аристотель смотрел радикальнее: каждый *λογος* есть *συνθεσις* и *διαρεσις* одновременно, не одно некое - так называемое "положительное суждение" – либо другое – "отрицательное суждение". Всякое высказывание, утвердительное или отрицательное, истинное или ложное, равнозначально *συνθεσις* и *διαρεσις*. Указывание есть связь и разъединение. Правда, Аристотель не привел аналитический вопрос далее к проблеме: какой феномен внутри структуры *λογος* 'а позволяет и требует характеризовать всякое высказывание как сунтесис и диайресис?» [6, 159].

Хайдеггер ставит вопрос о том, что внутри структуры логоса объединяет синтез и различие, поскольку для Хайдеггера всегда первична структура истолкования, в котором понимание только и случается. Всегда первична герменевтическая позиция. Но она уже является понятийным синтезом, который основан на непосредственном опыте сознания, изначально поддающегося только дескрипции, но не интерпретации. То есть различие-дйресис не внутри структуры логоса-синтеза, а вне и до него. Однако само понимание невозможно без следующего за различием синтеза различённого феномена и понятия, его выражающего. Таким образом, любое понимание, основанное на структуре «как» есть единство опыта различения и опыта последующего синтеза. Единство различающе-объединяющего опыта – диайресиса-синтеза. Или *хроно-логики*, если под понятием времени (*хронос*)

понимать самый фундаментальный опыт различения длительности и цикличности всего происходящего.

«Повседневность как раз-таки пребывает повсюду и всегда, пронизывая каждый момент каждого дня; мы все, хоть и по-разному можем наблюдать, как вот-бытие имеет быть и как оно есть в повседневности. И с самого начала нетрудно видеть, что “повседневность” представляет собой специфическое понятие времени» [4, 162].

Понятие «повседневность» означает, прежде всего, наше понимание, а значит и хроно-логику всего происходящего поскольку, повседневность всегда чья-то, как и сознание всегда о чем-то. То есть «повседневность» предполагает понятие «времени» как составляющую нашей хроно-логики, являющуюся доинтенциональным опытом различения. Поэтому опыт самих вещей и понимание положений вещей всегда предполагают соотносённость сознания с понятием времени, которое является, по сути своей, метафорой опыта различения.

Однако структура большинства индоевропейских языков устроена так, что понятие времени становится в них обозначением онтологической абстракции, определяющей длительность, направление и цикличность всего что происходит. Онтологизация времени обуславливает различение плана существования и сущностей, физики (эмпирической действительности) и метафизики. То есть, временной и вневременной форм бытия. И, соответственно, временных и вневременных положений вещей. Или, эмпирических и априорных, в терминологии А. Райнаха.

Неизбывная интенция на обязательное понимание происходящего, проецируется и на план сущностей. И если такие априорные положения вещей как, например, геометрические аксиомы, самоочевидны, то сущности вещей и существ не столь очевидны, как сами эмпирические вещи. Отсюда возникает необходимость интерпретаций положений вещей. И чем дальше они от очевидности самих вещей, тем большей степенью избыточности они могут обладать, что приводит, в терминологии В.И Молчанова, к деформации непосредственного опыта сознания. И чем более выражена тенденция к онтологизации времени, тем более проявляется тенденция к деформации опыта и подмене его результатов результатами понятийного синтеза. То есть к неравновесию хроно-логики и смещению её центра в сферу логоса.

И уже эта очевидность смысла, переживаемого на уровне индивидуальной хроно-логики, выявляет экзистенциальное измерение определённого исторического положения вещей. В том числе того, которое можно назвать историческим кризисом. Каждая из различаемых нами, в «кризисе», эпох, равно как и сам «кризис», обладает для нас своим переживаемым и пережитым смыслом. Именно он определяет экзистенциальное измерение и самого кризисного разлома, и тех исторических пространств, которые он разделяет. Смысл исторических событий и перемен, то есть, попросту, смысл истории, воспринимается нами через переживание смысла событий нашей собственной жизни.

Смысл этих, пережитых лично, событий, оценивается нами, как правило, либо позитивно, либо негативно, либо, если событие так и осталось на абстрактно-историческом уровне, и не вошло в наш личный жизненный мир, то нейтрально. Различая смысл позитивного или нейтрального характера, мы обычно всё же склонны называть это смыслом, называя при этом бессмыслицей то положение вещей, что мы оцениваем негативно, либо то, что мы не можем понять. Сталкиваясь с отсутствием или потерей смысла в своём жизненном пространстве, мы задаёмся вопросом о наличии некоего глобального смысла, на основании которого мы можем восстановить своё смысловое пространство.

«Имеет ли история смысл?» – таков основной вопрос и одновременно название одной из работ известного чешского философа, ученика Гуссерля и Хайдеггера, Яна Паточки. Развивая положение Г. Фреге о различии смысла и значения, он анализирует их различие.

«Если смысл более тесно связан с нашим способом понимания, то значение более объективно. Но с другой стороны, кажется, что “значение” мы ограничиваем скорее областью *логоса*, тогда как “смысл” для нас – это нечто более реальное, то, что, например, касается чувств и действий» [3, 73].

Например, ясно, что замалчивание немецкой стороной своих целей, в период Первой мировой войны, имело такое значение, которое было важно для продолжения войны. Однако смысл этого замалчивания никому не был ясен, как впрочем, неочевиден он и сегодня. Или, что касается темы «исторического кризиса» в нашей ближайшей истории: значение действий определённых лиц, собравшихся 8 декабря 1991г. в Беловежской пуще – это, естественно, прекращение существования СССР. Однако смысл этих действий до сих пор неясен не только для большинства населения бывшего СССР, но, похоже, и для самих участников. Впрочем, существует различие, присутствующее в жизненном мире каждого: часто наше действие для нас самих обладает очевидным смыслом, хотя для нас же самих, не говоря уже о других, в нём полностью отсутствует целесообразность (тождественная здесь значению).

Это различие значения и смысла, делающее его более реальным и, в то же время, более субъективным, заставляет Паточку задаваться вопросом о происхождении смысла. Ведь если вещи сами по себе и для себя не имеют смысла, то смысл вещей исходит от нас.

«Смысл изначально наличествует не в сущем, а в открытости, в уже упомянутом понимании смысла, в понимании как процессе, движении, не отличимом от движения, каковым, по существу, является сама наша жизнь» [3, 76].

И здесь автор «Еретических эссе...» указывает на следующее противоречие: если смысл не исходит от самих вещей, то в чём же тогда смысл этого хайдеггеровского понятия «открытость» (Erschlossenheit). Ведь «мы открыты тому, что наполнено смыслом, не в меньшей мере, чем бессмысленному, и это *то же самое* бытие, которое показывает себя, то как наполненное смыслом, то как бессмысленное, как ничего не говорящее» [3, 77].

С одной стороны, вещи сами по себе не имеют смысла, с другой стороны, наделять вещи смыслом – это «не наше дело». И опять же, согласно Хайдеггеру, полное достижение возможностей того, что он называет открытостью, предполагает встречу нашего способа существования (Dasein) с «чистым» бытием, не данным нам в качестве сущего – Бытием как Ничто. Однако же «встреча» эта возможна только тогда, когда мы одновременно встречаемся с бессмысленностью сущего, освобождаясь от «захваченности» им. Поэтому, вроде бы и «открытость» не избавляет нас от противоречия и проблематичности смысла.

С этого момента Паточка обращается к началу истории. История европейской культуры берёт своё начало в ситуации потрясения и кризиса «наивного», но «абсолютного» смысла, типичным выражением которого была, естественно, мифология. Реализацией максимальных возможностями этого кризиса стало появление политики и философии (в условиях полиса).

Греческая метафизика заполняет смысловую пустоту, порождённую кризисом первоначального наивного и абсолютного смысла, своим, абсолютным же, но рациональным. Это было неизбежно, поскольку человек не может полноценно жить без смысла, хотя бы иллюзорного и хотя бы даже зная о самой его иллюзорности. И хотя смысл, в греческой метафизике, был абсолютен и объективен, но он не был, по выражению Паточки «эксцентричен» относительно человека, поскольку человек всегда обладал собственными возможностями его достижения. Однако, на смену эллинистическому периоду кризиса метафизического смысла, приходит христианский период «абсолютного», но полностью эксцентричного для человека, смысла. Бог сам даёт человеку возможность постижения смысла, и если даже человек находится в ситуации полной «бессмысленности», он спокойно ожидает изменения ситуации, однако, совершенно не надеясь на собственные возможности.

«Божественная трансценденция, чьё идейное основание происходит, конечно же, не из идейного богатства Израиля, является наследием “истинного мира”, созданного Платоном и теологически преобразованного Аристотелем. Христианская вера – это смысл, искомый и автономно найденный отнюдь не человеком, а диктуемый ему из потустороннего мира. Поэтому христианской вере сущностно присуще нечто такое, что в данной форме не встречается в греческой жизни, то есть осознание бедственного положения человека, как такового не способного к тому, чтобы творить смысл и придавать его своей собственной жизни» [3, 88].

Стратегия смысла в истории европейской культуры, а значит, частично, и нашей, постоянно смещалась в своей истории «между Афинами и Иерусалимом». Паточка, вслед за Хайдеггером, полагает, что смысл это не вещь, которую можно просто взять. Смысл выявляется из «сокрытости бытия» как основы всякой «открытости», в том числе и нашей, в которой мы движемся навстречу сокрытому, но постоянно открываемому бытию.

Однако, в силу определённых исторических обстоятельств, сложилось так, что отечественная стратегия смысла, периода нашей христианской истории, всегда была «расположена» ближе к Иерусалиму, нежели к европейской традиции мысли. Ситуации разлома эпох всегда вызывали сильный экзистенциальный и социально-политический кризис в обществах, стратегия смысла которых выстраивалась на метафизических основаниях. Тем более сильны были потрясения там, где эти метафизические основания предполагали преобладание пассивности христианской хроно-логики смысла, нежели активности греческой.

Однако же греческая, равно как и христианская хроно-логика следуют той стратегии смысла, что выстраивается благодаря преобладанию тенденции логоса в направлении метафизического плана бытия. Поэтому в любой сфере европейской культуры, как политической, так и социальной, экономической, или в сфере искусства реализовалась смысловая стратегия, развившаяся из греческой

метафизики: везде предполагается идеальный образец и то, что мы должны приложить максимально возможные силы для достижения соответствия ему условий нашей действительности.

Возможна ли другая парадигма мышления и другой тип сознания вообще?

Согласно исследованиям известного французского сиолога и феноменолога, Франсуа Жюльена, возможно такое понимание происходящего, которое не соотносится с абстрактным понятием времени. Жюльен, в работе «О времени. Элементы философии “жить”», анализирует структуру китайского языка и показывает, что отсутствие в нём абстрактного понятия «время» привело к представлениям о происходящем в образах и понятиях процесса и сезона, но не тотальной структуры времени.

«Чтобы доказать существование времени, достаточно единственного факта наличия спряжения (мы говорим “было” или “будет”). Бог, говорит Плотин, не может “ошибаться”, выражаясь так <...> – при этом – китайский язык не имеет спряжений. Вот так, грубо и веско. Он не предназначен для того, чтобы производить различие между временами, что собственно и предполагается спряжением. Поэтому он не приводит к мысли о времени как о родовом понятии, рождённом сочетанием времён. Вместо того, чтобы прибегать к настоящему, или прошлому, или будущему и, стало быть, к выбору между временами, китайский язык, не содержащий также и окончаний выражает то или иное время в своего рода «инфинитиве», если определять это в наших терминах. В нём можно различить осознание того, что что-то приходит или уходит согласно традиционному китайскому определению “прошло-настоящего”. Но всё это происходит через непрерывный переход процессуального характера, нежели через противопоставление, результат которого можно расположить во времени, темпорализировать». [1, с. 46].

А поскольку нет «времени», то нет и представления о такой онтологической абстракции, которая обуславливает направленность или цикличность всего происходящего и которая делит бытие на план существования и сущностей, времени и вечности, происходящего и непреходящего. То есть это непреходящее не выделяется в отдельную категорию, выражаемую глаголом быть, поскольку и его тоже нет в грамматической структуре языка.

Смысл приведённого здесь сравнительного анализа не в том, чтобы показать какие-то экзотические («китайские») способы работы сознания. Как выражается сам Жюльен, он избрал окольный путь через Китай, чтобы прийти к новым возможностям самой европейской мысли и осмотреть её с необходимого и достаточного, для неё самой, расстояния. Очень подробно анализируя понятийный аппарат Хайдеггера из *Бытия и времени* и более ранних его текстов, Жюльен почти в конце своего анализа ставит вопрос о возможности расположения европейского сознания вне «времени».

«Вопрос в конечном итоге состоял в том, чтобы узнать, существует ли некая альтернатива, позволяющая нам выйти из экзистенциальной (existentiel) или, более радикально, онтологически экзистенциальной (existential) структуры, которая объясняется временностью Dasein. Иначе говоря: можем ли мы извлечь себя из великой драмы, поставленной западной мыслью о времени, которой Хайдеггер придал лишь более радикальную форму?» [1, 235].

Монтень – единственный европейский мыслитель, философию которого Жюльен сопоставляет с китайской стратегией смысла, заключённой полностью внутри самого момента происходящего, в которой сами эти моменты связаны не абстрактным общим основанием, таким как время, а уникальным характером изменения самих моментов и переходом от особенности одного к особенности другого (например, природных сезонов).

Очевидно, что особая стратегия смысла в пространстве исторического кризиса, позволила нашему южному соседу избежать таких сильных экзистенциальных, мировоззренческих и социально-политических потрясений, каких не удалось избежать нам в силу основанности нашей стратегии в традиции европейской метафизики, с преобладанием её христианской составляющей.

Список использованных источников

1. Жюльен Франсуа. О времени. Элементы философии «жить». М., 2005.
2. Куренной В. «Сами вещи» Мартина Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск, 2001.
3. Паточка Я. Еретические эссе о философии истории. Минск, 2008.
4. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998.
5. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. М., 2002.
6. Heidegger M. Sein und zeit. Tübingen, 1986.

ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКИХ МЕТОДОВ

Аннотация. Поскольку философия ориентирована на познание, а основным элементом здесь является поиск истины, его следует трактовать как процесс философствования (рассуждения, размышления на философские темы), как умение философствовать. Обучение философии состоит не в усвоении десятка философских мыслей, высказываний, хотя и это важно, а в выработке умений подниматься к философским обобщениям. Такое умение приобретается в процессе чтения философских произведений. Однако его можно формировать и сознательно, усваивая философские методы мышления.

Ключевые слова. Особенности, метод, философия.

PECULIARITIES OF PHILOSOPHICAL METHODS

Summary. Because philosophy is focused on cognition, and the main item here is the search for truth, it should be interpreted as a process of philosophizing (reasoning, reflections on philosophical topics) as the ability to philosophize. Training philosophy consists not in mastering a dozen philosophical thoughts, sayings, though that is important, and the development of skills to rise to the philosophical generalizations. This skill is acquired in the process of reading philosophical works. However, it can be formed also deliberately, digesting philosophical methods of thinking.

Keywords. Peculiarities, method, philosophy.

Поскольку философия ориентирована на познание, а основным элементом здесь является поиск истины, его следует трактовать как процесс философствования (рассуждения, размышления на философские темы), как умение философствовать. Обучение философии состоит не в усвоении десятка философских мыслей, высказываний, хотя и это важно, а в выработке умений подниматься к философским обобщениям. Такое умение приобретается в процессе чтения философских произведений. Однако его можно формировать и сознательно, усваивая философские методы мышления. В качестве методологического ориентира вышеизложенного показательным может быть также обращение к некоторым интенциям холистической философии науки [4-5].

Метод (греч. Methodos – способ познания) – совокупность правил действия (например, набор и последовательность определенных операций), способ, орудие, которые способствуют решению теоретических или практических проблем. Метод основан на знании, он, в конце концов, и есть знание, трансформируемый в определенный алгоритм действий. Поскольку философия является наиболее общим знанием, то своими методами она пытается выяснить способ, которым приобретается это знание, раскрыть механизм его формирования.

Философия, как известно, оперирует самыми общими понятиями (материя, закон, прогресс, техника и т. п.), сущность которых не является предметом исследования конкретных наук. Если она использует готовые понятия науки или других сфер жизнедеятельности человека, тогда она не привносит ничего нового, и закономерно возникает вопрос целесообразности такой философии.

Диалектика – это один из методов философии, согласно которому любое явление находится в процессе изменения, развития, в основе которого – взаимодействие (борьба) противоположностей. Он самый распространенный среди философских методов. Сам термин менял свое содержание, но со времен Г. В. Ф. Гегеля за ним прочно закрепилось значение философского метода, который признает единство противоположностей, рассматривает понятие и предметы в развитии. Диалектика плодотворна при анализе таких общих понятий мышления, которые воспроизводят универсальные свойства вещей, то есть категорий. Однако этому методу присущи и некоторые недостатки. Диалектика пытается выяснить содержание общих понятий, оставаясь в сфере самих понятий (определяя понятия через его противоположность), реальная действительность зачастую не берется ею во внимание. Диалектический метод плодотворен на завершающем этапе познания, когда содержание понятий уже более-менее сформировано и нужно только показать их взаимозависимость, взаимопереход, движение [2, с. 82-83].

Феноменологический метод главной своей задачей видит формирование понятий, которыми оперирует философия. По мнению его сторонников, это происходит путем интуитивного усмотрения (схватывания) сущностей (общего) в единичном. Например, феноменолог может определять сущность

живого, созерцая конкретное живое существо; он будет менять в нем все возможное; то, что не будет подвергаться вариации (чего нельзя будет изменить или отвергнуть) и составит сущность живого. Растения, животные, бактерии, грибы могут принимать самые разнообразные внешние формы, однако всему живому присущ инстинкт самосохранения (обмен веществ со средой, целесообразное поведение, размножение), определенные фазы развития и смертность.

Суть **трансцендентального** метода заключается в том, что определение сущего дается через раскрытие субъективных условий (принципов) его формообразования. Поскольку человек (субъект) в определенной степени причастен к существованию любого сущего, является своеобразным соавтором его, этот метод также может иметь универсальное значение. Но он предполагает определенный ракурс видения – субъект выступает «создателем» сущего, часто граничит с субъективизмом [1, с. 98].

Метод **герменевтики** довольно широко распространился в последнее время. Он предусматривает проникновение в смысл некоторых феноменов на основе выяснения их места и функции в культуре, то есть в контексте культуры. Скажем, смысл понятия «живое» выясняется на основе функционирования его в определенной культуре (в Греции, например, весь космос мыслился как нечто живое, механистическое мировоззрение сводил его к механизму и т.п.). Дух культуры (целое) является основой понимания отдельного (части) [3, с. 65].

Анализ всех философских методов опровергает устаревшие представления о том, что существует только диалектика. Существование различных школ и направлений в философии объясняется именно разнообразием философских методов.

Список использованных источников

1. Введение в философию. – 2-е изд. М., 2009. – 346 с.
2. Бабушкин В. У. О природе философского знания / В. У. Бабушкин. – М., 1978. – 208 с.
3. Бибахин В. В. Язык философии / В. В. Бибахин. – М., 1993. – 404 с.
4. Масаев М. В. О некоторых интенциях холистической философии науки / М. В. Масаев // Гілея: науковий вісник: збірник наукових праць / гол. ред. В. М. Вашкевич. – К.: ПП «Видавництво «Гілея», 2014. – Вип. 91 (№ 12). – 425 с. – С. 203-206.
5. Масаев М. В. Феномен холистической философии науки в ракурсе проблем метаантропологии / М. В. Масаев // Проблемы современного педагогического образования. Сер.: Педагогика и психология. – Сб. статей: Ялта: РИО КГУ, 2014. – Вып. 45. – Ч. 1. – 416 с. – С. 206-212.

*Шимельфениг О. В.,
Солодовниченко Л. Я.*

ВОЗМОЖНО ЛИ «ОБЪЕКТИВНОЕ» ИСТОРИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ?

В работе показано, как историк, ставя задачу цельной, осмысленной регистрации прошлого, приходит к необходимости теоретического понимания системы мышления изучаемого времени. Способ мышления, в свою очередь, неизбежно опирается на определённую онтологию – философскую картину мира, но разобраться с которой можно только имея собственную осознанную позицию, ответив на вечный вопрос: «Что есть реальность, и кто я в ней?».

*Shimelfenig Oleg V.,
Solodovnichenko Lyliya Ya.*

IS IT POSSIBLE THE "OBJECTIVE" HISTORICAL RESEARCH?

It is shown how a historian setting up a problem of an integral meaningful registration of the past comes to the necessity of a theoretical understanding of the system of mentality of the time under study. A mode of thinking in its turn leans inevitably upon a certain ontology, i.e. the philosophical picture of the world. But to understand this picture one is possible only from his own clearly realized position after answering the eternal question “What is the Reality and what am I in it?”

Историю и философию связывает вечная проблема (встающая во все времена перед каждым мыслящим человеком), которую можно сформулировать как двуединый вопрос «Что есть реальность, и кто я в ней?» потому, что картина реальности неизбежно обусловлена программами восприятия и интерпретации её автора. Так же и историческая реальность воспринимается и интерпретируется по-

своему той или иной группой исследователей (иногда прямо по чьему-то заказу), а, строго говоря, конструируется каждым историком в зависимости от его самоидентификации в усвоенной им картине мира, часто мало осознаваемой, но принимаемой им за «объективную». [3], [10], [14], [19].

Как к этой фундаментальной философской, мировоззренческой двуединой проблеме неизбежно выходит историк? Обратимся для выразительной иллюстрации к трудам исследователя Ренессанса Л.М. Баткина, получившего международное признание: «О Возрождении, как и о любой другой эпохе в истории культуры, можно рассказать по-разному». Далее он развивает эту мысль, говоря о том, что «Можно расположить феномены культуры и портреты ее творцов в хронологической последовательности, показав мыслительные традиции или художественные школы в пестроте их связей и столкновений. Тогда читатель увидит, что ренессансная культура жила от своего рассвета до заката, меняя облик и окраску при меняющемся историческом освещении. Возрождение при этом выглядит как событийный ряд, как некое происшествие в мировой культуре. В таком описании непременно есть завязка, кульминация и финал, которые, казалось бы, естественно даны самой историей. Это рассказ с классической фабулой, драматизм которой неизменно впечатляет нас и наиболее непосредственно и привычно соответствует понятию "история". Необходимость такого, называемого генетическим или диахроническим, способа изучать прошлое - очевидна и непреходяща» [1, с. 21].

Однако всякое описание типа культуры наталкивается на трудности, неодолимые в рамках диахронического подхода: 1) как определить временные границы изучаемого исторического явления (того же Возрождения - "еще" или "уже"?); 2) в разных сферах культуры эти границы разные; 3) какие феномены включать в исследуемое явление, а какие нет; 4) согласно Б. О'Келли, тысячи монистических умов получают тысячи «центральных фактов», то есть, "Нет Истины о Ренессансе, есть истины" [1, с. 23]. После этой констатации Л.М. Баткин заключает, что если оставаться на этом настроении, то для историка это означало бы «признать поражение в своём главном деле - в осмысленной цельной регистрации прошлого»; при этом все трудности, по сути, сливаются в одну: прежде чем описывать историю «итальянского Возрождения», надо знать, что это такое, но чтобы понять суть явления – надо изучать его историю, то есть получаем «заколдованный круг»!

Разумеется, выдающийся учёный предлагает своё решение: «Всякие дискуссии о периодизации бессмысленны, если они не ведутся вокруг **теоретического понимания** Возрождения. Границы Возрождения там, где мы констатируем начало и конец **свойственной ему системы мышления**. Прежде чем очертить Возрождение хронологически, мы обязаны очертить его историологически. В этом методическом аспекте мы вправе употребить оборот "прежде чем" безо всякой условности. Нарочито заостряя формулировку, я бы сказал, что проблемы периодизации Возрождения не существует! Есть только **проблема интерпретации**. Договорись мы о ней, остальное приложится» [1, с. 25].

В принципе, в первом приближении, мы согласны с ним, но разве очевиден и общепонятен смысл выделенных нами ключевых терминов автора: «теоретическое понимание», «система мышления» и «интерпретация»? Здесь-то и требуется обращение к их мировоззренческому осмыслению – философской рефлексии, чтобы **согласовать, прежде всего, их понимание**. В том-то и дело, что «договориться об интерпретации» совсем нелегко [14]. Если бы так просто было договариваться об интерпретации происходящего в реальности, то не было бы враждующих групп религиозных фундаменталистов, противоборствующих научных школ, воюющих кланов и армий. То есть, основной причиной всех конфликтов и трагедий – от бытовых до мировых – **как раз** и является проблема взаимопонимания и согласования точек зрения с выходом на совместную конструктивную деятельность. Достаточно обратиться к современной политической ситуации в мире, которая балансирует на грани глобальной катастрофы. Более полувека назад трагически погибший (именно в результате политических разборок) президент США Джон Кеннеди заметил: «В наш ядерный век **неверное истолкование** намерений другой стороны может иметь более **страшные** последствия, чем **все войны** человечества».

Рискнём предложить кардинальное философское решение проблемы интерпретации, а значит, и «заколдованного круга» исторического исследования, разумеется, отдавая себе отчёт в ограниченности наших возможностей быть услышанными и понятыми (в силу действия именно тех подсознательных механизмов восприятия, которые мы, как раз, и будем вскрывать здесь). Тем не менее, мы надеемся, что не вызовет возражения (при некотором размышлении) такое исходное утверждение: всякое «теоретическое понимание», «система мышления» и «интерпретация» опираются на нечто **ещё более глубокое**, заложенное в каждого индивида генетически и той локальной средой, в которой он родился, вырос и живёт в данный момент, то есть, что-то вроде «системы мышления» по Баткину, только отнесённой не к эпохе, а к конкретному человеку. Причём, это ментальное, **невидимое**

физическим зрением, образование, которое, пользуясь терминологией современной технологической культуры, можно назвать комплексом программ по переработке всего воспринимаемого, во многом не осознаётся своим обладателем, но, по сути, определяет в целом его поведение, а, значит, и судьбу. Поскольку же будущее человечества, очевидно, зависит от действий каждого человека, то мы все оказываемся заложниками наших подсознательных установок – предпочтений и шаблонов мышления. Решение о начале ядерного апокалипсиса примет конкретный человек на основании **своей интерпретации** полученной информации, исходя из своей мало осознаваемой картины мира...

Мы полагаем, что человеческая культура, включая религиозную, конечно, изначально ориентирована на повышение степени самоконтроля каждого члена общества. И эта школа становится все более необходимой, когда люди начинают создавать орудия производства и войны, чреватые масштабным самоуничтожением. Но если актуальность задачи обучения рефлексии достаточно очевидна, то ее нетривиальность, огромная трудность – не всем сразу понятна. Тем более, что в традициях естествознания и впитавшей его образ мыслей европейской культуры – не замечать **судьбоносное** значение этой проблемы. Для демонстрации ее нетривиальности можно обратиться к примеру из жизни отнюдь не рядового человека, а талантливейшего творца, психолога и знатока отечественной культуры и языка – Н.В. Гоголя, – неотрефлексиовавшего глубоко разницу в моделях мира современной ему и Киевской Руси. «Показательно, что имея текст такого памятника, как «Слово о полку Игореве», перед глазами, цитируя из него места, ясно говорящие об особом способе понимания мира, даже внимательный читатель, вроде Гоголя, склонен был все же переосмыслить их в свете своей модели средневековья (а последняя строилась как часть его модели мира). <...> **каждому человеку свойственно воспринимать свою точку зрения не как одну из возможных, подлежащую изучению и описанию, а в качестве «естественной» и «очевидной»** (Лотман Ю. М.) [9, с. 112].

Таким образом, человечество, наконец-то, вынуждено осознать классическую труднейшую философскую проблему, доступную когда-то лишь для избранных – «Познай самого себя», уже как **главную** и решающую для своего выживания [10]. Парадоксально, но понятно с точки зрения философской истины о взаимопереходе противоположностей, что игнорирование своего внутреннего мира и параноидальное сосредоточение только на внешнем, видимом, измеряемом, на так называемой «объективной реальности» и материальной пользе, привело человечество, в конце концов, на грань самоуничтожения и вынужденного обращения к противоположному – **сознательному аспекту** Универсума. Балансирование на грани катастрофы – это плата за нежелание изучать и взаимодействовать с Целостностью мироздания, которое не сводится к вселенскому механизму, а основывается на Вселенском Разуме. Сами выдающиеся учёные-физики начали осознавать этот единственно спасительный поворот в понимании мироустройства и утверждают следующее.

Фритъоф Капра (специалист по физике высоких энергий – Вена, Париж, Стэнфорд, автор широко известной книги «Дао физики» [7]): **«Космос – живой. Он разумен или наделен разумом. Мы должны признать, что Земля – в первую очередь живая система. Это приведет к определенному общественному сознанию или социальной деятельности. ... Весь космос – это процесс содержащий структуры, которые вы осознаете. ... многие науки ведут в одном направлении. Оно должно изменить весь взгляд на науку и мотивацию ученого от контроля и доминирования над Природой до сотрудничества с ней. ... В биологии метод изучения животного был таков: привязать его, расчленив или воткнуть в него электроды. Но это не способ понять животное. Этот способ доминирования был привнесён во все науки, и он все еще используется нами. То, что мы делаем, пытаемся господствовать над Природой — самоубийство. Мы должны осознать, что мы не можем управлять природой. Это природа или живой космос куда более широкого масштаба ... В средние века ученые трудились на своем поприще во славу Божью. Это было целью, а не господством. Это означало быть просветленным, достигнуть собственного просветления. Такой подход должен быть возрожден, иначе наука не выживет. Это как раз тот подход, который присущ мистической традиции. Вы изучаете реальность, используя собственное тело и разум как инструмент. Вы не стремитесь господствовать или управлять. Я думаю, что должно произойти глубинное изменение сути дела»** [6, с. 71-73].

Образ мира, объединяющий в себе разумно-духовную и материальную составляющие, статику форм и динамику изменений – известен тысячи лет как Божественная Космическая Игра (на санскрите – Лила), которую современным языком можно назвать Сюжетно-игровой картиной мира [5], [13], [20]. На её основе мы предлагаем осмыслить ключевые термины исторического исследования «теоретическое понимание», «система мышления» и «интерпретация» и процедуру самого исследования, не обращаясь к химерическим абстракциям «объективной» и «субъективной» реальности [19].

Почему химерическим? Открываем даже не марксистский словарь, а современную Википедию, пытаюсь читать не автоматически (по шаблонам, забитым в подсознание с детства), а включив разум: **«Объективная реальность – мир, существующий независимо от субъекта и его сознания. Представление о мире, как о внешней (окружающей) реальности, не зависящей от позиции, понимания и восприятия субъекта».**

Как вы думаете, находясь в здравом уме, можно ли иметь «представление о мире, который с нами ничем не связан, так как не зависит ни от нашей позиции, ни от нашего понимания, ни от нашего восприятия», то есть нам предлагают представить нечто в принципе невоспринимаемое, но одновременно проверяемое на «объективность», адекватность - любым, обученным определённым приёмам, дураком? Вот, подходящие к случаю, высказывания Диона Хризостома: «Коль скоро немислимое было однажды усвоено, то уже становится немислимо не верить этому» и «Люди морочат не только друг друга, но и самих себя».

По-детски наивная фантастическая идея такого «объективного» восприятия реальности родилась в среде европейских «естествоиспытателей», которые **в упор не замечали самих себя**, своих неучтённых взаимодействий с миром в целом, и, прежде всего, **своего «программного» аппарата перемалывания воспринимаемого**, который, конечно же, невидим физическими органами чувств, а то, что нельзя пощупать и измерить, того для них нет! ([2], [4], [8], [16]). Мастера всех духовных традиций начинают путь пробуждения, отрезвления индивида с демонстрации его шаблонов мышления, их решающего влияния - на **интерпретацию** всего воспринимаемого, а на её основе – на организацию своего поведения, определяющего, в конечном счёте, судьбу человека и человечества [11],[15].

Отсюда (из односторонней позиции, когда из целостности мира: «я» + «не-я» - выброшена первая часть – «я», свойства которой и определяют, прежде всего, наблюдаемый и конструируемый ею образ Целого, и дальнейшее развитие событий) и появляются расхожие поверхностные «доказательства» «объективности» реальности: бросайся с восьмого этажа и расшибёшься насмерть – вот она неумолимая «объективная реальность»! Но в том-то и дело, что человек – не булыжник, который учёный Галилей бросал с Пизанской башни. – Он может не только засекают время полёта булыжника и выводить формулу ускорения свободного падения, но и задуматься о том, стоит ли ему куда-то бросаться, кто же он такой, откуда он взялся, и мог ли появиться чудесным сказочным образом из сгустка первичной космической пыли, оставаясь, по сути, им же, пока не осознает своего происхождения от Вселенского Духа. И тогда он может даже рискнуть заняться исследованием не только механики, но и устройства своей души (психики), а то и Духа, творящего все формы мироздания. Поэтому человек, подобно Творцу, может соучаствовать в создании невероятного, как бы берущегося из ниоткуда, и его нельзя свести к только механически воспроизводимым формам и сюжетам.

Кстати, разные субъекты по-разному взаимодействуют с якобы одной и той же «объективной» реальностью: недавно узнали о забавной истории (прямо к случаю) – в палате травматологической клиники на соседних койках лежали два пострадавших. Один здоровый мужик с серьёзным переломом шейки бедра, упавший с кровати во время любовного экстаза, а второй – не сильно поломанный алкаш, выпавший-таки именно с восьмого этажа!..

Эта нестандартность, «необъективность» реальной жизни (особенно для пробуждающегося индивида) кратко и ясно выражена в даосской притче о пьяном, который, упав с повозки, остался цел и невредим, и которая заключается принципиальным выводом: тогда какую же целостность придаёт человеку осознание своего единства с мирозданием! Поэтому настоящая, а не фантастическая «объективная» реальность (якобы независящая от нас), всё же взаимодействует с нами и частично подчиняется нам [11].

Таким образом, есть реальность человека, пробуждающегося от рабства у своих подсознательных шаблонов мышления; есть реальность учёного, который варит часы и смотрит на яйцо в руке, и т.д.; то есть, строго говоря, реальностей столько, сколько субъектов восприятия, но как же назвать ту общую единую реальность, в которой они все находятся, хотя каждый взаимодействует с ней по-своему (что, опять же не исключает групп индивидов с более или менее близкими способами восприятия и взаимодействия)? Термин «субъективная» не годится по той же причине – такая реальность ещё более очевидная абстрактная химера, опровергаемая простой неожиданной оплеухой соседа, который почему-то не вписался в мою «субъективную» реальность. То есть, «объективной» и «субъективной» реальностей в настоящей **целостной, единой, живой реальности** не существует. Её привычное деление на подобные части произвольно, малоосознаваемо и не рефлексивируется. В серии своих работ [19], [21] мы предложили называть всё происходящее **коммунальной реальностью (она**

же Божественная Космическая Игра), которая и состоит из своих поделщиков, многим из которых так хочется называть её «объективной», - чтобы избежать ответственности за свои мысли (якобы не влияющие на неё) и дела (вытекающие из этих мыслей), или чтобы манипулировать другими, обосновывая свои интересы «объективной» необходимостью... Хотя, разумеется, следует признать, что подобная привычная поверхностная дифференциация реальности даёт возможность как-то ориентироваться в ней, описывать её и действовать, но результаты такого безответственного, «автоматического» манипулирования миром (из модели которого мы выбросили самих себя), в конце концов, и привели к настоящей катастрофической ситуации, когда уже пора вернуться к традиционным целостным картинам мира вместе со всеми его поделщиками и, прежде всего, с самими авторами описаний, которые не хотят отвечать за свои произведения.

Таким образом, вслед за основными духовными традициями и выдающимися учёными [12], [13], [15], [18], (кстати, не только современниками, ещё Бэкон говорил, что малое знание уводит от Бога, а большое возвращает к Нему), предлагаем согласиться с наличием в мироздании Разумного Начала, Источника – вне времени и пространства, не имеющего никакой формы (известное как апофатическое понимание Бога), и поэтому порождающего их все, в том числе, и каждого из нас. Из простой же материи, полностью лишённой творческого разумного начала, не мог бы появиться столь изумительно сложно и согласованно организованный Космос, и «венец творения» - мыслящий человек. Как заметил по этому поводу известный отечественный философ и знаток античности А.Ф. Лосев: «При сложении даже бесконечного количества пустых карманов в течение бесконечного количества лет, - в них не появится монетка». Но в это чудо, похлеще Христовых деяний (которые вполне объяснимы его обращением к Высшей силе), фанатично верят атеисты-материалисты. Но так и должно быть, ибо Вселенский разум разыгрывает партии Космической Игры с Самим Собой, но, разумеется, через свои же проявления-воплощения – индивидов, которые воображают себя независимыми самостоятельными сущностями, и поклоняются миру форм, «забыв» о своей единственности бесформенному Творцу, но именно эта «амнезия» и служит движущей пружиной их борьбы и всевозможных взаимодействий, порождающих Коммунальную Реальность – Божественную Космическую Игру. Начало очередного Сюжета Миропроявления можно ассоциировать с «утром» - пробуждением Браммы, или «Большим взрывом» на языке односторонне материалистической науки. В образе же Божественной Космической Игры духовно-сознательная составляющая «зашнуровывается» взаимопереходами с физической составляющей - через каждого индивида, порождая тем самым развитие событий в мире; то есть, каждый из нас, на основе воспринимаемых им сюжетов действительности через свой «программный комплекс» формирует сценарий поведения, который пытается реализовать, и равнодействующая таких попыток всех соучастников Космической игры формирует Сюжет миропроявления.

Стало быть, люди существенно различаются между собой не столько физически и физиологически, сколько психически, ментально – в диапазоне от - в основном запрограммированных, почти «биороботов» - до осознанных сотворцов, как самих себя, так и окружающей среды. Ярким примером своеобразия и очевидного приоритета – психического, сознательного над физическим - является известный британский учёный-космолог, практически полный инвалид, Стивен Хоукинг; не говоря уже о необычайных результатах управления материальными и ментальными формами - йогов, шаманов и других «нестандартных» индивидов. Например, 5 февраля 2015 года гость программы «Наблюдатель» на телеканале «Культура» демонстрировал такие возможности психического воздействия на материальные предметы и сознание собеседников, которые не мог объяснить никакими «объективными» законами присутствующий психофизиолог профессор МГУ.

Таким образом, для биоробота мир – «объективен», подобен ему, то есть, воспринимается как воспроизводящаяся по определённым законам-программам машина. Но эта картина «объективной» машинной реальности становится всё более проблематичной, когда «биоробот» начинает замечать свою долю участия в формировании происходящего, причём не только в повторяющихся квазициклических сюжетах, обеспечивающих относительное сохранение форм мироздания, но и в оригинальных, инновационных. Тогда он начинает понимать, что мир не сводится к воспроизводству имеющихся форм, закономерностей природы и общественных договорённостей, хотя они **просто необходимы** для поддержания на некоторое время существования Вселенской Сцены, но не следует смешивать и отождествлять **необходимое повторяющееся с главным, сущностным – творческим духовным Началом мироздания** – это, всё же, **разные** полюса, хотя и Единого Целого (по сути Двуетьединого), за счёт этой «разности потенциалов», проявляющейся полярно в разных индивидах (существах, силах) мироздания, и раскручивается очередная партия Космической Игры, в том числе, история человечества.

Тогда становится ясно, что осознанно меняя структуру и систему программ интерпретации (более высокого уровня, чем физиологических), можно получать различные картины мира, например, античного, христианского, ренессансного и т.д., что фактически и делают итальянские гуманисты, легко меняясь позициями в своих диалогах-спорах. Выразительным примером манипуляции огромными массами людей через интерпретацию «фактов» (в том числе и с помощью их выбора – предвзятого «вырезания» из целостного, взаимосвязанного потока событий, то есть, преднамеренного создания «объекта», «явления», а затем перекомпоновки – монтажа из этих фрагментов нужных автору или заказчику сюжетов) являются современные средства массовой коммуникации, что взято ими из технологии создания кинофильмов. Кстати, совершенно также, только не контролируя себя, поступает и учёный, и любой человек, ибо каждым из них управляет их подсознательный «программный комплекс», структурируя все восприятия под свои фундаментальные и сегодняшние предпочтения, интересы и цели. Но если создатели фильма, ангажированные журналисты и редакторы СМИ сознательно манипулируют своей аудиторией, то учёный простофиля, бескорыстный общественный деятель и рядовой гражданин искренне верят в своё якобы «объективное» восприятие и «независимую» позицию, находясь при этом во власти своей малоосознаваемой онтологии и тех, кто изучил её. Как ярко, кратко и безжалостно описал эту типовую ситуацию почти тысячу лет тому назад великий поэт, учёный и суфий Омар Хайям:

Кто мы? – Куклы на нитках, а кукольщик наш – небосвод.

Он в большом балагане своем представленье ведет.

Он сейчас на ковре бытия нас попрыгать заставит,

А потом в свой сундук одного за другим уберет.

Поэтому на предельно (и даже запредельно) высоком уровне понимания происходящего мы приходим к сюжетно-игровой картине мира, то есть, начинаем относиться к миру не только как к воспроизводящемуся механизму, а как к ежемгновенно становящемуся Вселенскому Действию, в развитии которого мы можем принимать всё более осознанное участие, соответствующее нашим способностям и возможностям, то есть, с определённой долей ответственности, по крайней мере, за свою судьбу и своего ближайшего окружения. Очевидно, что сюжетно-игровой подход не отменяет науку и религию, а включает их в интегральную картину мира, в которой человек может управлять своими интерпретационными программами, не становясь их рабом, не отождествляясь с ними, а с самим, творящим всё. Началом, но, разумеется, беря тогда персональную ответственность за свои деяния, то есть, не предъявляя никому претензий за всё, что с ним произойдёт. Так и относятся к жизни в целом все святые и мудрецы. В различных духовных традициях такой человек назывался дважды рожденным, пробуждённым, освобождённым, совершенным и т.п. Ведущие деятели Возрождения, по сути, и приближались к такому типу «совершенного» человека, как они это называли и сами.

Вернёмся к философии истории. Мечта об «объективной» картине какого-то явления (как в гуманитарных, так и в естественных науках), действительно, упирается в возможность согласованной его интерпретации всеми учёными. Но откуда берётся интерпретация того или иного «факта»? Возьмём пример у самого же Л.М. Баткина: «каково ренессансное отношение к христианству? Ответ обычно зависит от того, какие факты более симпатичны исследователю и какой стороне дела он склонен придать решающее значение»[1, с. 194]; или в той же работе говорится об исследователе Л. Ольшки, который в гуманизме Ренессанса видит лишь «экзотическую предысторию науки»; и, наконец, автор приходит к принципиальному заключению, что «**Способ ренессансного мышления** неотделим от **онтологии**: от представлений о движении исторического времени, о космосе, о Боге, месте человека в мире»[1, с. 189].

Надеемся, что уже понятно (вспомним мысль Лотмана о модели мира Гоголя, неререфлексируемой им), что «**способ мышления**» человека любой эпохи неотделим от его, во многом неосознаваемой, «**онтологии**»; поэтому мечта об «объективной» картине того или иного явления основана на глубоко укоренённом в подсознании шаблоне отождествления коммунальной (но по разному воспринимаемой и творимой своими подельниками) действительности с этой поверхностной, химерической абстракцией, когда закон всемирного тяготения или правила дорожного движения объявляются главным содержанием, смыслом Вселенской Драмы, а не воспринимаются как подсобные механизмы Вселенской Сцены.

Тем не менее, не всё так безнадежно индивидуально и релятивно в Сюжетно-игровом подходе, как может показаться на первый взгляд. На его основе можно построить типологию исследователей (см., например, наши работы [21]), включая эксклюзивную позицию пробуждённого - со-сценариста и со-режиссёра Космической Игры, по существу совпадающей с картиной мира ренессансного интеллигента, которая возникает в трудах Л.М. Баткина. И в заключение предложим стратегию

исследования, основанную на последовательно «зашнуровываемся» конструировании – **осознанной позиции учёного** и через её **видимую** призму - **картины изучаемого им явления**, - что и решит проблему согласованного прояснения понятий «теоретическое понимание», «система мышления» и «интерпретация» на основе сюжетно-игрового подхода. Мы согласны с основными выводами Л.М. Баткина именно потому, что объект его исследования – эпоха Возрождения – вывела его на эксклюзивную диалогическую сценаристски-режиссёрскую метапозицию, с которой наблюдаются все остальные частно-ролевые взгляды на историю происходящих событий.

Действительно, одна из существенных черт нашего сюжетно-игрового подхода – это его сквозная диалогичность, поскольку информационные потоки пронизывают Коммунальную Вселенную, связывая её в единое целое. И Л.М. Баткин в результате многолетних кропотливых исследований приходит к выводу, что та же черта является определяющей для эпохи Возрождения: «Уяснению того, что в Ренессансе наиболее "ренессансно", типологически значимо, обеспечивает ему неповторимое место в истории, возможно, способствовало бы понятие **диалогического равновесия** как **системосозидающего принципа этой культуры**, отличающего ее от других форм перехода к новому времени и тем более от тех культур Высокого средневековья, которые не в состоянии были стать и не стали переходными» [1, с. 26].

Нам осталось сформулировать - с позиции сюжетно-игрового подхода - свои предложения для историка, да, в принципе, и для любого исследователя. Описание какого-либо явления должно строиться, как некая **двуединая процессуальная, сюжетная целостность**, как спирально разворачивающаяся последовательность сюжетных фракталов, в которую **явно включены два взаимосвязанных предмета исследования: сам исследователь и рассматриваемое явление**, ибо, во многом неосознаваемые, установки учёного неизбежно участвуют в выделении им из Мирового Целого (Сюжета Миропроявления) объекта исследования, гипотез о его содержании и методов изучения. Традиционно же нерелексированный результат такой деятельности объявляется «объективным». Например, если говорить о Ренессансе, то, как справедливо не раз замечает Л.М. Баткин, **установки исследователя** определяют **главное** в том, что он увидит, начиная от периодизации и кончая содержанием. Так, цитируемый им Л. Ольшке выносит «приговор» Возрождению: «Нельзя было заменить жизнь театральным представлением». Понятно, что с подобной материалистической позиции, где эпоха титанов культуры, оценивалась лишь как «экзотическая предыстория науки», нельзя увидеть их духовный подвиг, когда они всю жизнь в целом воспринимали как Вселенский Спектакль, который нужно было сыграть с начала и до конца с полной ответственностью и отдачей. Или, скажем, в нашем Саратовском университете профессор С.М. Стам (более сорока лет заведовавший кафедрой медиевистики) много лет жизни посвятил изучению эпохи Ренессанса и написал серию глубоких интересных работ, в том числе, двухтомник «Жорифеи Возрождения» (Издательство СГУ, 1991, 1993 годы). Однако и на эти труды оказала заметное влияние материалистическая идеология. Ну, а поскольку вне какой-то позиции – из ниоткуда - ничего увидеть и исследовать невозможно, то мы и предлагаем в процессе научного исследования **сознательно, рефлексивно и явно конструировать в «зашнуровываемся» процессе, - как свою позицию, так и сопряжённо с ней, через неё - описание изучаемого явления**, без наивных претензий на единственно правильную, «объективную» точку зрения.

Таким образом, следует заключить, что автоматически «объективного» исторического исследования быть не может, ибо современный историк обязан одновременно с профессиональными изысканиями пытаться отвечать на традиционный двуединый философский вопрос «Что есть реальность и кто я в ней?», то есть, заниматься также и саморефлексией, осознавать и вербализовывать свой образ мира, свою идентификацию в нём, без чего результаты его труда не имеют осмысленного основания, убедительной и ясной аргументации.

Список использованных источников

1. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение. Проблемы и люди. РГГУ. М., 1995.
2. Гачев Г. Д. Книга удивлений, или естествознание глазами гуманитария, или образы в науке. - М., 1991.
3. Гачев Г. Д. Национальный космо – психо – логос. – ВФ, 1994. - №2. - С.59 – 78.
4. Гёте. Избранные философские произведения. М. 1964.
5. Гроф С. Космическая игра. - М., 2000.
6. Интервью с лауреатами Нобелевской премии, взятые во время Всемирного Конгресса «Синтез науки и религии». - Бомбей, 1986. (русский перевод 1993).
7. Капра Ф. Дао физики. - К.: София, 2002.
8. Лосев А. Ф. Из ранних произведений. - М.: Правда, 1990. - 655 с.

9. Лотман Ю.М. Литературоведение должно быть наукой// Статьи по типологии культуры: Материалы к курсу теории литературы. Вып. 1. Тарту, 1970.
10. Мотрошилова Н. В. Понятие и концепция жизненного мира в поздней философии Эдмунда Гуссерля./ Вопросы философии: 2007а, №7; 2007б, №9 (окончание).
11. Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. - СПб., 1994.
12. Ортега-и-ГассетХ. Что такое философия? - М : Наука, 1991.
13. Радхакришнан С. Индийская философия (в двух томах). - М., 1956-1957.
14. Руднев В. Морфология реальности. - М., 1996.
15. Суфизм – глобальная картина мира. Философские и практические аспекты: Руководители проекта, составители и редакторы: Солодовниченко Л. Я., Шимельфениг О. В. – Саратов: ООО Изд. «Научная книга», 2013. – 357 с.
16. Уилбер К. Интегральная психология. - М., 2004.
17. Уилбер К. «Интегральные идеи – в практическую жизнь». Интервью.-Вопр.филос.. 2005, №11.
18. Хазрат Инайят Хан. Учение суфиев. - М., 1998.
19. Что есть реальность? Беседы о реальности: саратовская интеллигенция в «INTELLECT GAME SESSION»/ руководители проекта, сост. и ред. О. В.Шимельфениг, Л. Я.Солодовниченко. Саратов, 2009. - 680 с.
20. Шимельфениг О.В. Живая Вселенная. Сюжетно-игровая картина мира. XXI век: «САМОЗАВЕТ» или «САМОАПОКАЛИПСИС». – Саратов, 2005. – 688 с. (Эта книга и ряд других наших публикаций имеются на сайте shimsol.ru).
21. Шимельфениг О.В., Солодовниченко Л.Я. «Самозавет» или «Самоапокалипсис» как следствие выбора в альтернативе: «духовное – материальное» // Интеллигенция и мир. 2007. № 4. С.82-101; Роль мировоззренческих парадигм интеллигенции в ситуации глобального кризиса// Интеллигенция и мир. 2012. № 2. С.62-78; Различные принципы типологизации верующих// Вестник Самарского института бизнеса и управления. Вып. 7, ч.3. Самара. 2012. С. 129-134.

Широкалова Г. С.

ВЕЛИКАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ В ПАМЯТИ ВНУКОВ

***Аннотация.** В статье анализируются данные социологического исследования отношения молодежи к Великой Отечественной войне, проведенного в 2015 г. в Нижнем Новгороде. Автор приходит к выводу, что в результате масштабной подготовки к 70-летнему юбилею Победы, была актуализирована историческая память, но открытым остается вопрос как долго удастся поддерживать историческую идентичность в условиях усиления социально-экономического кризиса.*

Важность патриотизма как духовной ценности осознается, но реальное поведение не позволяет говорить об её актуальности для значительной части молодежи. Невозможно сформировать патриотизм, опираясь только на прошлое.

Распространено мнение, что советский учитель выиграл Войну. Но это часть правды. Главное - школа стала социальным лифтом, доступным каждому и обязательным для каждого. Только тогда стало возможным формирование патриотизма повседневности, который проявлялся в осуществлении, на первый взгляд, личной мечты стать летчиком, стахановцем, инженером, писателем... Возможность её реализовать впервые дала Родина, поэтому труд становился ежедневным служением школе, заводу, городу, малой родине, а через них – Стране. В мирное время парадигма «малых дел» для других - та основа, на которой воспитывается чувство долга, способное трансформироваться в Долг перед Отечеством в критической ситуации, поскольку содержит стержни благодарности и ответственности.

На какое-то время могут объединить идеи создания сильной, современной армии, возвращение Крыма, Олимпиада. Однако российская действительность, в основе которой лежит все увеличивающееся социальное неравенство, разрушает объективные основы патриотизма, делая непредсказуемым будущее. Нужны не столько исторически близкие знаковые события, сколько - главное – открытие социальных лифтов и актуализация тех факторов, которые дают уверенность в будущем.

***Ключевые слова:** Великая Отечественная война, молодежь, патриотизм, память, победа.*

THE GREAT PATRIOTIC WAR IN MEMORY OF GRANDCHILDREN

Abstract. *The article presents the data of sociological research of the youth's attitudes to the Great Patriotic War, which was conducted in Nizhniy Novgorod in 2015. The author comes to the conclusion that as a result of wide-ranging preparation to 70th anniversary of the Victory, the historical memory was actualized. However, the question remains how long it will be possible to maintain the historical identity in the face of increasing social and economic crisis.*

The importance of patriotism as the spiritual value is realized by the young people, but the actual behavior does not allow talking about its relevance for a large part of the youth. It is impossible to generate patriotism relying only on the past.

It is widely believed that the soviet teacher had won the War. But that is a part of the truth. The main thing is that the school had become a social lift, which was accessible and required for everyone. Only at that time the formation of the "patriotism of everyday life" was possible, which was manifested in the implementation of personal – at first sight – dream of becoming a pilot, a Stakhanovite, engineer, writer... But the opportunity to realize it was for the first time given by the Motherland, that's why the labor was becoming a daily service to school, factory, city, native land, and through them – the Country. In peacetime, the paradigm of "small actions" for others is the basis which fosters a sense of duty that can be transformed into the debt to the Fatherland in a critical situation, as it contains the rods of gratitude and responsibility.

*For some time, the ideas of creation of strong, modern army, the return of the Crimea, and the Olympics can integrate people. However, the Russian reality based on the increasing social inequality destroys the objective foundations of patriotism, making future unpredictable. Historically close events are needed and the **main thing** is – the opening of social lifts and actualization of factors that give confidence in the future.*

Keywords: *World War II, young people, patriotism, memory, victory.*

«Затухание» исторической памяти объективный процесс. Её активизация возможна как со знаком «плюс», так и «минус» в зависимости от политических и иных интересов субъектов, которыми могут выступать как отдельные личности, так и социальные группы.

Актуализация памяти о Великой Отечественной войне в 2015 г. была вызвана необходимостью консолидации общества, расколотого по многим важным, а потому болезненным для общества критериям: социально-экономическому расслоению, снижению уровня жизни подавляющего большинства населения, конфессиональной и национальной принадлежности, отношению к событиям, связанным с Украиной, санкциям Запада и контрсанкциями России... В этих условиях обращение к сравнительно недавнему прошлому – Великой Отечественной войне, которая значима как героическое событие для большинства, было подано в патриотическом ключе в отличие от конца 1980-х – начала 90-х гг. XX века.

В тоже время напомним, что 13.07. 2015 г. был принят Федеральный закон N 237-ФЗ "О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации". Согласно ему, лица, имеющие или имевшие судимость, подвергающиеся или подвергавшиеся уголовному преследованию за преступления против мира и безопасности человечества, не допускаются к деятельности с участием несовершеннолетних. В частности, такая деятельность запрещается для лиц, совершивших действия, направленные на оправдание нацизма. Указанные лица не могут быть усыновителями, опекунами и попечителями. Необходимость таких ограничений является показателем, что оценка событий второй мировой войны остается полем непрекращающейся политической борьбы а следовательно, требует повседневной работы на идеологическом фронте.

В связи с этим вспоминается статья профессора Ю. Качановского «Сабля и дух» за 1995 г. Не только у него в то время была надежда на то, что возможна «единая патриотическая платформа, идеалы, которые поддержало бы подавляющее большинство народа. ... В Кремле должно утвердиться правительство, и оно, придя к власти, должно предложить закончить третью мировую войну миром на почетных условиях» [4, с. 3].

Но другие цели были у тех, кто в Кремле и около него. Даже тень патриотизма пугала «демократов» В популярных «Аргументах и фактах» в 1997 г. ректор РГГУ Ю. Афанасьев отмечал: «Мифы продолжают жить, и на старой основе оживает государственный патриотизм, который всячески поддерживался всей русской и советской историей. Державность, которая была при Петре, все её атрибуты возрождаются... За ней – постоянная агрессивность и экспансионизм...» [1, с. 14]

Мифы, которые надо развеять, - это советские официальные трактовки образов Александра Невского, Дмитрия Донского, Куликовской битвы...

Лишь через четверть века официальные ориентиры были сменены на патриотизм, поскольку вопрос о ценностно-ориентационном единстве нации в российских рыночных реалиях поставил под вопрос будущее России как суверенного государства. Но «след» от учебников Сороса, кинофильмов, ток-шоу, переименования улиц, сноса памятников, перезахоронения в России праха «белых» генералов, поддерживавших Гитлера во время Великой Отечественной, в Россию и т.п. остался [5]. Он проявляется и в отношении к прошлому, и недоверии к разным источникам, безразличием к историческим событиям. Этому способствовал и переход на Болонскую систему, новые стандарты образования, сократившие уроки по истории и литературе, заменивших список обязательных произведений и сменивших мировоззренческие акценты. В результате обостряются вопросы о роли исторической памяти, о том, какие (и в каком объеме) знания об исторических событиях должны быть в актуальном социальном багаже россиян, как противостоять историческому забвению, возможна ли консолидация общества без общей истории?

Вопрос о том, какие знания, ценности прошлого должны передаваться новому поколению, не нов, и решается, прежде всего, через трансляцию институтами образования и культуры. Их зависимость от правящей элиты определяет объем, формы передачи информации и её идеологические оценки.

Масштабная подготовка к 70-летию Победы в Великой Отечественной войне актуализировала работу по воспитанию патриотизма: фильмы, выставки, встречи с ветеранами, публикации в СМИ и т.п. Каждая из форм работы активизировала свой пласт исторической памяти, но насколько эта информация актуальна для современной молодежи и какова степень доверия к разным источникам? Для ответа на эти вопросы нами в рамках Всероссийского проекта, организованного РОС, проведено исследование молодежи Нижнего Новгорода [3].

Выберем лишь те показатели, которые характеризуют глубину исторической памяти (табл. 1). Очевидно несовпадение между источниками знаний и степенью доверия им. Ветераны, родственники уходят из жизни, а советские фильмы с экранов. Мала роль вузов, хотя курс отечественной истории есть везде. Мемуарам доверяют, но потребности в чтении их нет. Научные исследования так же не для многих.

Таблица 1

Источники получения информации о Великой Отечественной войне и степень доверия им у нижегородцев. (Здесь и далее % от опрошенных).

Отмечали 5 самых главных	источники	доверяют
Школьные учебники	71,7	43,9
Учителя	67,9	43,9
Советские художественные фильмы	61,6	38,2
Рассказы родных	55,3	56,1
Советские документальные фильмы	44,3	50,0
Современные художественные фильмы	34,9	10,9
Встречи с ветеранами	33,4	59,4
Художественная литература	32,2	21,0
Современные документальные фильмы	29,0	23,4
Преподаватели вуза	17,5	18,3
Форумам в Интернете	11,9	5,6
Научные исследования	10,1	32,5
Ток-шоу по ТВ	5,4	3,7
Мемуары полководцев	4,6	15,7

Историческая память, по мнению нижегородцев, важнейший показатель патриотизма. Но насколько она «семейна»? Знают, что их родственники погибли на фронте 37,4%. Заявили, что погибших нет - 30,8%. Ничего не знают об этом – 28,5%. Поколение воевавших уходит из жизни: среди родных есть участники войны у 12,9%. У 27,7% живы члены семьи, трудившиеся в тылу во время войны, но ничего не знают об этом - 21,8%.

Причем, рассказывают о войне уже не её участники, а те, кто жил в тылу. Весной 2015 г. я попросила студентов записать воспоминания тех, кто жил во время Великой Отечественной войны.

Выполнили задание почти все студенты, но очень немногие сумели сделать это эмоционально правдиво. Вот рассказ студентки Н. Ж. (весна 2015 г.): «Я хочу написать о своей прабабушке. Она пережила ВОВ, и на тот момент ей было 17 лет. Свой рассказ она начала с того момента как провожала отца на войну. Возвращаясь обратно, она попала в сильную метель, лошадь сбилась с пути, ей пришлось ночевать в телеге. На утро метель утихла, лошадь вывезла ее к дому, но бабушка была без сознания. Были сильно обморожены ноги. Приходила в себя несколько дней, но ей пришлось быстро встать на ноги, так как все мужчины ее семьи были на войне – старший брат Дмитрий, младший брат Алексей, отец.

Они работали втроем: мать, прабабушка и младшая сестра Ариша (Ирина). Работали в колхозе за палочки (трудодни). Рабочий день продолжался около 16 часов. Работали в поле. Почти все, что выращивали, отправляли на фронт. В конце осени на заработанные трудодни они получали пшеницу и рожь. Продукты приходилось экономить, они пекли хлеб, добавляя картошку, лебеду и картофельные очистки.

Когда война закончилась, вернулся только отец. Он рассказал, что встретился всего один раз со своим сыном. Вскоре пришла похоронка, что Дмитрий был убит. Младший брат Алексей после войны окончил военное училище и переехал в Брест.

Моя прабабушка Мария Афанасьевна живет и по сей день, в этом году ей исполняется 90 лет, но в ее памяти остались те ужасные воспоминания о войне».

Приведем еще один рассказ П.Т.: «Я взяла интервью у почетного гражданина Нижегородской области Эльберт Генриха Когосовича, который проживает в поселке Линда.

- Сколько Вам было лет, когда началась ВОВ? Где и с кем Вы жили?

- Г.К.: Когда началась ВОВ мне было 19 лет, и я только что поступил в институт в г. Ровно (Украина).

- Как Вы узнали о войне?

- Г.К.: О войне мы узнали 23 июня в 6 часов утра.

- Какой Вам запомнилась война? Остались ли в живых родственники?

- Г.К.: Война не щадила ни кого. Фашисты убили моих родителей. На память осталась лишь одна фотография. Это было страшно остаться в 19 лет без родителей. Помню, когда смотрел в небо боялся, что на наш город полетят снова бомбы, не впечатляла эта синева неба и розовые облака. Мне хотелось взлететь и смотреть, что творится в мире. Но больше всего мне хотелось, чтобы скорее закончилась война.

- Вы пошли на фронт? Как Вам удалось выжить? Что Вами двигало?

- Г.К.: Да. Я хотел пойти на фронт, но меня лишь взяли в посыльные и отправили в Сталинград. Но служба моя не продлилась и года, летом 1942г. меня ранило, и я был отправлен в г. Энгельс на лечение. После лечения, я понял, что хочу заниматься сельским хозяйством. Хочу создать свою собственную породу гусей.

- Как Вам жилось во время войны?

- Г.К.: Мы голодали, хлеба не хватало. Люди умирали с голода. Искали пропитание везде, ели все, что находили. Наверное, мне повезло, что я уехал из Сталинграда, не знаю, как сложилась бы моя судьба тогда ... Мне не хватало родителей.

- Но настало мирное время, как Вы решили построить свою жизнь?

- Г.К.: Я поступил в Горьковский с/х институт на зоотехника, стал директором «Птицепрома», потом переехал в Линду и возглавил Линдовскую птицефабрику.

- Вы вспоминаете войну?

- Г.К.: Иногда... Помню во время массовых полетов фашистской авиации в Сталинграде, я уступил свое место у входа в бомбоубежище другому солдату. Снаряд упал рядом, солдат погиб, а меня контузило.

Во время беседы с Генрихом Когосовичем я заметила, что говоря о войне, он сильно волнуется, иногда у него даже выступали на глазах слезы. Генрих Когосович – это изумительный человек. Он прошел все: и войну, и распад СССР, но он не пал духом. Он осуществил свою мечту, вывел свою собственную породу гусей. Благодаря ему п. Линда начал развиваться, получил более 3000 рабочих мест.

Ему сейчас 92 года, он плохо видит, и не может долго гулять, но у него по-прежнему сохранился ясный ум. В квартире у него целый офис, в котором он диктует помощнице свои книги. Эльберт Г.К. также знаменит своими разработками по вопросам питания и психотерапии».

Некоторые студенты рассказали, что подобные задания они выполняли в школе, и беседы оставили большой след в их памяти. Но такая форма работы не часто используется в учебных заведениях.

Но вернемся к результатам социологических исследований, сравнив наши данные с теми, что

получены учеными Ростова-на-Дону: 50,7% студентов считают, что наиболее часто примеры искажений, фальсификации фактов, событий ВОВ встречаются в передачах и сериалах ТВ, 35,5% – в кинематографе. Нельзя не согласиться с коллегами и в том, что трансляция эмоционально-чувственного компонента культурной памяти (без которого невозможно воспитание чувства патриотизма, чувства принадлежности к российскому обществу и государству) «уходит» из сферы семьи: из 14 вариантов ответа о наиболее важных источниках информации о Великой Отечественной войне только 32,6% опрошенных указали на рассказы родителей и знакомство с семейными архивами (5-е место), причем после художественных (34,4%) и документальных (55,8%) фильмов [6, с. 164].

Отношение к ВОВ большинства скорее оптимистично, поскольку наличие примера не означает следования ему (табл. 2). Более трезво оценивают будущую связь поколений его оппоненты. Вопрос о необходимости новых «скреп» между прошлым и будущим, возможно, и осознается властью, но идеология антисоветизма разрушает оставшиеся. Наиболее близкие примеры - маскировка Мавзолея 9 мая 2015 г., отказ не только от признания заслуг верховного Главнокомандующего, но и упоминания его имени.

Таблица 2

Респонденты об отношении к Великой Отечественной войне, %

2015 год	НН	РФ
Подвиг старших поколений, их самоотверженность и любовь к Родине будут и в будущем примером для новых поколений.	61,0	62
С годами память о войне все более стирается в сознании новых поколений, ее заслоняют иные события и проблемы	16,3	19
Память о минувшей войне сохраняется в сознании моих сверстников	9,0	11
Героизм и самопожертвования во время Великой Отечественной войны становятся чуждыми значительной части молодежи.	7,1	9

Переписывание истории имеет свои плоды: На открытые вопросы: «Кто был главнокомандующим в годы ВОВ?» половина нижегородцев назвала И.В. Сталина; 23% - Г.К. Жукова. Среди полководцев ВОВ наиболее известны Г.К. Жуков - 69%, К.К. Рокоссовский – 20%, И.В. Конев - 6%, А.М. Василевский – 4%, Р.Я. Малиновский - 4%. По общероссийской выборке, соответственно. 85%, 34%, 17%, 11%, 6%.

Среди героев ВОВ на первое место вышли А. Матросов – 3% (7%) и З. Космодемьянская – 2% (9%). Из сражений ВОВ чаще упоминаются: оборона Ленинграда – 32% (51%), Курская битва – 29% (52%), битва под Москвой -16% (33%), Сталинградская битва – 13% (64%), штурм Берлина – 12% (20%), оборона Брестской крепости – 9% (15%).

О Великой Отечественной написаны прекрасные песни, но и они уходят из памяти: ни одной не назвали 4%. Смогли вспомнить «без подсказки» «Катюшу» - 35% (63%), «День Победы» - 26% (52%), «Вставай, страна огромная...» – 12% (21%), «Три танкиста» – 7% (10%), «Темная ночь» – 6% (11%), «Смуглянка» - 4% (15%), «Синий платочек» – 4% (11%), «Журавли» – 4% (10%). Важный источник информации – художественные фильмы. Назовем самые запомнившиеся: «Сталинград» – 19% (23%), «В бой идут одни старики» -17% (27%), «А зори здесь тихие» – 17% (32%), «Брестская крепость» – 6% (12%), «Судьба человека» – 6% (8%), «Офицеры» – 6% (6%). Не назвали ни одного фильма – 4% [2, с. 199 - 201].

Всего нижегородцами названо 180 фильмов. Во всероссийском исследовании лучшие результаты, как правило, показали те регионы, в которых или рядом с которыми шли военные действия.

И вновь сравним наши данные с исследованием ростовских ученых, отметив, в данном случае, насколько форма вопроса изменяет результаты исследования. Если в нашей анкете студенты должны были сами написать ответы, то у коллег предлагался список из 13 наиболее известных фильмов советского кинематографа (2-я половина XX в.), которые неоднократно транслировались по ТВ, существуют в оцифрованном виде и в Рунете. Только 7% респондентов не видели ни одного фильма из этого списка. «Пальма первенства здесь принадлежит таким кинофильмам, как «А зори здесь тихие» – его видели 76,5% студентов (при этом 22,5% посчитали его лучшим из виденных фильмов советского кинематографа, 16,2% – самым правдивым) и «В бой идут одни старики» – его видели 82,2% (наилучшим его признали 28,7%, самым правдивым – 15,2% респондентов). Примечательно, что кинофильм «Баллада о солдате», с успехом прошедший по всему миру и получивший 101 зарубежную премию, отмечен лишь 2,6% видевших его студентов» [6, с. 165]. Следовательно, информационное

поле о войне современной молодежи и старшего поколения «пересекается» значительно чаще, но актуализация его достаточно слаба и требует напоминания.

Но вернемся к данным опроса нижегородцев. Многие отождествляют Великую Отечественную войну и Вторую мировую. День окончания Второй мировой войны для трети респондентов - 9 мая, для каждого пятого - 2 сентября (открытый вопрос).

Из опрошенных нижегородцев считают свои знания о ВОВ достаточными - 8,8%, «Не совсем, надо бы больше» - 51,4%; «Не совсем, но мне хватает» - 23,4%, «Нет» - 14,7%. На первый взгляд, тот факт, что две трети не удовлетворены объемом знаний, достаточно оптимистичен, но каналы их получения либо зависят от государственной политики, либо не вызывают интереса. Следовательно, в ближайшем будущем изменится не только отношение к Великой Отечественной войне, но и картина мира в целом.

В заключение статьи отметим, что отсутствие знаний не означает отсутствия представлений о той или иной эпохе. Для их выявления нужны уже не количественные, а качественные методы исследования. В логике такого подхода преследуется цель репрезентативности и не требуется больших выборок. Интерес направлен на исследование типологических характеристик. Складывающихся вокруг значимого события, а также паттернов интерпретации. При этом нет освобождения от методологической рефлексии по поводу трактовок и инструментария. В нашем случае это максимальное сохранение субъективного восприятия. Для сохранения же идентичности народа с его историей, большую роль играет не историческая память, а патриотизм повседневности, в основе которого диалектика патернализма государства в ответ на социальную активность социального субъекта. Сокращение общественных фондов потребления, которые обеспечивали патернализм в советское время, стало одним из сильнейших факторов нарастания в обществе отчуждения от государства, трудового коллектива, семьи. Подтвердим этот вывод ответами респондентов.

В социологии глубина потребностей измеряется через сочетание показателей: временные траты на удовлетворение потребности, материальные затраты, место в системе ценностных ориентаций и прожективное поведение. В большей или меньшей степени они могут быть использованы и при измерении чувства патриотизма как одной из форм исторической памяти (табл. 3).

Таблица 3

Мнение респондентов о признаках патриотизма, %
(Количество ответов не ограничивалось, %)

2015 год	НН	РФ
Уважать и знать историю России	73,0	77
Испытывать гордость за свою страну	71,3	73
Уважительно относиться к участникам ВОВ, людям пожилого возраста,	67,0	65
Быть готовым к самопожертвованию ради интересов страны	38,2	38
Испытывать чувство ответственности за происходящее в стране	36,8	42
Не уклоняться от службы в армии	32,2	31
Честно и добросовестно трудиться	20,5	23
Принимать участие в общественной и политической жизни страны	18,2	27
Покупать в основном отечественные товары	6,3	6
Обладать чувством хозяина в своей организации, стране	4,6	6

На первое место вышли показатели, которые требуют минимум временных и материальных затрат. В качестве индикатора отчужденности от страны можно рассматривать отсутствие ответственности за происходящее в ней. Это другими словами выраженное убеждение, которое часто слышишь в беседах: «Я ничего не смогу сделать, за меня все решили». Человек уже не «проходит как хозяин необъятной Родины своей». Не велика и доля выделивших «патриотизм повседневности» - участие в общественной жизни страны, честный, добросовестный труд. Патриотизм исторический не равнозначен как фактор «действия» патриотизму повседневности: его сила со временем угасает, оставаясь тешащим самолюбие воспоминанием. И снова, цитата из работы студентки: А.К: «... любовь к Родине, патриотизм во все времена в Российском государстве были чертой национального характера. Но в силу последних времен все более заметной стала утрата нашим обществом традиционного российского патриотического сознания. Психологическое и духовное состояние россиян сегодня – это постоянная тревога о перспективах собственной жизни и жизни своих близких. Острейшие проблемы, которые не дают свободно вздохнуть отдельному человеку, ни средней российской семье, ни региону, ни стране в целом. Россияне не чувствуют себя хозяевами в своей стране. Становятся в ней чужими: и в больших городах, и в деревнях».

Подытоживая наш анализ, отметим: пока преобладают положительные оценки прошлого, отношение к которому формируется многими источниками. Отношение к ним далеко неоднозначное и с уходом живых свидетелей той эпохи, вытеснением из СМИ информации, зафиксированной в советских источниках, усилится мифологизация ВОВ, не обязательно со знаком «плюс». Вектор будет зависеть от «градуса» отчуждения в обществе.

Список использованных источников

1. Афанасьев Ю. Пора перестать верить историческим мифам» // Аргументы и факты. 1997. № 46.
2. Вишневский Ю.Р., Нархов Д.Ю. Динамика патриотических установок студенческой молодежи: по материалам мониторинга «Российское студенчество о Великой Отечественной войне (2005 -2010 -2015г.)» //Война была позавчера... Российское студенчество о Великой Отечественной войне: материалы мониторинга «Современное российское студенчество о Великой Отечественной войне / под общ. Ред. Ю.Р. Вишневого. – Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та. 2015.
3. Весной 2015 г. опрошено более 6000 тыс. студентов из трех десятков городов России. Руководителем этих проектов является профессор Ю.Р. Вишневский (г. Екатеринбург. Кроме того, в Нижнем Новгороде по анкете, включавшей как вопросы всероссийского исследования, так и авторского, опрошено 808 человек. По этой причине в общероссийской выборке нет нижегородских данных и не по всем параметрам возможно сравнение показателей. Исследование в проходило под общим руководством д.соц.н. проф. Г.С. Широкаловой, обработка SPSS осуществлена под руководством д.и.н., проф. З.М. Саралиевой.
4. Качановский Ю. Сабля и дух. Чем же в конце концов закончится третья мировая война? // Советская Россия. 1995. 4 мая.
5. Макарова А. Сколько стоит война с топонимами? <http://zavtra.ru/content/view/skolko-stoit-vojna-s-toponimami/28> августа 2015.
6. Филоненко В.И., Штомпель Л.А., Штомпель О.М., Понеделков А.В. Интерпретация образа Великой Отечественной войны художественно-образными средствами в восприятии современных студентов // Власть. 2015. №8.

Шостка В. И.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ В УСЛОВИЯХ ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В КРЫМУ

Сложные процессы, происходящие в последнее время в различных сферах жизни украинского общества, сопровождаются и определенным обострением взаимоотношений на национальной и религиозной почве. Сложность в экономической, социальной и политической жизни, борьба за власть, за материальные и имущественные блага в конечном итоге позволяют некоторым лидерам политического бомонда провоцировать конфликтные ситуации, формировать в регионах ксенофобские настроения. Новая политическая элита, не всегда осознавая последствия противостояний народов на этнической или этноконфессиональной почве, не имея общих целей и идеологических приоритетов, через средства массовой информации провоцирует негативное отношение одних народов к другим. Наиболее сложным и интересным в этом отношении регионом является Крым, регион, в котором на протяжении многих веков сформировалось полиэтничное население, где сообщество народов накопило опыт противостояния негативному влиянию противоречий на национальной и религиозной почве, урегулирования отношений с учетом интересов отдельных этносов, толерантного и уважительного отношения друг к другу.

В связи с выше изложенным становятся актуальными вопросы, касающиеся преодоления межнациональных конфликтов, тем более, что в последнее время на эту сферу оказывают значительное влияние процессы общемирового характера: глобализация; ухудшение экологической обстановки; обострение противоречий между богатыми и бедными странами; между исламским миром и странами христианского вероисповедания; ближневосточные конфликты, которые с каждым разом разгораются все сильнее и сильнее; возрастание миграции, изменяющий этносоциальный баланс во многих странах и регионах, не только в Европе, но и в мире в целом.

Под влиянием перечисленных факторов обостряется напряженность в межнациональных и межконфессиональных отношениях, усиливается их влияние на общественное сознание.

Альтернативой подобным тенденциям является формирование толерантности, заблаговременное выявление рисков, способствующих развитию конфликтов.

Предложенная для обсуждения тема носит аналитический, поисковый характер на стыке различных наук: культурологии, психологии, социологии, политологии, управления, этнологии и других. Тема толерантности в последние годы привлекает общественное мнение на пике трансформации усилий общества, направленных на разрешение проблем нетерпимости в различных сегментах жизни.

Методологические проблемы толерантности и интолерантности рассмотрены в трудах Ю.В. Бромлея, Л.Н. Гумилева, Ю.В. Арутюняна и др. [1,2]. Проблемам этнической и религиозной толерантности посвящены работы М.Б. Хомякова, В.И. Гараджи, Э.В. Соколова, В.М. Сторчака, К.В. Коростелиной и др. [3-5]. Вопросы толерантности в поликультурном обществе анализируются в трудах Дж. Берри и М. Уолцера [6].

Несмотря на сравнительно большое количество публикаций, вопросам этнической идентичности и толерантности в системе социальных идентичностей в условиях полиэтничного и поликультурного сообщества Крыма практически ничего не изучено.

Социальная идентичность является связующим звеном между психологией личности и структурой и процессами в социальных группах, в которых эта личность развивается. Идентичность формируется посредством социального взаимодействия. Однажды возникнув, она может поддерживаться, изменяться или трансформироваться в процессе социальных взаимоотношений. С одной стороны, специфическая идентичность обусловлена историей, культурой общества, в котором она формируется, а, с другой стороны, эта культура и история создаются людьми, обладающими специфическими идентичностями.

Под идентичностью мы понимаем осознанность и оценивание личностью своей причастности к той или иной социальной группе. Развитие идентичности — это взаимодействие трех процессов: биологического, социального, общественного и эго-развития, причем в процессе этого взаимодействия индивид должен найти и принять ценности для себя и своего вида деятельности. К основам становления социальной идентичности относятся такие понятия как общественное разделение труда, различие культур, положение в обществе, исторические судьбы народов и формирование специфических интересов каждой общности. С этой точки зрения социальная идентичность — это часть Я - концепции, возникающая на основе знаний индивидуума о членстве в социальной группе вместе с эмоциональной значимостью и ценностью членства в этой группе [7,8].

Система идентичностей представителей этнических меньшинств в Крыму является сильно взаимосвязанной и характеризуется наличием процесса формирования ярко выраженной региональной идентичности на базе общих религии, истории, традиций и языка.

Процесс формирования национальной идентичности протекает по-разному у представителей разных этнических меньшинств. Чем больше человек идентифицирует себя с группой, тем больше предубеждений он не будет демонстрировать по отношению к другим группам.

Нерешенность языковой проблемы или форсированная языковая ассимиляция стали основой для возникновения межэтнических конфликтов, которые таят в себе потенциальную опасность перерастания в экстремистские формы.

На наш взгляд, в эпоху глобализации мира и взаимовлияния различных культур необходимо создать условия для формирования гражданина, способного к активной деятельности в полиэтничном и поликультурном обществе. Необходимо национальную идентичность связывать с гармонизацией сосуществования и развития других этносов.

Принцип толерантности в современных условиях формирования культуры межнациональных отношений должен стать нормой отношений между гражданами разных этносов, одновременно сохраняя культурные, языковые, религиозные и другие различия между ними.

Толерантность — это не «зрада своїх принципів і традицій, це готовність не просто жити у мирі і добросусідстві з тими, хто має інші переконання та віру, а готовність жити разом, не втрачаючи ідентичності різнозначних відмінностей» [9]. Во многих культурах понятие «толерантность» является синонимом слова «терпимость». Терпимость к чужим мнениям, отказ от доминирования, признание равенства с другими этносами. На уровень этнической толерантности влияют образование, место проживания и возрастная группа. Чем выше уровень образования, тем ниже уровень ксенофобии. Большая часть этнофобий имеет корни в переживаниях по поводу национального комплекса неполноценности. Историческая несправедливость вызывают у отдельных групп желание восстановить ее и тогда этническая общность спланивается вокруг идеи мести той этнической группе, которая считается виновником всех бед. В связи с этим необходимо отказаться от стереотипов в

межэтнических отношениях, выработать новые ценности, которые стали бы приемлемыми для всех этнических групп и укрепили бы социальную консолидацию общества. Необходимо перейти от противостояния «Я и Они» к диалогу. Но любой диалог должен быть хорошо организованным. А это не так просто.

В Крыму поэтапно выполняются задачи по укреплению межнационального согласия, удовлетворения культурных и образовательных потребностей национальных меньшинств. Важную роль при этом играют социально-культурные мероприятия: финансируются издания художественной и учебно-методической литературы; укрепляется материальная база национальных школ, творческих коллективов, музеев, библиотек, медицинских центров и т. п.

Важнейшим аспектом обеспечения прав национальных меньшинств является развитие образования на родных языках и возрождение национальных культур. Особенно это становится актуальным после воссоединения Крыма со своей исторической родиной - Россией.

Изучение родного языка в настоящее время организовано в общеобразовательных заведениях и на базе национально-культурных обществ: армянский язык изучают 114 человек; болгарский — 77; иврит — 22; немецкий — 78, факультативно — 39; корейский — 20; эстонский — 27; новогреческий — 91, факультативно — 210; польский — 45 и т. д.

Особое внимание уделяется возрождению и развитию национальных культур, поддержке народных и образцовых творческих коллективов. В настоящее время насчитывается 91 крымско-татарский коллектив, 89 украинских и 81 русский коллектив. Действуют греческие, немецкие, белорусские, армянские, болгарские, караимские и другие творческие коллективы. В настоящее время в Крыму планируют создать «Дом Дружбы».

В республиканских краеведческом, художественном и этнографическом музеях, городских и районных музеях постоянно функционируют выставки, экспозиции, посвященные культуре и истории национальных меньшинств полуострова. Ведутся работы по реставрации и сохранению памятников и достопримечательностей истории и культуры народов Крыма. Предоставляется поддержка печатным органам: «Хоффнунг», «Голубь Массиса», «Йылдыз», «Касевет», «Янъы-Дюнья», «Къырым» и др. На телеканале ГТРК «Крым» действуют национальные редакции.

Таким образом, принцип толерантности в межнациональных отношениях становится нормой отношений между гражданами десятого федерального субъекта - Крыма. А это должно прививать уважительное отношение к историческому прошлому полуострова, к истории его этносов, их обычаям и традициям, укладу жизни, культуре и т. п. [10].

Список использованных источников

1. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса / Ю.В. Бромлей. - М., 2008. - 412 с.
2. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев. - М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002.
3. Гарадиса В.И. Толерантность и религиозная нетерпимость / В.И. Гарадиса // Философские науки. - 2004. - № 3.
4. Соколов Э.В. Культура и личность / Э.В. Соколов. - Л., 1972.
5. Коростелина К.В. Социальная идентичность и конфликт / К.В. Коростелина. — Симферополь: Доля, 2003, - 358 с.
6. Берри Дж. Аккультурация и психологическая адаптация: обзор проблемы / пер. с англ. И. Шолохова // Развитие личности. – 2001. - № 3-4; 2002. - № 1.
7. Проблемы гармонизации межнациональных и межпрофессиональных отношений в Северном регионе / С.Н. Варламова, Г. А. Выдрина, С.П. Малахов и др. отв. ред. Лопаткин. - Ханты-Мансийск: Изд-во ГУП «Информ.-изд. Центр», 2004.
8. Tajfel H. The social identity theory of inter group behavior / H. Tajfel. - Psychology of Intergroup relations. - Chicago: Melson-Hall, 1986.
9. Канунникова О.Р. Толерантность як умова міжетнічної злагоди в Україні / О.Р. Канунникова // VIII Междунар. научно-практ. конф. «Проблемы гармонизации многонациональных отношений на постсоветском пространстве», 19 декабря 2012 г.: Материалы конференции. - Харьков, 2013. - С. 66-68.
10. Шостка В.И. Социальная идентичность и проблемы предупреждения межнациональных конфликтов / В.И. Шостка // VIII Междунар. научно-практ. конф. «Проблемы гармонизации многонациональных отношений на постсоветском пространстве», 19 декабря 2012 г.: Материалы конференции. - Харьков, 2013. - С. 178-183.

РЕТРОСПЕКТИВА ИДЕЙ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО АНТРОПОЛОГИЗМА В ИСТОРИИ ЗАРОЖДЕНИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

***Аннотация.** Антропологизм в образовании развивался, как в пределах специальной отрасли антропологии - педагогической антропологии, так и в рамках других парадигм осмысления проблем человека, который обучается. Поэтому целесообразным будет сделать ретроспективный анализ эволюции взглядов на человека сквозь призму его воспитания и на воспитание сквозь призму его соответствия природе человека.*

***Abstract.** Anthropologism in education developed as a special branch within the anthropological - pedagogical anthropology, as well as in other paradigms of understanding the problems of a person who is trained. It is therefore advisable to make a retrospective analysis of the evolution of views on the person through the prism of his upbringing and education in the light of its compliance with human nature.*

Цель статьи: проследить ретроспективу идей педагогического антропологизма как педагогического понятия в истории зарождения педагогической мысли.

Изложение основного материала статьи.

Первая в Европе концепция сущности образования с позиции «человекоцентризма» была сформулирована еще Платоном в его известной «Притче о пещере», которая провозгласила миру, что образование - это форма познания мира, а процесс познания непосредственно связан с деятельностью человека. Философ был убежден, что образование - это путь к свободе личности и добра через познание истины. В средние века в европейской философии вопрос о человеке, его обучении и воспитании рассматривался преимущественно в религиозной плоскости. Этой проблеме посвятил отдельные работы Аврелий Августин, который считал человека «великой бездной» и основное внимание сосредоточивал на внутреннем, психологическом мире личности. На необходимости понимания «двигателя» человека - его души - настаивал средневековый теолог Фома Аквинский. Согласно его учению, человек - это единство души, которая субстанциализирует тело, в котором находится эта душа». В эпоху Возрождения с ее гуманистическими ценностями, которые нашли свое отражение во всех сферах социального и духовного бытия, особое внимание уделялось человеку как личности, всесторонне духовно и физически развитой. Это было характерно для всех стран Европы. Такие философы, педагоги, мыслители, как Е. Роттердамский, Т. Мор, Т. Кампанелла и другие рассматривали эту проблему в целом в едином гуманистическом направлении[3].

Эта тенденция отразилась и в трудах, выдающихся представителей периода Просвещения, в первую очередь таких, как Ж.-Ж. Руссо, Д. Дидро, Ш. Монтескье и другие. При этом понимание человека тесно связывалось с его гуманистической сущностью. В европейской философии определение образования как «возрастания к гуманности» впервые было предложено немецким философом-просветителем И. Кантом (1724-1804).

В западной историко-философской мысли И. Кант считается основателем педагогической антропологии не случайно. В первую очередь это связано с такими его работами, как: «О педагогике», «Две статьи относительно «Филантропика», в которых вопросы педагогической антропологии рассматривались в контексте «усовершенствования» человека, «утоление его природы» путем воспитания и образования [1].

Философ Г. Гегель, развивая эти идеи, считал образование внутренней потребностью человека как духовного существа, при этом он обращал внимание на недостаточность природных качеств человека и подчеркивал важность образования как средства духовного развития. Следовательно, Г. Гегель рассматривал образование как реализацию общей сущности человека, способность овладения общим знанием, обеспечивающим выход личности за собственные пределы, за то, что она знает и испытывает непосредственно. Сущность образования, по его мнению, заключалась в превращении человека в духовное существо. Культура, таким образом, усваивается поколением через определенную систему образования, поскольку она является результатом индивидуального и неповторимого творчества личностей, так называемых «культурных типов» [4].

Философско-антропологические интерпретации воспитания имеют богатую традицию. Основоположник философской антропологии М. Шелер считал, что основные проблемы философии сводятся к вопросу «Что есть человек?» В отличие от философских взглядов на

человека, где он рассматривается как зависимая составляющая определенного целого (природы, общества), философы-антропологи подчеркивают необходимость выработки принципов, которые могли бы защитить достоинство и свободу человека. М. Шелер в философской антропологии видел науку о сущности человека, его метафизическую природу, силу и способности, которыми наделен человек, о главных законах его биологического, технического, духовного и социального развития. «Задача философской антропологии, - писал Н. Шелер, - подробно показать, как из основной структуры человеческого бытия выходят все специфические монополии, достижения человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи праведные и неправедные, государство, руководство, изобразительные функции искусства, мифы, религия, наука, историчность и общественность».

Положения философской антропологии о человеке как о микрокосмосе предопределяет принципиальное несовершенство познания человека, поскольку его собственное несовершенство и неопределенность являются существенными признаками. Для педагога это положение имеет и принципиальный, и конкретно-практический смысл, предостерегая его от упрощенных, схематических представлений о ребенке, так и от неоправданного оптимизма в полном его понимании. Человек, по Н. Шелеру, - это существо, превосходящее само себя и мир. Человек - принципиально несовершенное существо, открытое для мира, для возможностей действия, способное делать выбор и вынуждено его делать. Учение философской антропологии о человеке имеет большое значение для образования и педагогической деятельности. Целостный философский образ человека можно рассматривать как идеал образовательной системы, конкретизированный относительно его главного субъекта - личности человека. Но этот образ невозможно заимствовать из работ философов-антропологов, он должен быть создан совместными усилиями представителей различных наук и, в первую очередь, философами, культурологами, социологами, этнографами, педагогами, биологами, психологами, историками [2].

Философско-антропологические интерпретации воспитания значительно распространены в американской традиции и имеют свои специфические особенности, которые отличают их от европейской. Проблема воспитания в американской антропологии сохраняет все интенции, которые заданы прагматичным подходом. Последний постоянно остается фоном, на котором разворачиваются новые парадигмальные построения и ориентации. На ранних этапах становления американской философской антропологии эмпирические исследования множественности способов манифестации культурной жизни человека приобретали вид теоретических построений благодаря применению эволюционного метода, который способствовал пространственно-временной систематизации культурных событий, явлений, факторов.

В 90-х годах XX века, по нашему мнению, постепенно устанавливается взаимосвязь с антропологией и педагогикой поскольку, с одной стороны, педагогика обращается к философской антропологии во время осмысления человеческого бытия, цели обучения и воспитания (и, конечно, выясняя смысл человеческой жизни), а с другой - философская антропология обращается к конкретно-педагогическим разработкам, раскрывая суть антропологического подхода. За последние десятилетия вполне очевидным стал процесс появления новых антропологических концепций обучения и воспитания.

Заключение. Анализ европейской и российской антропологической традиции, по нашему мнению, приобрел значительный опыт и влияние на развитие всех составляющих антропологии, он дает возможность сделать предметом осмысления в современной педагогике методологические, теоретические достижения в антрополого-образовательном измерении. Антропологизм как способ изучения человека, который учится, обогатился философскими открытиями человеческой природы (И. Кант, Г. Гегель, Ст. Соловьев), философско-антропологическими интерпретациями воспитания в европейской традиции (Ф. Боас, Б. Малиновский, А. Рэдклифф-Браун, Дж. Спиндлер, Р. Нэш, Р. Бенедикт, М. Мид, А. Димоз, Ф. Знанецкий, Р. Штейнер, Р. Рот и другие), исследованиями русской общественной мысли по гармонизации взаимоотношений человека в обществе и обучении и воспитании (Н. Чернышевский, Толстой Л., О. Газман, Б. Бим-Бад).

Список использованных источников

1. Аносов В. П. Педагогическая антропология: Учебное пособие / Иван Павлович Аносов. - К.: Твим интер, 2005. - 264с.
2. Барулин В. С. Социально-философская антропология. Общие начала социально-философской антропологии / В. С. Барулин. - М.: Омега, 1994. - 253 с.
3. Философский энциклопедический словарь. - М.: ИНФА, 2002. - 576 с.
4. Бал Р. А. Современный гуманизм и образование: социально-философские и психолого-педагогические аспекты / Р. А. Бал. - Киев: «Листа-М». - 2003. - 128 с.

СПИСОК АВТОРОВ

Антонова Маргарита Александровна,

аспирант кафедры общей психологии, Институт психологии и образования ФГАО ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», г. Казань.

Арпентьева Мариям Равильевна,

кандидат психологических наук, доцент, старший научный сотрудник кафедры психологии развития и образования, Калужский государственный университет имени К. Э. Циолковского, г. Калуга.

Баранов Андрей Владимирович,

доктор политических наук, доктор исторических наук, профессор кафедры политологии и политического управления, ФГБОУ ВПО «Кубанский государственный университет», г. Краснодар.

Батгалова Ильвина Магсумовна,

аспирант, ассистент кафедры башкирского языка и методики его преподавания, ФГБОУ ВПО «Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы», г. Уфа.

Билыева Ирина Ивановна,

ассистент кафедры философии и социальных наук, Гуманитарно-педагогическая академия (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского», г. Ялта.

Бобрик Юрий Валериевич,

доктор медицинских наук, профессор кафедры лечебной физкультуры и спортивной медицины, физиотерапии с курсом физического воспитания, Медицинская академия ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского», г. Симферополь.

Герасименко Инна Александровна,

научный сотрудник фонда «Центр гуманитарных исследований», г. Москва.

Гижа Андрей Владимирович,

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Донецкий национальный технический университет, г. Донецк.

Громова Екатерина Борисовна,

старший преподаватель кафедры журналистики филологического факультета, филиал МГУ им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе, заслуженный журналист АРК, аспирант Крымского университета культуры, искусств и туризма, г. Севастополь.

Гуделева Елена Михайловна,

кандидат филологических наук, доцент кафедры журналистики, рекламы и связей с общественностью, Гуманитарный институт ФГБОУ ВПО «Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых», г. Владимир.

Данакари Лилия Ричарди,

кандидат философских наук, доцент кафедры общих гуманитарных и математических дисциплин, Международный Славянский институт (Волгоградский филиал), г. Волгоград.

Джелилов Ахтем Алиевич,

доктор философии, кандидат филологических наук, доцент кафедры языкознания и иностранных языков, ФГОУ ВО «Российский государственный университет правосудия», Крымский филиал, г. Симферополь.

Еникеев Анатолий Анатольевич,

кандидат философских наук, доцент кафедры философии, ФГБОУ ВПО «Кубанский государственный аграрный университет», г. Краснодар.

Ерзаулова Анна Геннадиевна,

кандидат культурологии, доцент кафедры философии и социальных наук, Гуманитарно-педагогическая академия (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского», г. Ялта.

Карабущенко Павел Леонидович,

доктор философских наук, профессор кафедры политологии и международных отношений, Астраханский государственный университет, г. Астрахань.

Катречко Сергей Леонидович,

кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии, логики и теории познания, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Москва.

Кашников Борис Николаевич,

доктор философских наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Москва.

Клёцкин Михаил Васильевич,

кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории и философии науки, Самарский государственный университет, г. Самара.

Колесникова Галина Ивановна,

филолог, психолог, доктор философских наук, член-корреспондент Российской Академии Естествознания (РАЕ), член Международного научного сообщества - International Academy of Natural History (IANH), профессор кафедры гуманитарных дисциплин, НОУ ВПО «Таганрогский институт управления и экономики», г. Таганрог.

Коденко Иван Юрьевич,

студент гр. 21-ТЖ, Институт филологии, истории и искусств Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «КФУ им. В.И. Вернадского» в г. Ялте. Научный руководитель - ассистент кафедры философии и социальных наук Биляева И.И., г. Ялта.

Кондрашов Петр Николаевич,

кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт философии и права Уральского отделения РАН, г. Екатеринбург.

Коробкина Елена Николаевна,

литератор, филолог (русский язык и литература), Симферопольский государственный университет, независимый исследователь, г. Симферополь.

Корсунский Андрей Георгиевич,

аспирант кафедры философии и социальных наук, Гуманитарно-педагогическая академия (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского» в г. Ялте. Научный руководитель – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных наук Мирошников О.А., г. Ялта.

Куцевол Ирина Борисовна,

кандидат медицинских наук, доцент кафедры внутренней медицины № 3, Медицинская академия им. С.И. Георгиевского ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», г. Симферополь.

Лепинская Виолетта Олеговна,

выпускник аспирантуры кафедры философии и социальных наук, Гуманитарно-педагогическая академия (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского» в г. Ялте. Научный руководитель – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных наук Мирошников О.А., г. Ялта.

Лушникова Галина Игоревна,

доктор филологических наук, профессор кафедры иностранной филологии и методики преподавания, Гуманитарно-педагогическая академия (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», г. Ялта.

Масаев Михаил Владимирович,

доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор кафедры философии и социальных наук, Гуманитарно-педагогическая академия ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского», г. Ялта.

Мезина Людмила Геннадьевна,

кандидат философских наук, доцент кафедры сервиса и туризма, Институт экономики и предпринимательства ФГАОУ ВО «Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского», г. Нижний Новгород.

Мирошников Олег Анатольевич,

доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных наук, Гуманитарно-педагогическая академия (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского», г. Ялта.

Монина Наталья Петровна,

кандидат философских наук, доцент, Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского, г. Омск.

Мормуль Ольга Григорьевна,

кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин, филиал НОУ ВПО «Сочинский институт экономики и информационных технологий», г. Керчь.

Нилогов Алексей Сергеевич,

кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин, Хакасский технический институт (филиал) ФГАОУ ВПО «Сибирский федеральный университет», г. Абакан.

Носова Анна Юрьевна,

кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философских проблем этноса и нации, Институт философии НАН Украины им. Г.С. Сковороды, г. Киев.

Новикова Наталия Анатольева,

студентка гр. 21-АФ, Институт филологии, истории и искусств Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского» в г. Ялте. Научный руководитель – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных наук Масаев М.В., г. Ялта.

Панфилова Татьяна Васильевна,

доктор философских наук, профессор кафедры философии, Московский государственный институт международных отношений (Университет) МИД России, г. Москва.

Пороховская Татьяна Ивановна,

кандидат философских наук, доцент кафедры этики философского факультета, Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва.

Разбеглова Татьяна Павловна,

кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии и социальных наук, Гуманитарно-педагогическая академия (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского», г. Ялта.

Равочкин Никита Николаевич,

старший преподаватель кафедры истории и психологии, ГБОУ ВПО «Кемеровская государственная медицинская академия» Министерства здравоохранения Российской Федерации, г. Кемерово.

Романов Петр Сергеевич,

доктор педагогических наук, профессор кафедры иностранных языков, ГБОУ ВО «Технологический университет», г. Королев.

Сабирзянова Инна Викторовна,

кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии и психологии, Донецкий государственный университет управления, г. Донецк.

Сеферова Фера Асановна,

кандидат филологических наук, доцент, преподаватель кафедры крымскотатарской литературы и журналистики, ГБОУ ВО РК «Крымский инженерно-педагогический университет», г. Симферополь.

Сленченко Анастасия Павловна,

студентка гр. 21-ДПИ, Институт филологии, истории и искусств Гуманитарно-педагогической академии (филиал) ФГАОУ ВО «КФУ им. В.И. Вернадского» в г. Ялте. Научный руководитель - ассистент кафедры философии и социальных наук Биляева И.И., г. Ялта.

Соколова Анастасия Бахтиеровна,
соискатель кафедры философии, Таврическая академия ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», г. Симферополь.

Солодовниченко Лилия Яковлевна,
кандидат философских наук, доцент, президент Саратовского регионального общественного фонда «Фонд научных и культурных инициатив межконфессионального сотрудничества», г. Саратов.

Сухарева Виктория Алексеевна,
Магистрант кафедры истории философии и философии образования, Уральский федеральный Университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина, г. Екатеринбург.

Тайсина Эмилия Анваровна,
доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии, Казанский государственный энергетический университет, Республика Татарстан, г. Казань.

Травина Элина Вячеславовна,
ассистент кафедры внутренней медицины № 3, Медицинская академия им. С.И. Георгиевского ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», г. Симферополь.

Хлевов Александр Алексеевич,
доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор кафедры документоведения и архивоведения, профессор кафедры культурологии и искусствоведения, Таврическая академия ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», г. Симферополь.

Чемезова Екатерина Рудольфовна,
ассистент кафедры иностранной филологии и методики преподавания, Гуманитарно-педагогическая академия (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского», г. Ялта.

Черноскугов Юрий Юрьевич,
кандидат философских наук, доцент кафедры логики, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург.

Чупахина Татьяна Ивановна,
кандидат философских наук, доцент, декан факультета культуры и искусств, заведующая кафедрой инструментального исполнительства и музыкознания, Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского, г. Омск.

Шевченко Олег Константинович,
магистр истории, кандидат философских наук, член-корреспондент Академии военно-исторических наук, доцент кафедры философии и социальных наук, Гуманитарно-педагогическая академия (филиал) ФГАОУ ВО «Крымского федерального университета им. В. И. Вернадского», г. Ялта.

Шемонаев Тимур Игоревич,
кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, ФБОУ ВПО «Уральский государственный горный университет», г. Екатеринбург.

Шендо Анна Игоревна,
студентка II курса магистратуры, направление подготовки «Педагогическое образование. Математика».

Шендрикова Снежана Павловна,
доктор исторических наук, профессор кафедры истории, краеведения и правоведческих дисциплин с методикой преподавания, Гуманитарно-педагогическая академия (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», г. Ялта.

Шимельфениг Олег Владимирович,
кандидат физико-математических наук, доцент кафедры геометрии механико-математического факультета, Национальный исследовательский Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского, г. Саратов.

Широкалова Галина Сергеевна,

доктор социологических наук, профессор, заведующая кафедрой философии, социологии и политологии, ФГБОУ ВО «Нижегородская государственная сельскохозяйственная академия», г. Нижний Новгород.

Шостка Владимир Иванович,

кандат физико-математических наук, доцент кафедры общей физики факультета физики и компьютерных технологий, Таврическая академия ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского», г. Симферополь.

Юнусова Эльмаз Адиль-Гареевна,

кандидат педагогических наук, преподаватель кафедры технологий начального образования, ГБОУ ВО РК «Крымский инженерно-педагогический университет», г. Симферополь.