

Российская академия наук.
Уральское отделение Института философии и права.
Кафедра философии

Философские проблемы науки и культуры – 4

Новые идеи в аксиологии и анализе ценностного сознания

Вып. 4
Под редакцией
доктора философских наук
Ю.И. Мирошникова

Екатеринбург
2006

Данный сборник продолжает серию «философские проблемы науки и культуры», предлагаемую к изданию Кафедрой философии Института философии и права УрО РАН. Основная задача серии отразить исторически изменяющуюся роль науки в эволюции общества и культуры, уловить те особенности научной деятельности, которые принес с собой наступивший XXI век.

Современная наука – динамичный феномен, трансформирующийся во многом благодаря новациям в сфере социокультурных оснований, оказывающих решающее влияние на мотивацию научной деятельности, на ценностные аспекты различных этапов формирования научного знания, его культурной динамики как на стадии внутринаучного функционирования, так и в процессе его восприятия обществом.

Настоящий выпуск посвящен теоретическим вопросам аксиологии, истории становления аксиологических идей и проблемам ценностного сознания, составляющим важнейший компонент различных видов культуры, среди которых центральное место занимает наука.

Сборник адресован философам, научным работникам, аспирантам и тому кругу читателей, которые интересуются проблемами истории и философии науки.

Ответственный редактор
Доктор философских наук Ю. И. Мирошников

Рецензент
Кафедра философии Уральской государственной
медицинской академии

Предисловие

Аксиология—фундаментальная философская дисциплина, наряду с онтологией и гносеологией образующая ядро философии и исследующая ценностные отношения человека к действительности, его способность постигать ценностную структуру мира в ценностных формах сознания и воплощать ценности в различных видах человеческой деятельности. Определяя место и роль аксиологии в системе философского знания, можно исходить из той предпосылки, — утверждает В.В. Гречаный, — что философия образует системное единство трёх компонентов знания, имеющих общеметодологическое значение: онтологии, гносеологии и аксиологии¹. Эти три компонента философского знания имеют широкий спектр взаимосвязей и взаимодействий, определяя тем самым характер решения всех других более частных вопросов. Фундаментальный характер аксиологии признавался в отечественной литературе прошлого века далеко не всеми обществоведами². В советской философской мысли превалировал взгляд на аксиологию как на отрасль лишь одного из направлений философии, а именно идеалистического³. В силу такого официально признанного статуса науки о ценностях интерес к ней далеко не соответствовал её подлинной роли в структуре философского знания. Марксизм отрицал существование ценностей как таковых вне их классовой принадлежности, поэтому общей философской науки, оперирующей общечеловеческими ценностями быть не могло по определению⁴.

Фундаментальность аксиологических идей вытекает из предмета философии, которым является феномен бытия человека в мире. Человек в окружающем его мире не способен жить без ценностной ориентации, без служения высокому, без надежды постигнуть идеалы и воплотить их в своём творчестве. Ценностные ориентации относятся к важнейшим элементам внутренней структуры личности, которая, благодаря своему жизненному опыту, отделяет значимое и существенное для данного человека от незначимого и несущественного. Устоявшиеся ценностные ориентации образуют «ось сознания», обеспечивают интегрирующие свойства личности, устойчивость и преемственность определённого типа поведения и деятельности⁵. В целостных ориентациях личность нуждается не меньше, чем в онтологических и гносеологических представлениях. В этом как раз и

¹ Гречаный В.В. Об аксиологическом аспекте философии // Философские и социологические исследования, Л.: ЛГУ, 1973 – с. 39.

² См.: Шохин В.К. Аксиология // Этика. Энциклопедический словарь/ Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова — М.: Гардарики, 2001 — с. 17

³ См.: Быховский Б.Э. Аксиология // Философская энциклопедия/ Под ред. Ф.В. Константинова Т.1 — М.: Сов. энцикл., 1960 — с. 30

⁴ См.: Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии — М.: Республика, 1994 — с. 177; Каган М.с. Философская теория ценности — СПб.: Петрополис, 1997 — с. 25

⁵ См.: Здравомыслов А.Г. Ценностные ориентации // Философский энциклопедический словарь / Под ред. Л.Ф. Ильичёва и др. — М.: Сов. энцикл., 1983 — с. 764.

заклучена фундаментальная роль аксиологии, выступающая способом теоретического осмысления мира ценностей.

Аксиология — важный структурообразующий элемент системы философского знания, которая по степени общности своих составляющих единиц организована послойно: первый из этих слоёв образуют аксиология вместе с онтологией и гносеологией, второй возникает как его конкретизация. Так, например, к онтологии примыкает философия природы, а к гносеологии — эпистемология, решающая проблемы научного познания. Можно вполне согласиться с Н.З. Чавчавадзе, сближающего с аксиологией проблематику таких более частных философских дисциплин, как антропология и философия культуры. «Мы считаем, — пишет он, — что философская антропология должна быть аксиологической и культурофилософской, а философия культуры — гуманистической и аксиологической»⁶.

Следует сказать, что в истории философии предпринималась попытка всю систему философского знания отождествлять с аксиологией и таким образом покончить раз и навсегда с онтологическими и гносеологическими проблемами. Такую реконструкцию философского знания задумали неокантианцы. Так, В. Виндельбанд (1848-1915) пришёл к мысли, что задача современной философии — установление «принципов разума», т.е. норм научного, нравственного и художественного сознания, что, в свою очередь, понималось как совокупность высших ценностей. «В нашем разуме, — утверждал В. Виндельбанд, — корни нашего мышления так же глубоки, как корни нашей нравственности и искусства; лишь из всех трёх в их совокупности создаётся не картина мира, а нормативное сознание, которое должно с «необходимостью и общезначимостью» возвышаться над случайным течением индивидуальной жизнедеятельности как её мера и цель»⁷. Таким образом, философия превращалась в сознание ценностей и задачи философии совпадали с задачами аксиологии. Сознание ценностей, т.е. философия в интерпретации В. Виндельбанда, есть результат рефлексии, итог философского осмысления ценностей сознания, т.е. норм мышления в науке, норм нравственного сознания, норм эстетического чувства. «Философия никогда уже не утратит идеала, повелевающего ей быть общим сознанием высших ценностей человеческой жизни»⁸. Эта позиция не столько возвышает аксиологию над всеми другими философскими дисциплинами, сколько просто желает расстаться с ними навсегда и тем самым отнять у философии полноценную мыслительную основу, необходимую ей для конструктивного влияния на научную деятельность, нравственное сознание и художественное творчество.

Хотя неокантианскую интерпретацию места аксиологии в системе философского знания следует воспринимать как крайность, от которой было трудно удержаться основателям новой философской дисциплины, но этот

⁶ Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. — Тбилиси: Мецниереба, 1984 — с. 6

⁷ Виндельбанд В. Иммануил Кант // Избранное. Дух и история — М.: Юрист, 1995 — с. 116-117

⁸ Виндельбанд В. Иммануил Кант // Избранное. Дух и история — М.: Юрист, 1995 — с. 117.

радикализм симпатичен в силу актуальности аксиологии в историко-философском плане. В предшествующие эпохи отдельные вопросы аксиологии были рассеяны в корпусе философского знания, они органически срастались с проблемами онтологии и гносеологии. После конституирования аксиологии как особой формы философского знания возникла потребность в системной разработке основных понятий теории ценностей. Исследовательский интерес многих учёных сместился в эту область философии, что дало основание утверждать о возникновении её новой «аксиологической» стадии, пришедшей на смену «онтологической» и «гносеологической»⁹. «Проблема ценностей в 20-м веке, — на взгляд Н.С. Кузнецова, — выдвинулась на первый план, выражая переход философии от онтологического и гносеологического периодов к более глубокому осмыслению роли человека в современном мире, наметился отход от понимания человеческой истории, как естественно-исторического процесса, подчинённого жёстким объективным законам»¹⁰.

Тему актуальности аксиологии вряд ли можно считать исчерпанной, если мы обойдём молчанием отношение постмодернизма к ценностным категориям и явлениям. *Постмодернизм* — модное философское течение не только в Западной Европе, но и у нас в России. Одна из характерных примет постмодернистского мышления — его тотальная децентрация (или ацентризм). «*Ацентризм*, как это определяет словарь — фундаментальная установка постмодернистской философии, базирующаяся на радикальной критике классических представлений о структурности и фундированная отказом от презумпции наличия выделенных (как в топологическом, так и в аксиологическом отношениях) точек и осей пространственной и семантической среды»¹¹. С этих позиций бессмысленно утверждать о сакральном центре, генерирующем вокруг себя вращение интеллектуальной энергии. Сегодня требуется «совершенно иной тип организации научного сознания, который оперирует не отдельными смысловесущими единицами, а отношениями, пучками различий»¹². Постмодернисты подвергают критике ценностные представления эпохи Просвещения, обрушиваются на присущую ей идею ценностной иерархии как многоуровневую систему объективных и неизменных ценностей, завершающуюся в триаде Истины, Добра и Красоты.

С точки зрения постмодернизма выглядят абсурдными утверждения о существовании неких общих регулятивных принципов, способных упорядочить научную деятельность, художественное творчество или нравственные поступки людей. Но, как совершенно справедливо утверждает Б.Л. Губман, залогом спасения современного человечества от угрозы ядерной и экологической катастрофы, предпосылкой для создания атмосферы плодотворного сотрудничества всех народов может выступать лишь

⁹ См.: Зуй М.И. Онтологические предпосылки этики // Философские науки, 1991, № 10 — с. 162.

¹⁰ Кузнецов Н.С. Система ценностей как условие выживания // Мировоззрение как социокультурный феномен / Под ред. Е.Г. Трубиной — Екатеринбург: БКИ, 2002 — с. 223

¹¹ Можейко М.А. Ацентризм // Постмодернизм. Энциклопедия — Мн.: Интерпрессервис; Кн.Дом, 2001 — с.57

¹² Вайнштейн О.Б. Постмодернизм: история или язык? // Постмодернизм и культура. Материалы «круглого стола» — Вопросы философии, 1993, № 3 — с. 6.

принятие в качестве непреложного условия человеческого бытия *универсальных* ценностей жизни, поддержания мира, достоинства личности, её прав и свобод, справедливости, законности и культуры с её вечными ликами Истины, Добра и Красоты¹³. Таким образом, либо правы постмодернисты и у человечества отсутствуют перспективы на выживание, либо у цивилизации всё-таки есть шансы на будущее, но в этом случае должны быть пересмотрены фундаментальные положения («децентризм») постмодернистской философии. Второй вариант более предпочтителен, чем первый. Наверное, всё-таки лучше поступиться принципами постмодернизма, чем утратить надежду на будущее всего человечества.

Безусловно, правы не только авторы, которые полагают, что центральным понятием аксиологии, определяющим предмет её изучения, выступает понятие «ценность»¹⁴. Но рассуждать о природе ценностей невозможно, не определив закономерностей формирования ценностного сознания, не поняв характера отношения между одним и другим. Какова связь между ценностью и ценностным сознанием? Если ценности и ценностное сознание не тождественны, хотя неокантианцы утверждают как раз обратное, то каким образом ценности становятся содержанием человеческого сознания? Итак, можно констатировать, что вопрос о природе ценностей прочно связан с вопросом о принципах существования ценностного сознания. С точки зрения В.В. Гречанова, аксиология содержит два учения: «во-первых, о ценностях и, во-вторых, об оценочном познании»¹⁵.

Соглашаясь с этим структурным делением аксиологии, заметим, что слова «онтология» и «гносеология» в теории ценностей приобретают новые коннотации, необычные смысловые окраски, они призваны работать в новой непривычной для себя семантической области и вмещать в себя, с одной стороны, особые аспекты ценностного бытия, а с другой — ценностного «познания». Конечно, речь идет об особом типе познавательной деятельности. Известно, что ценностные свойства предметов принципиально отличаются от их физических качеств, а постижение ценностей ни в коем случае не тождественно познанию предметных свойств мира. То же самое следует сказать о ценностном отношении: оно коренным образом отличается от предметного (физического) и гносеологического отношения между субъектом и объектом. Поэтому будет не лишним подчеркнуть принципиальную ограниченность и проблемность онтологического и гносеологического подходов к исследованию аксиологических феноменов¹⁶. Преодолеть эти трудности можно лишь при помощи собственных аксиологических принципов исследования сущности ценностей и ценностного сознания. В онтологической проблематике аксиологии мы

¹³ Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. — Тверь: Леан, 1997. — с. 24.

¹⁴ См., Напр.: Быховский Б.Э. Аксиология // Философская энциклопедия. Т. 1 — с. 30.

¹⁵ Гречаный В.В. Об аксиологическом аспекте философии. — с. 35.

¹⁶ См., напр.: Куляскина И.Ю. Аксиология: место в системе знания // Вестник Моск. ун-та. Серия 7. Философия. 2002, № 3. — с. 90.

используем принцип иерархизма, согласно которому сущность ценности заключена в вертикальной упорядоченности мира. Ценность — это важнейшее структурное свойство любой природной вещи или артефакта, указывающее на мировой космический и духовный (культурный) порядок, на мировую вертикаль. Каждый объект отличается от другого тем, что он имеет особый ранг, т.е. стоит на особой ступеньке иерархической лестницы, уводящей «вверх» (и «вниз»)¹⁷. В гносеологической проблематике аксиологии нельзя обойтись без принципа эмотивизма, согласно которому в постижении ценностей основополагающая роль принадлежит человеческим эмоциям, их способности тонко реагировать на значимость явлений окружающего мира¹⁸. Всё то, что вызывает эмоции, обладает какой-либо ценностью. Чем более воспитанной, облагороженной эмоциональной сферой обладает человек, тем более высокие ценности становятся ему доступны.

Методологическая роль аксиологии вытекает из рефлексивной природы философии, из её способности делать предметом осмысления внутренний мир человека, быть его самосознанием. Аксиологии как часть философии развивается как осмысление ценностных форм сознания. Известно, что философия — теоретическая форма мировоззрения. В этом тезисе заключена и та мысль, что философия теоретически исследует различные типы мировоззрения. При этом, поскольку мировоззрение в качестве обязательного компонента, наряду с онтологическими и гносеологическими представлениями, включает ценностные элементы сознания (нравственного, эстетического, религиозного, научного), то философия в этом смысле фактически оказывается не просто видом ценностного сознания, но осознанием ценностей как таковых в какой бы сфере бытия они ни существовали. Нельзя принимать точку зрения неокантианцев, сводящих философию к сознанию ценностей, но в чём они совершенно правы, так это в акцентировании внимания на метатеоретических свойствах философии (аксиологии) по отношению к ценностным формам сознания.

Аксиология способна помочь гуманитарным наукам более тонко подойти к анализу и пониманию внутренних побудительных мотивов деятельности людей, степень индивидуальной свободы которых сегодня стала неизмеримо выше в сравнении с прошлыми эпохами. Даже основоположники диалектического материализма признавали наличие «идеальных сил», инициирующих человеческие поступки. Так Ф. Энгельс писал: «Воздействия внешнего мира на человека запечатлеваются в его голове, отражаются в ней в виде чувств, мыслей, побуждений, проявлений воли, словом — в виде «идеальных стремлений», и в этом виде они становятся «идеальными силами»¹⁹. Важным составным компонентом этих

¹⁷ См.: Мирошников Ю.И. Аксиологические основы структурной упорядоченности культуры //

Гуманитарные исследования. Ежегодник. Вып. 4 Кн. 2 / Под ред. А.А. Асояна — Омск: Изд-во ОмГПУ, 1999

¹⁸ См.: Мирошников Ю.И. Эмотивизм как философский принцип // Мировоззрение и культура: Сб. ст. / Под ред. В.В. Кима. — Екатеринбург: БКИ, 2002

¹⁹ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. — М.: Политиздат, 1961, Т. 21 с. 290.

сил выступают человеческие идеалы, т.е. представления о высших ценностях, абсолютах, которые служат путеводной звездой научных поисков, художественных экспериментов, решения нравственных коллизий. Философский анализ ценностных ориентиров, оценок и норм, распространённых в тех или иных социальных группах, в социуме в целом предлагает определённый методологический ключ ко многим гуманитарным исследованиям. Опираясь на аксиологию, как на элемент философской методологии, и естествоиспытатели могут осознанно применять не только редуccionистские, аналитические методы познания физических и химических объектов, но и осмысленно обращаться к таким фактическим данностям Универсума как симметрия, порядок, иерархия, которые говорят о целостности мира, о его принципиальной несводимости к исходным неделимым «кирпичикам»²⁰. Таким образом, аксиология имеет большую теоретическую перспективу и многообразные практические приложения, но не следует скрывать, что пока на пути развития этой сравнительно молодой философской дисциплины очень много внутренних трудностей, связанных с неразработанностью её основной тематики, системы понятий, принципов исследования и самого языка, адекватного аксиологической проблематике и признанного философской общественностью страны. В ВУЗах России отсутствуют кафедры аксиологии, нет такой специальности по защитах кандидатских и докторских диссертаций. Однако, все эти барьеры, конечно, не способны погасить интерес к философской теории ценностей.

Предлагаемая читателю работа большого авторского коллектива посвящена теоретическим и методологическим вопросам аксиологии, истории становления аксиологических идей и проблемам исследования ценностного сознания, составляющим важный компонент различных видов культуры, среди которых центральное место по праву принадлежит науке.

В книге представлены четыре раздела. В *первом* разделе «Аксиология и ее роль в современной философии. Концептуальная модель личностного сознания» показано место аксиологии в структуре философского знания и сделана попытка осмыслить роль аксиологического аспекта в современном философском дискурсе. Кроме того здесь же развивается определенная концепция ценностного сознания – концепция эмотивизма. Эта концепция связана с давней философской традицией, идущей от античности, видеть начало ценностного сознания, элементарную форму его чувственного проявления в эмоциональной сфере человека. На взгляд ряда авторов эмоции выступают чувственным основанием различных рациональных модификаций ценностного сознания.

Второй раздел «История аксиологических идей: различие и единство традиций» посвящен развитию ценностного мышления и ценностных форм сознания по-преимуществу в истории европейской философии. Это направление исследования более чем актуально, ибо до сих пор в отечественной литературе нет монографических работ, рассматривающих

²⁰ Гейзенберг В. Шаги за горизонт — М.: Прогресс, 1987. — с. 148.

историю становления аксиологического знания. Хорошо известно, что аксиологические идеи возникли и развивались задолго до того, как французский философ П. Лапи изобрел слово «аксиология» для того, чтобы определенную часть философской проблематики отделить от известных положений онтологии и гносеологии: рационалистические и иррационалистические, религиозные и светские, натуралистические и социоцентрические, и т.д.

В *третьем* разделе «Наука и ценностное сознание: наукоцентризм и его критика. Ценностные аспекты конкретно-научного знания» обсуждается проблема, обнаружившаяся благодаря позитивистской трактовке современного естествознания, характера его отношений с гуманитарными дисциплинами вообще и с философией в частности. Можно ли считать законными претензии синергетики выступать в качестве имманентной науке современной картины мира или по-прежнему естествознание для своего развития должно опираться на метафизику и прочие предпосылочные формы знания? Будет ли возрастать значение науки в обществе в ближайшем и отдаленном будущем или эти ожидания являются всего лишь неправомерной экстраполяцией, не имеющей под собой объективных предпосылок? Заключительные статьи этого раздела касаются различных ценностных аспектов конкретно-научного знания.

В *четвертом* разделе «Ценности культуры и культура ценностных форм сознания» рассматриваются ценностные основания культуры и роль ценностного сознания в культурной коммуникации. Здесь же в аксиологическом ключе анализируются правовая теория и правовая практика современного российского общества, даются ценностные характеристики таких социальных явлений как техника, медицина, спорт.

Заключает сборник традиционная рубрика «Новые книги», содержащая рецензии на новые работы философов-уральцев.

Ю.И. Мирошников

Раздел I. Аксиология и ее роль в современной философии. Концептуальная модель ценностного сознания

В.А. Медведев

Когнитивная ниша аксиологии в структуре философского дискурса

«Аксиология» (от греч. αξία – ценность) в буквальном переводе означает – «учение о ценностях». Предметная область характеризуемой дисциплины довольно точно определяется этим обозначением. Аксиология является философской дисциплиной, изучающей ценностный мир человека, ценностный аспект (содержание) человеческой жизнедеятельности.

Стоит обратить внимание на то, что сама эта формулировка является двойственной, неоднозначной: «ценностный мир человека» и «ценностное содержание человеческой жизнедеятельности» – это две проекции одного и того же параметра, которые проявляют собой концептуальные векторы, связывающие аксиологию, с одной стороны, с предметной областью социальной философии, а, с другой – с проблематикой философской антропологии¹.

Параметры эпистемологической идентичности философской дисциплины определяются структурой изучаемого ею предмета². Отсюда, определение функциональной позиции аксиологии в структуре философского дискурса требует обращения к предмету аксиологического исследования и, прежде всего, особенностям идентификации ценности как онтологического образования.

«Ценность» как ядро аксиологической проблематики

Ценность есть социокультурный конструкт, функциональность которого определяется его «смыслоорганизующим» (смыслообразующим) свойством, что позволяет характеризовать ее в качестве критерия социокультурного упорядочивания человеческой жизнедеятельности³. В формате философских исследований «ценность» представляет интерес прежде всего в силу ее глубокой укорененности в процесс восприятия, осознания человеком себя в ходе взаимодействия с окружающим миром. Она является когнитивно насыщенной категорией и в то же время выступает в качестве социокультурного конструкта, проявляющего социальную обусловленность человеческого сознания и, как следствие, любого

¹ Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. Тбилиси, 1984. С.5-6.

² Когда речь идет о дисциплине (а не отдельном исследовании), предмет изучения структурно разворачивается в виде предметной области, в пределах которой позиционируется множество соответствующих ей векторов осуществления познавательного процесса.

³ См.: Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. 1996. №4. С. 20.

когнитивного действия. Кроме того, ценность служит социокультурным регулятивом, связывающим плоскость мировоззрения с праксеологическим субстратом человеческой жизнедеятельности. «Ценности, – пишет И.Ф. Игнатьева, – это некие системы измерения, системы смыслов, которыми человек руководствуется в своей жизни»⁴.

Не случайно интерес к изучению ценностей в неокантианстве приводит к такому существенному резонансу в развитии философии второй половины XX века. Речь идет именно о второй половине названного столетия, когда идеи неокантианцев, увидевшие свет значительно раньше, становятся действительно актуальными в масштабе развития философии в целом (и, шире, всей инфраструктуры эпистемологических практик, т.е. когнитивной сферы как таковой). Ведь ценность как социокультурный конструкт, имеющий статус когнитивного регулятива, позволяет осмыслить суть когнитивной насыщенности человеческой жизнедеятельности. А это одна из форм проявления конститутивного принципа современного идеала научной рациональности и, соответственно, принципа воспроизводства и развития современной картины мира⁵.

В этом контексте ценность оказывается референтом, который представляет интерес и для теории познания, и для онтологии, и для социальной философии. Причем в данном случае речь идет о ценностях как таковых. Если же обращаться к отдельным категориям ценностей, то данный референт оказывается сопоставимым с предметом изучения этики, эстетики, философии религии и ряда других дисциплин (в каждом из этих случаев речь идет, соответственно, об этических, эстетических, религиозных и прочих ценностях). И это еще только философский дискурс, наряду с которым уместно вспомнить о таких научных дисциплинах, как, например, социальная психология, социология, история, экономика, культурология, каждая из которых также занимается изучением ценностей⁶. Все это делает весьма актуальным вопрос о параметрах идентификации предмета аксиологии как самостоятельной философской дисциплины. Уместно ли в данном случае останавливаться на генерализующем определении аксиологии как дисциплины, объединяющей в фокусе своего изучения все существующие ценности и исследующей их в качестве таковых?

Как представляется, данный подход является более или менее эффективным применительно к разграничению предметной области аксиологии, с одной стороны, и этики, эстетики, философии религии и пр. – с другой. Однако данная стратегия «не работает» в контексте предметной дифференциации аксиологии и онтологии, а также теории ценностей и теории познания. А это, во-первых, означает, что чисто механическое сопоставление предметных областей различных философских дисциплин по

⁴ Игнатьева И.Ф. Проблема артефакта: онтология, эпистемология, аксиология. Великий Новгород, 2002. С. 61.

⁵ П.В. Копнин, к примеру, отмечает, размышляя о природе и особенностях философского знания: «Проблема ценности в настоящее время, в том числе и при анализе сущности философии, стала одной из центральных» (Копнин П.В. Диалектика, логика, наука. М., 1973. С. 330).

⁶ См.: Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. 1996. №4. С. 15.

принципу пересекающихся множеств не является эффективным и, во-вторых, предполагает, что как таковое сопоставление различных фрагментов философского дискурса опирается на определенную модель эпистемологического пространства философских исследований, т.е. представление о структуре данного дискурса.

Таким образом, необходимо, с одной стороны, определить, что подлежит сопоставлению, а, с другой – с чем это нечто сопоставляется. Причем в данном контексте первая из задач решается как формирование исходной модели аксиологии (модели ее идентификации), а вторая – как определение принципов и параметров структурирования философского дискурса, в котором позиционируется данный объект (аксиология)⁷.

Работа в формате аксиологической проблематики предполагает изучение человеческой жизнедеятельности с точки зрения концептуализации структурообразующих принципов ее содержательного воспроизводства. Аксиологический дискурс – это пространство концептуализации ценностного субстрата человеческой жизнедеятельности. Это формат, система координат, в которой онтологическое пространство изучается с точки зрения его «обращенности» к человеку. Ценность есть социокультурный конструкт, проявленный в фокусе идентификации социальным субъектом параметров собственной жизнедеятельности, а также пространства ее осуществления. Это онтологическое образование, связывающее между собой жизненный мир человека и пространство взаимодействия социальных субъектов. Это параметр жизнедеятельности, проявляющий направленность когнитивного действия.

«Ценность» есть нечто ценное, значимое, как следствие, обладающее значением, т.е. идентифицируемое и вписанное в структуру функциональных зависимостей, определенным образом соотносимых с позицией социального субъекта в пространстве актуализации ценности. Это категория качества, субстантивированная в виде эталонного образца, по отношению к которому осуществляется «ранжирование» качественного содержания, веса значимости, степени адекватности некоторого фрагмента действительности, будь то вещь, произведение искусства, поступок, форма самореализации и пр.⁸.

Изначально «ценность» – это «ценность чего-то», и уже затем это «ценность как что-то». В последнем случае речь идет о субстантивации качества, в результате чего «значение референта» проявляется в виде «значимой референции». И если в первом случае «ценность чего-то заключается в чем-то», то во втором – «ценность как что-то» оказывается координатой, критерием для функционального и качественного позиционирования «чего-то еще»⁹. Этимологический аспект данной

⁷ Определение когнитивной позиции аксиологии тем более актуально, что позволяет выявить эпистемологические связи данной дисциплины с другими фрагментами философского дискурса, а также обусловленные ее эпистемологической позицией функции, т.е. значение аксиологии с точки зрения воспроизводства и развития философского дискурса, познавательного процесса в качестве такового.

⁸ Ср.: Орлов Б.В., Эйнгорн Н.К. Духовные ценности: проблема отчуждения. Екатеринбург, 1993. С. 14.

⁹ Ср.: Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. 1996. №4. С. 16-17.

тенденции очень хорошо показан в работе Л.Н. Столовича «Красота. Добро. Истина». «В языке всех народов, – пишет он, – имеются слова, обозначающие объект ценностного отношения и субъективное его переживание и понимание, – «ценность», «достоинство», «оценка» и т.п. Происхождение этих слов, раскрываемое их этимологией, позволяет постигнуть первую стихийно сложившуюся общечеловеческую концепцию ценности». Суть проведенного ученым этимологического анализа заключается в том, что первоначально смысловой контур рассматриваемого понятия фокусируется на «природном отношении между вещами и людьми», характеризуя «бытие вещей для человека», что предшествует «психологическому» и «социальному» проявлению ценностного отношения. Л.Н. Столович отмечает: «Понятия в их современном значении не следует выводить из этимологии слов, их обозначающих. Однако эта этимология позволяет исследовать *происхождение* понятий. Генезис понятия «ценность», реконструируемый на основе этимологии обозначающих его слов, показывает, что в нём соединились три значения: характеристика внешних свойств вещей и предметов, выступающих как объект ценностного отношения; психологические качества человека, являющегося субъектом этого отношения; отношения между людьми, их общение, благодаря которому ценности обретают общезначимость»¹⁰. Причем эти значения образуют конфигурацию единого понятия, в структуру которого постепенно «вплетаются» всё новые грани осознания человеком себя в качестве субъекта ценностного отношения¹¹. Данная тенденция характеризует эволюцию человека в ходе развития его «способности» осознавать себя, осваивая окружающий мир, – «эволюции», которая предполагает развитие культуры, языка и, в конечном счете, ценностного отношения человека к миру. «Действительность, – пишет В.П. Барышков, – оценивается человеком в категориях «свое – чужое». Первоначально именно это, а не хорошее или плохое – главное в оценке. Благом является свое. Свое означает не принадлежащее мне, а мне соответствующее, соответствующее моим представлениям, моему жизненному опыту, моему укладу жизни. Оценка действительности с позиции «свое – чужое» есть распознавание, идентификация близкого мне. Освоить – означает установить соответствие или несоответствие самому себе сущего»¹², и это позволяет концептуализировать ценностное отношение как проекцию осознания человеком себя в ходе освоения окружающего мира, в процессе взаимодействия с ним. «Человек для того, чтобы остаться человеком, – утверждает К. Ясперс, – должен пройти через осознание. Следует лишь двигаться вперед... Нельзя больше прибегать к маскировке посредством отказа от сознательности, не исключая себя из движения в истории человеческого бытия. Сознательность стала для нас в нашем существовании условием, при котором может прорваться подлинное, утвердиться

¹⁰ Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994. С. 8-10.

¹¹ См., напр.: Плотников В.И. Аксиология // Социальная философия: Словарь. М., 2003. С. 6-9.

¹² Барышков В.П. Аксиология личностного бытия. М., 2005. С. 67.

безусловное»¹³. И это выражает определенный тип ценностного отношения человека к миру, который опосредует параметры его жизнедеятельности и требует адекватных стратегий познания проявляющейся в результате действительности.

Соответствующая подобной постановке вопроса модель концептуализации «ценности» прослеживается, например, у М. Вебера, который акцентирует функциональное содержание референта, актуализируя «ценность» в качестве мировоззренческого параметра, позволяющего сориентировать восприятие окружающей действительности относительно системы координат определенного социокультурного (следовательно, исторического) контекста. В этой методологической перспективе окружающий мир сам по себе не является социально значимым, обретая содержание, смысл в результате его отражения в социальном опыте человечества, что как момент восприятия и актуализации в жизнедеятельности социальных субъектов осуществляется посредством «отнесения к ценности»¹⁴.

М. Вебер рассматривает социальную реальность как пространство взаимодействия смыслов, но при этом не сводит действительность исключительно к субстанции смысловых форм. Речь в данном случае идет о «культурной реальности», имеющей заданную параметрами человеческого сознания степень упорядоченности, которая субстантивирована в виде структуры социальных связей, отношений, субъектов их актуализации, а также предметных и невещественных атрибутов взаимодействия. В то же время социальная реальность, по Веберу, не имеет абсолютных детерминант структурирования, будучи динамичным образованием, параметры которого, включая глубинные основания, находятся в процессе перманентного исторического развития. Фиксируя данное положение, ученый расширяет трактовку категории «ценность» применительно к эпистемологическому контексту формирования концепта «онтологической предпосылки» как идеального типа, позволяющего концептуализировать «значимые основания» социального действия.

По мнению М. Вебера, социальная реальность есть онтологическое пространство, проявленное на основе жизнедеятельности обладающих сознанием социальных субъектов, что, будучи ее основным, структурообразующим свойством, требует уделять особое внимание социокультурному содержанию процессов функционирования и развития общества. А это в интерпретации Вебера означает, что «детерминантами» общественного устройства являются ценности¹⁵, относительно которых социальные субъекты идентифицируют субстрат своей жизнедеятельности, наделяют смыслом действительность и вырабатывают адекватные формы и

¹³ Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 376.

¹⁴ Изучение особенностей формирования концепции «отнесения к ценности» требует анализа неокантовской традиции и, в частности, идей Г. Риккерта. Однако в данном контексте это не является целесообразным, поскольку дискурс развития мысли автора соприкасается с теоретико-методологической стратегией М. Вебера, взятой безотносительно к историческим факторам ее становления.

¹⁵ Ср.: Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. Тбилиси, 1984. С. 9-10.

способы самореализации в исторически и культурно заданном контексте взаимодействия. Так, М. Вебер прослеживает процесс изменения «ценности», выступающей в качестве комплексной доминанты социальной активности европейских народов в определенную историческую эпоху¹⁶, показывая, каким образом догматизированные ценности католичества преобразуются в деятельностно-трудовые ценности протестантизма, что меняет приоритеты в восприятии субъектом собственной жизнедеятельности и формирует «значимое основание» определенной эпохи.

В этом смысле, ценность, будучи «значимым основанием», представляет собой нечто, имеющее значение ориентира в процессе самореализации соответствующего субъекта. Будучи социокультурным конструктом, ценность является параметром культурного кода. Она служит критерием, относительно которого проявляется смысл, следовательно, осуществляется идентификация соотносимых с ним фрагментов онтологического пространства.

Ценностное содержание социальных процессов – это смысложизненные параметры, которые задают систему координат, позволяющую судить об основном и второстепенном, важном и незначительном, целесообразном и бессмысленном. «Ценность» представляет собой когнитивно насыщенную категорию. Рассматривать ценность чего-либо или нечто, являющееся ценностью (не важно материальной или духовной), имеет смысл только в отношении человеческой жизнедеятельности¹⁷. «Если предмет выступает перед человеком как ценность того или иного рода, то это означает, что он так или иначе включен в условия социального бытия человека, выполняет определенную роль... Только в рамках этого отношения к человеку предмет и может обладать ценностью», – пишет О.Г. Дробницкий¹⁸. Последняя служит контекстом, вне которого не существует никаких ценностей, поскольку они являются социокультурными ориентирами, выступающими в качестве фактора осознания, предпосылки восприятия человека и параметра мотивации в процессе его самореализации¹⁹.

Категория ценности представляет большой интерес в контексте изучения социокультурных параметров человеческой жизнедеятельности. Это конструкт, позволяющий соотносить процесс осознания и самореализации субъекта, видения им себя, идентификации окружающего мира, с одной стороны, и параметры социокультурного контекста, в котором это осуществляется – с другой. «Ценность» позволяет работать с проблематикой когнитивной насыщенности социальных процессов, сохраняя при этом возможность сопоставления различных масштабов концептуализации человеческой жизнедеятельности, т.е. избегая крайностей радикального «холизма» или «номинализма».

¹⁶ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 61-273.

¹⁷ См., напр.: Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. Тбилиси, 1984. С. 8, 128.

¹⁸ Дробницкий О.Г. Некоторые аспекты проблемы ценностей // Проблема ценности в философии. М., Л., 1966. С. 27, 32.

¹⁹ См.: Орлов Б.В., Эйнгорн Н.К. Духовные ценности: проблема отчуждения. Екатеринбург, 1993. С. 13, 22.

На современном этапе развития познавательного процесса ценность оказывается особенно актуальным предметом исследования, поскольку изучение ценностных параметров позволяет проявить человеческое сознание в качестве критерия идентификации онтологического пространства, не скатываясь при этом к радикальному номинализму «разрозненности и несопоставимости» фрагментов постигаемой философом действительности. В.П. Барышков указывает в этой связи: «Ценностное ... обозначает отношение человека и мира в целом, а не некоторые его предпосылки и составляющие, ... носит ... интегративный характер и позволяет избежать редуccionизма, вместе с тем обеспечивая особые, характерные признаки отношения человека и мира»²⁰.

Изучая ценности, исследователь обращается к структурообразующим параметрам человеческой жизнедеятельности. Его интересует в данном случае остов соответствующих процессов, проявленный с точки зрения осознания человеком себя, а, следовательно, пространства, условий, особенностей собственной жизнедеятельности. «Ценностная предметность вещи, – пишет В. Брожек, – является для человека зеркалом, в котором он видит самого себя»²¹.

Критерием, позволяющим выделить человека на фоне окружающего мира, является его способность формировать пространство собственной жизнедеятельности, причем формировать его не просто в смысле обеспечения условий своего выживания, а в смысле созидания социокультурной реальности, которой безотносительно к человеку не существует. Речь идет о формировании жизненного пространства, которое выступает в качестве системы координат, позволяющей человеку ориентироваться в окружающем мире как наполненной для него смыслом реальности²².

Способность человека формировать свое жизненное пространство связана с наличием у него сознания. Человек традиционно определяется в качестве существа «духовного», то есть способного осознавать собственные переживания, ощущения, способного, «пропуская» через себя множество воздействующих на него влияний, формировать многообразное содержание своего жизненного пространства²³.

Сознание есть онтологический атрибут, определяющий способность человека быть субъектом формирования пространства собственной жизнедеятельности. При этом оно не сводится в данном контексте к субстрату «рационального» в новоевропейском смысле этого слова. Осознание человека не ограничено интерсубъективными формами рационализации когнитивного содержания, хотя последние, вероятно, являются наиболее яркими проявлениями названного процесса. Этимологически «осознание» связано с «приобретением знания», что

²⁰ Барышков В.П. Аксиология личностного бытия. М., 2005. С. 10.

²¹ Цит. по: Орлов Б.В., Эйнгорн Н.К. Духовные ценности: проблема отчуждения. Екатеринбург, 1993. С. 17.

²² Ср.: Келли Дж. А. Теория личности. СПб., 2000. С. 11-31.

²³ См., напр.: Лавров П.Л. Исторические письма. СПб., 1906; Сорокин П.А. Человек, цивилизация, общество. М., 1992; Шюц А. Избранное: Мир светящийся смыслом. М., 2004; Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.

позволяет в отдельных случаях отождествлять его с рационалистически трактуемым процессом мышления, сводя, таким образом, многообразие духовного содержания к структуре конкретной психической функции (мышление). Однако осознание человека – это не просто «способность мыслить рационально»²⁴.

В научной и философской литературе существует множество попыток определения того, что представляет собой человеческое сознание. Поиск его «источника» подобен стремлению догнать все время ускользающий горизонт. В современной науке существует целое междисциплинарное направление «когнитивных исследований», посвященное изучению природы, структуры, особенностей человеческого сознания, в котором поиск «Священного Грааля» посредством «точных научных методов» занимает далеко не последнее место. Однако удовлетворительного ответа на вопрос об источнике человеческого сознания в современной науке не существует. И если, например, следовать логике Дж. Райла, то подобного ответа и не может существовать, поскольку сам вопрос сформулирован некорректно²⁵.

Наука способна работать с производными от сознания формами «его» субстантивации в структуре человеческой жизнедеятельности. Однако подобные формы являются, именно, **производными**. Это результаты движения человеческого сознания – «результаты», являющиеся объектами, с которыми наука «умеет» работать. Однако само сознание подобным объектом не является. И не имеет смысла измерять, пытаться идентифицировать его как объект в онтологическом смысле слова, то есть в виде субстанции существующей в трехмерном пространстве. Попытки обнаружить сознание в структуре мозговой или, шире, психической деятельности человеческого организма, что позволило бы свести данный онтологический атрибут к определенной форме физической материи, по сути своей, способствуют установлению условий, в которых сознание становится наблюдаемым. Но сами по себе эти условия не отвечают на вопрос о том, что «фактически» подлежит наблюдению. И более того, даже эти условия фиксируются в качестве таковых сугубо гипотетически.

Сознание есть онтологический атрибут, единственной формой существования которого является **процесс** осознания человеком себя в качестве такового. Этот процесс проявляется, становится наблюдаемым в виде субстрата человеческой жизнедеятельности. Отсюда, отправной точкой концептуализации сознания является функциональность данного «атрибута», то есть функциональный аспект его рассмотрения. А это означает – обращение к **способности**, опосредованной наличием у человека сознания. В этом смысле не важно, является ли сознание определенной формой субстанции, не важно, каков его источник, какова природа подобной субстанции (если допустить ее существование за пределами наблюдаемого в трехмерной системе координат)²⁶. – Важно только то, что проявляется оно,

²⁴ Ср.: Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации. М., 2003. С. 89-93, 498, 500.

²⁵ Райл Г. Понятие сознания. М., 1999. С. 32.

²⁶ Ср.: Патнэм Х. Философия сознания. М., 1999. С. 96-102.

оказывается наблюдаемым и, следовательно, подлежит концептуализации с точки зрения современной науки в виде определенного качества, позволяющего человеку быть **человеком**, то есть являющегося конститутивным антропологическим признаком. С.Л. Рубинштейн отмечает в этой связи: «Становление сознания связано со становлением новой формы бытия – бытия человеческого – новой формы жизни, субъект которой способен, выходя за пределы своего одиночного существования, отдавать себе отчет в своем отношении к миру, к другим людям, подчинять свою жизнь обязанностям, нести ответственность за все содеянное и все упущенное, ставить перед собою задачи и, не ограничиваясь приспособлением к наличным условиям жизни, изменять мир – словом жить так, как живет человек и никто другой»²⁷.

Осознание есть процесс, в ходе которого субъект соотносит себя, проявленного в виде структуры жизненного опыта, знания, являющегося субстратом его жизненного пространства, с одной стороны, и определенный эмпирический материал, то есть «материал», с которым субъект имеет дело в ходе своей жизнедеятельности – с другой, «пропуская» его через себя в качестве осваиваемых параметров окружающего мира. Осознание есть процесс интеграции референта в определенную систему координат. При этом «осознание» - это в первую очередь «осознание себя».

Здесь возникает вопрос, уместно ли говорить об «осознании чего-то». «О-сознать» – значит «присвоить (приобщиться к) знание о чем-то». И это не то же самое, что «познать», так как последнее предполагает не столько «присвоение», сколько «формирование» знания. Осознание – это всегда осознание себя. Этот процесс направлен «вовнутрь», но происходит он через взаимодействие с тем, что находится «вовне», через соприкосновение с «внешними» объектами, явлениями – факторами самореализации. Осознание осуществляется субъектом и предполагает наличие объекта (или другого субъекта), являющегося условием и материалом подобного процесса.

При этом оппозиция «внешнего – внутреннего» предполагает в данном случае наличие чего-то «вмещающего», являющегося онтологическим образованием и сосуществующего с другими онтологическими образованиями. Традиционно в качестве подобного рода «вместилища» рассматривается человеческая душа, сознание, трактуемое в качестве особого рода субстанции и в этом отношении понимаемое как внутренний (духовный) мир человека²⁸. Однако в контексте данной работы сознание рассматривается не субстанционально, а функционально. Это не объект, а качество, идентифицируемое через призму **процесса** осознания, являющегося формой его (качества) существования.

Здесь сознание едва ли уместно рассматривать как «вместилище», хотя это еще не означает отказа от модели «духовного мира» человека. Духовный мир человека – это определенная система координат, способ упорядочивания жизненного опыта, знания, а также структура упорядоченного

²⁷ Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб., 2003. С.243.

²⁸ См.: Райл Г. Понятие сознания. М., 1999.

соответствующим (этому способу) образом экзистенциального содержания. Это не сознание человека, но субстрат осознания им себя в качестве такового. Это совокупность ценностей, представлений, умений, навыков, знаний, опосредующих взаимодействие человека с окружающим миром (включая других людей) и образующих структуру его личности, а значит, проявляющих осознание им себя в качестве субъекта социального действия и, в конечном счете, его жизненное пространство, которое очерчивается границами подобного осознания.

В этом смысле, ценность как предмет философского исследования интересна именно тем, что обращение к ней предполагает рассмотрение окружающего мира с точки зрения его идентифицируемости человеком в качестве наполненного смыслом жизненного пространства, т.е. мира, соотношенного с человеком в модальности формирования условий существования²⁹. Ценностное содержание есть по определению «человекоразмерное» содержание. «Если предмет выступает по отношению к человеку как ... благо, добро, прекрасное, – отмечает О.Г. Дробницкий, – то речь идет не столько о возможностях самого предмета, сколько о возможностях человека, о том, как он осваивает данный предмет»³⁰. Ценность, будучи предметом исследования, фокусирует субъекта познания на параметрах осознанности соответствующих процессов, явлений. А это означает обращение к изучаемому предмету с точки зрения его интеграции в когнитивном горизонте индивида, сообщества, являющегося носителем соответствующих ценностей (или субъектом ценностного отношения).

В свою очередь, рассмотрение действительности с точки зрения ее феноменологического содержания, т.е. содержания, проявленного в пределах некоторого когнитивного горизонта, предполагает работу с определенным образом упорядоченной структурой, следовательно, конфигурацией функционально взаимосвязанных и «сфокусированных на субъекте» фрагментов «действительного». Речь идет о параметрах окружающего мира, проявленных в когнитивном горизонте субъекта, что предполагает их сопряженность с определенным значением, т.е. функциональность, отсюда, значимость, ценность, точки фокусирования которой субстантивируются в качестве ценностных доминант, являющихся предметом аксиологического исследования.

Особенности предмета аксиологического исследования

Аксиология – философская дисциплина, изучающая ценности, что, однако, не означает фокусирования на вопросе о ранжировании объектов рассмотрения в ходе отделения «ценного» от «малозначимого». Аксиологию интересует ценность, но не «ценность чего-либо», а ценность как социокультурный конструкт, при этом конструкт, являющийся не инструментом измерения стоимости или пригодности, а «средством» формирования подобного рода мер за счет конституирования значения

²⁹ Ср.: Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. Тбилиси, 1984. С. 35.

³⁰ Дробницкий О.Г. Некоторые аспекты проблемы ценностей // Проблема ценности в философии. М., Л., 1966. С. 35.

объектов, атрибутов, условий человеческой жизнедеятельности. «Одним из важнейших вопросов аксиологии, – отмечает Ю.И. Мирошников, – стало ценностное сознание, его сущность, предмет, объект, структура, элементы, роль в жизни общества и индивида... Предметом ценностного сознания выступает ценность..., в значительной степени определяемая действенным отношением человека к миру, его местом в социуме, его духовной зрелостью, воспитанностью его чувств... Элементам... ценностного сознания соответствуют ценностные оценки... Оценка – это важнейший, конституирующий элемент ценностного сознания»³¹. При этом речь идет не о тех оценках, «которые возникают в результате сопоставления, измерения предметных свойств природных и искусственных тел». Под словом «оценка» понимаются «ценностные оценки». «Оценка – это смыслопорождающий акт ценностного сознания, обнаруживающий многочисленные модификации ценностных свойств сущего, различные виды ценностей...»³². В этом смысле, аксиологические образования – это духовные ценности, социокультурные конструкты, опосредующие характер осознания человеком себя в качестве представителя определенного сообщества, носителя определенной культуры, т.е. сформированной личности. Как следствие, ценность изучается в формате аксиологии в качестве типа связи между духовным миром человека, с одной стороны, и социокультурным контекстом его жизнедеятельности – с другой³³. «По Б.В. Маркову, существуют общие ценности и истины, общие чувства и нравственные оценки, но они переживаются каждым в глубине сердца, и только тогда, когда они приняты им, можно говорить о человеческой личности. Примечательно в этом высказывании, что ... ценности и истины утверждают, конституируют человеческую личность» – пишет В.П. Барышков³⁴.

Ценности являются социокультурными конструктами, придающими целостность пространству взаимодействия социальных субъектов. Они «скрепляют» социокультурный контекст, будучи «интеграторами» общезначимого для его представителей смысла³⁵. Это критерии, относительно которых разрозненное множество атрибутов, параметров, фрагментов человеческой жизнедеятельности интегрируется в качестве социокультурного содержания соответствующих процессов³⁶. Причем это не эпистемологически заданные критерии, которые позволяют упорядочить свойства и признаки характеризуемого (рассматриваемого) объекта в виде его концептуальной модели, но онтологические образования, укорененные в структуру человеческой жизнедеятельности и, что особенно важно, постоянно эволюционирующие, сопутствующие изменению, развитию

³¹ Мирошников Ю.И. Ценностное сознание и его структура // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. Вып. 4. Екатеринбург, 2004. С. 68, 75, 78.

³² Там же. С. 75.

³³ Ср.: Орлов Б.В., Эйнгорн Н.К. Духовные ценности: проблема отчуждения. Екатеринбург, 1993. С. 14.

³⁴ Барышков В.П. Аксиология личностного бытия. М., 2005. С. 35.

³⁵ См.: Берлин И. Стремление к идеалу // Вопросы философии. 2000. №5. С. 56; Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. 1996. №4. С. 15, 25.

³⁶ См.: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 365 - 369.

подобной «структуры», т.е. эволюции культурного контекста и наполняющих его жизнью субъектов.

Здесь уместно будет обратиться к размышлениям И.А. Ефремова по поводу духовной сути народа. «Как они могли разрушить прекрасные Афины – храмы, стои, фонтаны! Зачем? – вопрошает автор устами Таис Афинской и сам себе отвечает голосом Птолемея, – ... прекрасное служит опорой души народа. Сломив его, разбив, разметав, мы ломаем устои, заставляющие людей биться и отдавать за родину жизни. На изгаженном, вытоптанном месте не вырастет любви к своему народу, своему прошлому, воинского мужества и гражданской доблести. Забыв о своем славном прошлом, народ обращается в толпу оборванцев, жаждущих лишь набить брюхо и выпить вина!». И это еще не всё, к чему приходит И.А. Ефремов, продолжая развивать свою мысль речами мудрой гетеры: «Птолемей прав – Мардовий жёг и разрушал прежде всего храмы, стои и галереи скульптур и картин. Но мои соотечественники не стали ничего восстанавливать ... до той поры, пока персы не были изгнаны из Эллады. Чёрные раны на нашей прекрасной земле укрепляли их ненависть и ярость в боях с азиатскими завоевателями. ... Ты хочешь сказать, что не только само прекрасное, но и лицемерие его поругания укрепляет душу в народе?... Именно так, царь. Но только в том случае, если народ, сотворивший красоту своей земли, накопивший прекрасное, понимает, чего он лишился!»³⁷.

В аксиологическом дискурсе «ценность» рассматривается в связи с осознанием человеком себя в ходе освоения окружающего мира (онтологического пространства). Процесс осознания опосредует самореализацию человека и в то же время является процессом взаимодействия³⁸, который становится возможным в системе координат, основанной на человеческих ценностях. Или, иначе, основания системы координат, в пределах которой становится возможным взаимодействие социальных субъектов³⁹, определяются в качестве ценностных оснований жизнедеятельности соответствующего сообщества.

В этом смысле, аксиология изучает предпосылки конституирования социального уровня сознания, т.е. онтологические образования, за счет которых индивидуальное жизненное пространство человека оказывается интегрированным в социокультурную систему координат определенного человеческого сообщества⁴⁰.

Внутридисциплинарная конфигурация аксиологии представляет собой совокупность направлений изучения ценностей, которые уместно будет структурировать как, **во-первых**, исследования, посвященные постижению

³⁷ Ефремов И.А. Таис Афинская: Исторический роман. М., 1981. С. 212.

³⁸ Ср.: Дональд Дэвидсон // Боррадори Дж. Американский философ. М., 1998. С.52-68.

³⁹ Непосредственное взаимодействие или опосредованное структурой референтного отношения, т.е. ориентацией на определенные культурные образцы, следование которым конституирует социокультурную идентичность субъекта как представителя определенной общности, группы.

⁴⁰ Весьма интересен в этом плане труд П.А. Сорокина «Социальная и культурная динамика», который, хотя и не является примером аксиологического исследования, тем не менее, дает богатейший материал с точки зрения анализа затронутой в данном случае проблематики (Сорокин П. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших социальных системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб., 2000).

природы ценностного отношения (ценности), что предполагает изучение онтологической ниши данного образования, **во-вторых**, исследования, направленные на формирование и проработку концептуальной модели данного референта, а, следовательно, изучение структуры, особенностей, типологического ряда ценностных отношений, функциональной комплиментарности ценностей, форм их конституирования в качестве структурообразующих параметров духовного мира человека, сообщества, наконец, **в-третьих**, исследования, ориентированные на операционализацию соответствующих концептуальных моделей (аксиологические теории) применительно к изучению конкретных культурно-исторических параметров воспроизводства аксиологического «субстрата». В последнем случае речь заходит об изучении роли, места, функционального проявления ценностей в качестве конститuentов конкретных социокультурных контекстов, их динамики и соотношения в рамках сопоставления различных (синхронно и исторически) социокультурных систем.

Первое направление исследований является областью соприкосновения аксиологии с онтологией⁴¹, второе – характеризуется в качестве «теоретического ядра» аксиологической проблематики, соприкасаясь с множеством специальных философских исследований, тогда как третье – граничит, главным образом, с проблематикой социологических, исторических и других научных исследований ценностного аспекта, содержания человеческой жизнедеятельности. Здесь необходимо отметить, что это – не более чем эскиз соотношения аксиологии с другими научными и философскими дисциплинами, разделами знания. При более подробном рассмотрении междисциплинарные отношения по поводу изучения ценностных референтов оказываются далеко не столь однозначными уже в силу того, что речь идет о различных эпистемологических уровнях и, соответственно, формах (способах) конституирования познавательного процесса. Как следствие, имеет смысл специально остановиться на вопросе о параметрах эпистемологической ниши аксиологии, т.е. об интеграции данной дисциплины в структуре философского дискурса и, более широко, когнитивной сферы как таковой.

Параметры методологической системы координат

Аксиология является одной из интегрированных в философском дискурсе дисциплин. При этом особенности ее (как и любой другой дисциплины) позиционирования в эпистемологическом пространстве философских исследований подлежат концептуализации, исходя из системы представлений о методологической структуре философского дискурса. Является ли «философия» – общим, во многом условным обозначением совокупности близких в концептуальном отношении исследований,

⁴¹ Человеческие ценности – это координаты онтологического пространства как пространства человеческой жизнедеятельности. А это означает «очередное», но имеющее на современном этапе развития познавательного процесса другие когнитивные основания «сближение» онтологической и аксиологической проблематики, когда «человеческая размерность» познания, проявляя свою доминантность, превращает даже фундаментальную онтологию в «онтологию человека», т.е. познание бытия как осознаваемого человеком пространства существования «мира для человека» и «человека в мире».

когнитивных традиций, специализированных дисциплин или же это хорошо структурированное эпистемологическое образование, различные фрагменты которого (в том числе, специальные философские дисциплины) не просто сосуществуют, но являются функционально взаимосвязанными составляющими внутренне дифференцированного, но в то же время единого познавательного процесса? Ответ на данный вопрос не очевиден. Существуют различные позиции, ни одна из которых как таковая не является истинной или ложной, правильной или ошибочной, что в то же время не означает, будто решение этого вопроса не имеет смысла. В конечном счете, каждый исследователь, работающий в области философии, в явной форме, либо подспудно принимает ту или иную позицию. И это определяет горизонт его когнитивных возможностей, требуя от него сохранения верности собственным основаниям.

В данной работе философия рассматривается в качестве определенным образом упорядоченной инфраструктуры эпистемологических практик, сопоставимой с фундаментальной и прикладной наукой⁴² в виде одного из уровней развития познавательного процесса. Это внутренне дифференцированное эпистемологическое образование, составляющие которого интегрируются в единое целое за счет определенных механизмов и способов достижения их когнитивно-функциональной комплиментарности.

По сути, речь в данном случае заходит о когнитивно-функциональной модели философского дискурса, т.е. критериях рассмотрения, исходя из которых возможен более или менее корректный ответ на вопрос о функциональных особенностях аксиологии с точки зрения ее включенности в общий ход развития познавательного процесса. Когнитивно-функциональная модель философского дискурса предполагает рассмотрение философии в качестве функционально сбалансированного когнитивного цикла. Это означает, что основные функции когнитивного действия (познавательного процесса), образуящие собой функционально завершённый цикл познания, проявляются в данном контексте в качестве организующих принципов построения философского дискурса.

На современном этапе развития доминирующей является научная картина мира⁴³. Относительно нее выстраивается вся совокупность институционализированных в современном обществе эпистемологических практик, что определяет когнитивно-функциональные особенности последних и, соответственно, критерии их рациональности⁴⁴. В данном случае когнитивное действие по необходимости (1) имеет определенные методологические основания, (2) разворачивается в образуемой ими системе координат в виде процесса формирования концептуальной модели изучаемого предмета и (3) обладает определенным потенциалом

⁴² В узком смысле термин «фундаментальная наука» применяется для обозначения блока естественнонаучных и математических дисциплин. В этом отношении необходимо отметить, что в данном контексте он используется в более широком значении, которое определяется оппозицией «фундаментальное – прикладное» научное знание и охватывает собой всю область конкретных дисциплин современной науки.

⁴³ См., напр.: Лойфман И.Я. Мировоззренческие штудии. Екатеринбург, 2002; Хайдеггер М. Время картины мира // Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 135-167.

⁴⁴ Подобные критерии сохраняются вне зависимости от конкретной модели рациональности.

практической значимости⁴⁵. Названные параметры характерны для функционально сбалансированного «когнитивного цикла» любых масштабов, начиная от структуры конкретного исследования и заканчивая конфигурацией познавательного процесса, проявленного в формате когнитивной сферы (т.е. институционально упорядоченной инфраструктуры эпистемологических практик) в целом.

Применительно к философии это означает, что она, во-первых, является уровнем человеческого познания, проявленным в функции метадискурса (методологический уровень) по отношению к фундаментальной науке, и, во-вторых, имеет внутреннюю структуру самодостаточного когнитивного цикла, в котором, соответственно, выделяются подуровни (1) концептуализации оснований философского дискурса; (2) формирования систем онтологических представлений и (3) их операционализации на материале конкретных (специализированных) дисциплин с соответствующими им референтными областями.

В процессе воспроизводства, развития научной картины мира философия сосуществует и взаимодействует с фундаментальной и прикладной наукой. Это уровни когнитивной сферы, каждый из которых представляет собой институционально закрепленное выражение одного из функциональных модусов познания. При этом подобные «уровни» различаются как функционально, так и структурно, по способу построения соответствующих эпистемологических практик.

В частности, будучи «методологическим» уровнем когнитивной сферы, философия структурно отличается от фундаментальной науки в том отношении, что особенности дисциплинарного деления познания начинают здесь проявляться только в формате специальных философских дисциплин, т.е. на третьем («операциональном») подуровне философского дискурса. Предмет философии как таковой дифференцируется не фактологически. Здесь основным критерием членения является уровневость. Философский дискурс оказывается, таким образом, гетерогенным не столько институционально, сколько предметно, и это необходимо учитывать, сопоставляя различные его составляющие.

Конфигурация философского дискурса, его уровневость выстраивается от теории познания, через онтологию, к специальным философским дисциплинам. Движение эпистемологического ресурса осуществляется в нем как актуализация принципов методологии когнитивного действия в масштабе философской теории познания, затем проявление сформированного в формате гносеологии методологического аппарата в пределах предметной области онтологии. Последняя является уровнем познания, позволяющим операционализировать инструментарий исследования применительно к субстанциональному содержанию онтологических оснований познания, которые проявляют эпистемологическую позицию исследователя и, более широко, сформированные в философии эпистемологические построения в

⁴⁵ Копнин П.В. Диалектика, логика, наука. М., 1973. С.148; Лойфман И.Я. Мировоззренческие штудии. Екатеринбург, 2002. С. 39-40.

качестве содержательно наполненных моделей видения мира. Причем подобные модели, в свою очередь, опредмечиваются в структуре философского знания не только на уровне онтологии, но также в формате конкретизации системы онтологических представлений в виде специализированных по предметному основанию подсистем философского знания и, соответственно, дисциплинарных векторов развития познавательного процесса. На этом подуровне методологические принципы, аппарат исследования, насыщенный уже (в формате онтологии) субстанциональным содержанием сформированной модели «действительного», операционализируется на материале специальных философских исследований, которые являются переходным звеном между философией как уровнем когнитивной сферы и фундаментальной наукой. Эпистемологическое пространство последней дисциплинарно дифференцировано. Это является основополагающим признаком (и принципом построения) фундаментальной науки и служит основанием методологической комплиментарности ее метатеоретического подуровня и конкретно-дисциплинарного подуровня философии⁴⁶.

Таким образом, аксиология как специальная философская дисциплина оказывается «точкой» в методологической системе координат. И это проявляет структуру и характер эпистемологических зависимостей между нею и другими фрагментами философского и научного дискурса. В качестве специальной философской дисциплины аксиология непосредственно взаимодействует (1) с другими специальными философскими дисциплинами, (2) с онтологией, а также (3) областями познания, проявленными на уровне фундаментальной науки⁴⁷. При этом очевидно, что характер связей структурно своеобразен для каждого из этих случаев. Одно дело – взаимодействие различных фрагментов в пределах одного методологического подуровня (специальные философские дисциплины), другое – между различными подуровнями (подуровни философии) и третье – между разными уровнями когнитивной сферы, т.е. между философией и фундаментальной наукой. И речь в данном случае не идет о простоте или сложности, о степени интенсивности или эффективности взаимодействия соответствующих дискурсов с точки зрения взаимообмена, трансляции эпистемологического ресурса. Подобные вопросы, безусловно, представляют интерес для исследования, однако в данном контексте актуальным является не прагматический, а структурный аспект конституирования методологических связей аксиологии. Именно, это позволяет идентифицировать ее когнитивную нишу и, следовательно, функциональные параметры интеграции дисциплины в общий ход развития познавательного процесса.

⁴⁶ Специальные философские дисциплины структурно отличны от конкретных научных дисциплин. Философский дискурс в целом и его третий подуровень (специальные дисциплины) в частности в отличие от фундаментальной науки не является институционально дифференцированным. Предметная специализация в пределах философского дискурса не проявляет собой самостоятельные отрасли знания. И это имеет существенное значение с точки зрения структурирования данного дискурса.

⁴⁷ Существуют и опосредованные формы «взаимозависимости». К примеру, аксиология косвенным образом соприкасается с гносеологией (о чем упоминалось чуть выше), с которой у нее уже нет непосредственной эпистемологической связи.

Аксиология занимает в этом отношении методологическую позицию на третьем подуровне философского дискурса. «Философское осмысление ценностных ориентиров, оценок и норм, распространенных в тех или иных социальных группах, в социуме в целом предлагает определенный методологический ключ ко многим гуманитарным исследованиям»⁴⁸ – пишет Ю.И. Мирошников. Предметом аксиологического исследования является «ценность», т.е. ценностный аспект человеческой жизнедеятельности, особенности изучения которого определяются системой онтологических представлений, предшествующих аксиологическому исследованию в качестве «фрагмента» его методологических оснований. Они являются проекцией определенной онтологической концепции, параметры которой детализируются в ходе изучения конкретного (с точки зрения философии) предмета исследования. И это, наряду с проблемой концептуализации ценности в качестве онтологического образования, служит точкой соприкосновения аксиологии с онтологией. В то же время ценность является референтом, исследование которого становится особенно актуальным в контексте формирующегося в современном познании идеала научной рациональности. Изучение ценностей, их структуры, особенностей, эволюции оказывается одним из путей движения к осознанию принципа социокультурной обусловленности познания, когнитивной насыщенности социальных процессов и, более широко, обусловленности «действительного» характером социокультурной заданности соответствующей когнитивной модели (системы координат), остов которой представляет собой структуру мировоззренческих оснований, воспроизводимых в качестве ценностей. Соответственно, изучение аксиологической проблематики под данным углом рассмотрения проявляет аксиологию в методологической функции по отношению, с одной стороны, к дисциплинам социально-философского цикла и, с другой – к социально-гуманитарным отраслям фундаментальной науки. Причем если на уровне специальных философских дисциплин подобное взаимодействие носит методологический характер **разработки** соответствующей когнитивной модели, то в формате взаимодействия специальной философской дисциплины (аксиология) и конкретной науки оно приобретает «общемировоззренческие» особенности **применения** сформированной в философии когнитивной модели в ходе фактологически ориентированных исследований.

Таким образом, аксиология является «специальной» философской дисциплиной, структура и особенности предмета которой обуславливают ее позиционирование в эпистемологическом пространстве философского дискурса и наделяют аксиологическое исследование определенным значением (функциями) с точки зрения общей тенденции развития познавательного процесса.

⁴⁸ Мирошников Ю.И. Аксиология как часть философского знания // Гуманитарные исследования: Ежегодник. Вып. 9. Межвуз. сб. научных трудов. Омск, 2004. С. 58.

Аксиологическая рефлексия: классика и/или постмодернизм

Аксиология – важнейшая дисциплина философского знания. Для нее характерна та же самая концептуальная структура, что и для любой другой философской дисциплины. В первую очередь это те границы, которые и позволяют состояться этим дисциплинам как познавательной деятельности. В каждой из этих дисциплин общим знаменателем является понятие логос, которое в себе уже содержит фундаментальную двойственность: это и бытийная основа, и мысль о всякой такой основе. Аксиология – логос о ценности, поэтому границами, дающими определенность и возможность продуктивной мысли о ценности, будет, с одной стороны, понимание ценности как наличия, бытия. А с другой стороны, есть мысль и слово о ценности, которые возможны только тогда, когда есть эта ипостась логоса. Иными словами, аксиология может акцентировать тот или другой момент, но не разрывать их, предпочитая один другому. У любого логоса одна и та же судьба – пространство мысли задано взаимообращенными, рефлексивными плоскостями: объективизмом и трансцендентализмом. Ни на одной из этих когнитивных плоскостей нет выхода в какое-то «подлинное» пространство философии, уже не «обремененное» этими границами: выход в «чистое» онтологическое измерение будет всегда прерван тем обстоятельством, что мысль имеет дело сама с собой. Человек рано или поздно остановится перед «зеркалом», направляющим разум на самое себя. Но и направляя свое внимание на сознание, мышление, у философии нет выхода в «чистую» гносеологическую территорию, где все можно объяснить активностью той или иной формы человеческого сознания. Мысль должна иметь «якорь» анτισолипсизма: своего рода онтологическое доверие к миру, который есть все-таки такой или иной сам по себе. Аксиология не может решать, что есть Истина, Благо и Красота вне сознания, в котором они даны как оценка. Но это не означает, что именно сознание (как индивидуальное, так и культурное) является их источником.

Радикальные попытки избежать этой двойственности – уже удел истории философии. Сегодня можно, наконец, оценить эти границы как формообразующие; эта о-граниченность не является пределом в смысле преграды для реализации возможностей, но должна рассматриваться как определенность проблемного и методологического пространства, то есть как необходимое условие деятельности.

Деятельность как система обязательно включает в себя репродуктивную и продуктивную формы. Репродуктивную деятельность аксиологии – подтверждение найденного – можно видеть в самоуверенности аксиологических абсолютов. Она связана с решением важнейших теоретических проблем, с историческим анализом этой

дисциплины. Это можно назвать теоретической аксиологией, и она сегодня сохраняет в полной мере потенциал классического мироотношения. Она мыслит аксиологические абсолюты некоей несомненной основой человеческого бытия, задавая тем самым необходимую их онтологичность. Но в этом пространстве классики открывается своего рода его диалектическое отрицание (снятие-удерживание) – практическая аксиология.

Представления о благе, истине и красоте – это перманентное вопрошание индивидуального человека. Поэтому предметом исследования аксиологии является ситуация индивидуального ценностного отношения к миру, именно оно действительно предстоит нашему процессу познания непосредственно, но не Благо, Истина или Красота как таковые. Предмет, таким образом, изначально нейтрален, поскольку любое из этих мироотношений – это всегда эмоциональное отношение к миру, всегда оценивание. А так как предмет познания не может быть истинным или неистинным, каждое из этих отношений должно браться только как данность. Здесь требуется особого рода теоретическая «нейтрализация», предварительный отказ от постулирования ценностей как таковых.

Абсолюты должны стать «неизвестным»; важно открыть аксиологию как пространство *не-знания о ценностях*. В этом пространстве аксиологии концентрируется ее продуктивная деятельность. Вот здесь важен опыт постклассического мироотношения: нужно понять, почувствовать эмоциональную напряженность, а значит, истинность каждой из форм индивидуального мироотношения. Философия не может обращаться только к той части человечества, которая заранее согласна с ней. «Мир добр, красив и гармоничен», «мир зол и уродлив», «мир пуст и безразличен» – это всегда оценка, всегда ценностное отношение, следовательно, в каждом случае является предметом аксиологии. «Взаимонейтрализация» этих позиций и есть «чистый лист», на котором аксиология вновь должна написать о Благе, Истине и Красоте. Поэтому для формирования продуктивного характера аксиологии сегодня требуется исходное допущение о приоритете индивидуума, а не культурной нормы. Аксиология может и должна отталкиваться от этой аксиологической нейтральности («незнания» о ценностях), но не увязать в ней. Нужно суметь подойти к позиции любого, в том числе и негативного мироотношения как к ценностному, ощутить его как «кожу» человека – его носителя, «из него» посмотреть на мир, и затем нащупать дорогу к ценностям уже позитивным.

Индивидуальное незнание аксиологических абсолютов, равнодушие к ним, парадоксальным образом связано с какой-то особой формой их знания на общекультурном уровне. Это знание именно тогда оказывается выхолощенным, пустым, когда не сопряжено с каким-то сомнением в этом знании, когда его нет как проблемной ситуации. Иногда мы настолько хорошо знаем некоторые вещи, что они перестают иметь для нас значение. Ценностная структура мира существует в форме равнодушия, если это только культурная норма, своего рода хороший тон: мир благ, красив, гармоничен, в нем есть истина. Я знаю, что я это знаю, и этого достаточно. Но достаточно

ли? Может ли знающий о своем знании поставить под сомнение правильность своего знания? Нет, это может позволить себе только догадывающийся о своем незнании.

Постмодернистское «незнание» об аксиологических абсолютах, аксиологическая нейтральность означает равновероятность ответа о существовании и несуществовании Истины, Блага и Красоты, потому что на каждую положительную личностную позицию в этом вопросе всегда можно найти такую, которая противопоставит ей свой отрицательный опыт мироощущения. И это звучит сегодня как вопрос-вызов: мир может быть зол и уродлив, потому что... а почему бы и нет? Для аксиологии этот вызов может рассматриваться требованием: необходимо преобразовать его риторическую форму в вопрошание индивидуального человека. Действительно, почему нет? Для того чтобы ответить, требуется не уворачиваться от утверждений постмодерна, а исследовать их со всей пристрастностью, то есть уважать как мысль, в первую очередь. В совмещении исследовательских перспектив постмодернизма и аксиологии следует видеть не поиск совпадений или дополнительности, а своего рода полезность трения, которое сохраняет самое прочное и необходимое.

Постмодернизм направляет свои усилия против насилия над индивидуумом, то есть против всех форм власти. Самые различные культурологические, социологические, политологические и другие «разоблачения» являются фундаментальной критикой гетерономии по отношению к индивидуальному сознанию. Средоточие властного мироотношения, по мысли постмодернизма, заключено в самой основе классической мысли. Классический тип рациональности полновеснее всего выражен в проекте Просвещения, поэтому постмодернизм направляет свои усилия именно против его важнейших положений. Речь, скорее, идет не о хронологически понятом Просвещении, а об особой культурной стратегии. Постмодернизм во многом солидарен с теми направлениями классического периода, которые ей исторически противостояли: например, некоторыми барочными и романтическими идеями. Но, радикализируя их установки, в свою очередь «перешагивает» и своих предшественников в деле критики рационализма просветительского типа. Тем самым идейные соперники оказываются по отношению к постклассической мысли неким единым комплексом «классики», «Просвещения», «модернизма», установки которого, по мысли постмодернизма, и требуется преодолеть.

В первую очередь оспаривается фундаментальное допущение о том, что возможен такой мир, который свободен от греха и, следовательно, зла. Просвещение полагает, что зло и страдания, связанные со злом, оказываются моментами временного несовершенства мира. Эти «ошибки», по мысли просветителей, возможно минимизировать при условии подчинения законам разума, главный инструмент которого – абстрактные понятия, которые конструируют (конституируют) мир. Поэтому Благо в модернистском понимании неизбежно сопряжено с властью – властью человека, социальных форм, институтов и, шире – властью языка и рациональности как таковой.

Критикуя модернистский проект, постклассическая мысль особенно подчеркивает этот момент: аксиологические абсолюты являются для индивидуума инстанциями сверху, они властно заданы как норма, генеральная линия. А поскольку постмодернизм отказывается от всего, что может содержать даже намек на насилие, то аксиологическая структура сознательно рассеивается. Мир неизбежно рассматривается постмодернизмом нейтральной в аксиологическом отношении средой, в нем отныне нет выделенных смысловых измерений. Таким образом, ситуацию «незнания о ценностях» постмодернизм формирует, исходя из своих общих концептуальных установок, это не самоцель, но неизбежность в тех концептуальных и мировоззренческих условиях, которые принимает постмодернистская мысль. Парадоксальным образом этот постклассический нигилизм оказывается близок аксиологии, поскольку речь идет об интересе к индивидуальности, к личностному мироотношению. Однако в выводах им совпасть невозможно: для аксиологии они означают самоуничтожение. Необходимо понять, на каком этапе разговора об индивидуальности происходит фундаментальное рассогласование.

Аксиология несомненно противостоит постмодернизму, настаивая на необходимости сохранения ценностных абсолютов. Но на каких условиях? Если эти абсолюты - только культурные образования, то неизбежно потребуются властные усилия для их удержания, поскольку далеко не каждый индивидуум из своего собственного проживания и ощущения жизни может сделать вывод о ценностной наполненности мира. Если ценностные абсолюты оказываются культурной нормой, то к соблюдению ее человека рано или поздно придется обязать. В форме культурной нормы Красота, Истина и Благо зачастую означают форму властных отношений культуры по отношению к индивидууму. Поэтому реакцией, неизбежным логическим проговариванием этой концептуальной позиции становится постмодернизм. Таким образом, культуроцентристская аксиология неизбежно будет самоотрицаться; постклассическая критика насилия культурных метаобразований является для нее своим-иным.

Означает ли это, однако, что постмодернистская критика является неизбежным итогом и пределом аксиологических усилий? Тем более что, как уже указывалось, имея в качестве источника ценностного сознания индивидуума, мы оказываемся перед нейтрализацией аксиологического пространства, останавливаемся перед отрицанием ценностных абсолютов как перед последней и, видимо, непреодолимой преградой. Потому что если хоть один человек усомнится в том, что мир гармоничен, Гармонию не утвердить как всеобщую ценность. В то же время отказаться от индивидуума аксиология не может, поскольку ее предмет – ценностное сознание. Вопрос в том, как аксиологии, сохранив постклассическую ориентацию на реального человека, чья аксиологическая позиция зачастую негативна, не потерять ценностные абсолюты. Как избежать пути, проложенной постмодернистской логикой, которая, по сути, предлагает дизъюнктивные направляющие мысли: или реальный человек, или ценностные абсолюты.

Следует, однако, внимательнее всмотреться в постмодернистскую артикуляцию индивидуума. Именно здесь мы можем увидеть изъян непоследовательной мысли, искомую точку раскогласования. Человека в его наличном существовании, от имени которого постмодернизм критикует классическое мировоззрение, для постмодернизма, собственно, и нет.

Главная забота постмодерна – свобода, поиск ее абсолютной формы, поскольку все беды современного мира постмодернизм связывает с властными отношениями. Всякая власть основана на смысле, а смысл – на угрозе смерти. Продвигаясь в этом направлении преодоления власти, и будучи жестко последовательной, мысль приходит к отрицанию смысла как такового (избавление от «тирании смысла»). Отказ от тирании смысла означает и отказ от индивидуума как субъекта смысла. Как реализуется эта «смерть субъекта»? Индивидуум мыслится постклассикой неким сгустком социальности, он соткан из дискурсов и социальных контекстов. «Ядро» самости, созидающее смыслы «под страхом смерти» мыслится как непреодоленное еще классическое заблуждение, когнитивный атавизм. В человеке постмодернизмом «изымается» все то, что делает его непрозрачным для социальности. То есть отсутствие индивидуума как самодостаточности – принцип, который выдвигает постмодернизм в его радикальном звучании. Эту линию можно назвать сильной формулировкой постмодернизма. Парадигмальный отказ от абсолютов фиксируется в ней как радикальный нигилизм, концептуальное отрицание и человека как субъекта своих ценностных установок, и культуры.

Следует еще раз отметить, что в этой постмодернистской версии осмысления культуры, по сути, развивается до своего логического предела совсем не постмодернистская идея о том, что ценность и ее видовые определения (истина, красота, благо, и т.п.) – культурные образования. Позиция социо- и культуроцентризма в отношении ценностного сознания в своем радикальном звучании приводит к постмодернистским выводам о невозможности и индивидуума, и ценности. «Мы верим в мир, в котором индивидуации лишены персонификации, особенности – доиндивидуальны: великолепие «безличного» (он)»¹.

Нужно сказать, что эта сильная формулировка постклассической мысли менее угрожающая, чем может показаться. Достаточно взглянуть вокруг себя, чтобы убедиться: мы все еще «измеряем» человека по его личностным качествам, видим красоту, различаем добро и зло, стремимся к истине. В некотором смысле эта линия постмодернизма является особой интеллектуальной игрой, мысленным экспериментом, основанном на методе доказательства от противного. Нигилизм в его предельной форме является тем абсурдом, который венчает каждое доказательство от противного.

Однако в постмодернизме есть и такая линия, которая оказалась востребованной культурой в качестве нового идейного содержания. Это то, что можно назвать слабой формулировкой постмодернизма, поскольку

¹ Делез Ж. Различие и повторение. – СПб.: Петрополис, 1998. С. 11.

жесткая и жестокая логичность радикальных выводов здесь смягчается, мысль уворачивается от абсурда. Эта линия, казалось бы, сохраняет индивидуум как важнейшее исходное допущение. Но на каких условиях? Просто исходя из факта его наличия: существуют различные люди, живущие в определенных исторических, социальных условиях. Именно эмпирический факт их наличного бытия (со всеми составляющими этого бытия) берется бесспорным фундаментом рассуждений. Эта линия уже на стадии своих исходных условий противостоит радикальной линии постмодернизма, которая в определенном смысле классична: в строгих философских традициях она ставит под сомнение, остраивает любую очевидность наличного, любое эмпирически явное бытие. Тогда как слабая формулировка методологически, скорее, сближается с обыденным здравым смыслом.

Отказ от абсолютов в слабой формулировке постмодернизма становится в своем развитии не радикальным нигилизмом, а, наоборот, оптимизмом открытия «маленького человека» и заботы о нем. Идея укорененности всяких абсолютов в непосредственном наличном бытии провоцирует исследовательский интерес к повседневности. Можно обратить внимание и на постмодернистскую иронию, которая в сильном варианте уничтожает все, в том числе и сам постмодернизм, тогда как слабая формулировка «путает» действительность и текст: то ли все превращает в игру текста, то ли всякий текст делает безобидно повседневным.

Сильная формулировка постмодернизма бьет наотмашь. Она провоцирует человека. Принять ее можно двояко, но и в том, и в другом случае требуются радикальные действия. В первом случае принятие сильной версии постмодернизма означает преодоление всякой формы идентичности, самости; принять, полностью пропав. В другом случае предметом преодоления становятся сами выводы этой версии постмодернизма; это и есть, наверное, провокация абсурда. При этом индивидуальная, личностная самость ни в коем случае не наличный факт, а перманентное усилие самосозидания. Индивидуальность, неповторимость человека онтически не гарантирована, но может быть достойна само-сохранения. Последнее требует особой устойчивости, опоры на сильную позицию, куда более сильную, нежели культурный солипсизм.

Слабая формулировка постмодернистского бунта сильна как раз не этой жесткой, требовательной формой. Этот вариант постмодернизма скорее легок и местами забавляет. У него есть всего лишь повседневность, но это совсем не мало, поскольку она вездесуща. Именно слабая формулировка постмодернизма по настоящему страшна, хотя категорична в своих антикультурных заявлениях именно сильная. Слабая рассеивает тот запал постмодернизма, который требует от человека активного себе противостояния. Противостоять же повседневности, инерции наличного бытия труднее всего.

Следует внимательнее всмотреться в концептуальные условия именно этой – менее радикальной по звучанию – линии постклассической мысли, поскольку ее пересечение с концептуальными условиями аксиологии

намного теснее: индивидуум погружен в жизнь, реагирует и оценивает именно в этих условиях. Поэтому важно понять, что вкладывается в представление о повседневном бытии, о «маленьком» человеке, противостоящем классической абстракции родового Человека.

Повседневность – это не синоним быта, это не ежедневность как таковая, это качество деятельности, событий, а не сами события. Повседневность начинается не тогда, когда мы заботимся об удовлетворении жизненных потребностей. Герои робинзонад только тем и занимались, но их бытовые заботы – еще не повседневность. Важно понять, что делает любое действие повседневностью. Здесь важно не что мы проживаем, но как мы это делаем. Повседневность начинается тогда, когда крупные формы чувства, идеи, убеждения или веры рассеиваются на мелкие заботы. Повседневное бытие, например, научной идеи, мировоззренческой установки осуществляется тогда, когда исследование деталей становится важнее целостности идеи.

Постмодернизм очень определенно это выявил в концепте дискурса. Здесь знание правил разговора, знание деталей важнее того, ради чего, собственно, затевался сам разговор. Хороший тон в дискурсе – снижение, ирония, панибратство с главным содержанием этого дискурса. Такая форма осуществления любой идеи неизбежна, но за это приходится платить: теряется понимание как активное отношение к миру, как обретение смысла. Взамен мы получаем только согласие знающих правила разговора. Эта активность скорее связана с функционированием дискурса, чем с проявленностью истины. Собственно, Истина в дискурсе становится лишним, отягощенным ненужным пафосом, словом.

Понимание, как показали усилия герменевтики, связано с челночным движением «часть-целое». Повседневность случается тогда, когда панорама целого уже никого не интересует, когда все усилия сосредоточены на прояснении деталей и, как следствие, борьбой с теми, кто не согласен с частностями. Поэтому повседневность возможна в любых формах человеческого бытия; удержать Большое трудно во всех формах нашей активности, часто и вовсе не под силу. Можно привести пример повседневности и в собственно повседневном бытии: это довод о том, что нельзя рожать ребенка, потому что его нечем будет кормить (лечить, учить, и т.п.). Здесь речь идет о житейском, но оно неизбежно имеет два уровня – уровень большой жизненной заботы и уровень малых забот, составляющих наличную жизнь. Эти доводы означают, что большая забота разменяна на заботы малые, что в свои права вступает повседневность.

Повседневность переписывает все сильные формулировки чувствования, целеполагания, активности, рассеивает, превращая Большое в психическое самоощущение. То, что человеку дается как дар, повседневность приписывает себе, называя это самочувствием человека. В истории мысли были попытки различить эти уровни жизни, чувства и ценности, попытка противопоставить чувство Большого и психическое самоощущение. Это в первую очередь романтизм как бунт Бесконечного против конечного. Бунт,

который, однако, неизбежно был «одомашнен»: философия Бесконечного, идея жизни как художественного произведения превратились в то, что сегодня называется «романтичностью». Ароматизированные свечи, мелодичная музыка и другие моменты специфичной эстетики – набор «малых форм», на которые был разменян романтизм.

Действительно, трудно не пытаться что-то большое рассовать по кармашкам для ежедневного употребления. Мы обманываемся возможностью иметь Большое всегда под рукой, не видим, что это только дар. Способность не видеть возможности подарков бытия – это наше особое недоверие всему, что не сделано нашими руками. Оно стало формироваться в эпоху Нового времени, утвердилось в позитивистском мировоззрении, научной и технологической доминанте культуры и сегодня устойчиво функционирует во всех формах трансцендентализма, культуроцентризма и т.п. Поэтому повседневность оказывается для нас единственной, а потому ведущей и подавляющей формой бытия. Мы скорее сами откажемся от дара бытия, если чувствуем, что не получается громаду идеи, чувства, впечатления вместить в масштаб «карманов» ежедневности. Большое как бытие – онкос Парменида либо неделимо и целокупно, либо это уже не подлинное бытие. Оно требует дистанции, а современный человек все хочет иметь под рукой как инструмент превращения жизни в более комфортное, удобное, успешное существование.

Рассеивание Жизни по-всем-дням – повседневность – неизбежность уже потому, что неизбежно дробление временем. Пробивающееся присутствие трансцендентного принципиально не растянуть по-всем-дням, но это и не нужно. Однако не следует делать и противоположного: не замечать это особое присутствие, делать вид, что это только «расшалившаяся» субъективность, вдруг проявляющаяся актами обостренной чувствительности. Индивидуум является таковым только постольку, поскольку он сопряжен со сверхиндивидуальным. Однако какого рода эта сверхиндивидуальность? Как уже говорилось, это не может быть социальность или иная культурная форма контекстуальности. Социальное в человеке не отмечается обострением его индивидуального начала, а, скорее, стирает его, на какое-то время делает только исторической сингулярностью, социальной ролью и исполнителем функции. Понятие «индивидуальное» в таком подходе используется как синоним «особого», «отдельного», оно предполагает только акт индивидуации без анализа неповторимости.

В постклассических исследованиях человека все чаще сегодня можно встретить понятие «локальность», фиксирующее только ситуативность и отдельность. А, исходя из ориентации на наличное бытие этого отдельного человека, анализ метаиндивидуального упирается только в социальность как предел. Сосредоточившись на анализе повседневности, на первый план выходит особый тип исследования – «case study», т.е. анализ конкретного случая, ситуации. Казалось бы, здесь есть место анализу внутренней жизни человека, но это делается в специфичных формах: решающую роль играет обновленный психоанализ, где особую роль отводится своего рода

социальному бессознательному. Из внутренней жизни вычеркиваются редкие, но очень значимые для человека моменты выхода с уровня повседневности, моменты, отмеченные особым эмоциональным состоянием.

Таким образом, постмодернизм развивается на той же методологической платформе, что и критикуемое им классическое мировоззрение. Это тоже проект «нового человека», которого следует встроить в определенную рациональную конструкцию мира. В любом проекте человека отсекается что-то «лишнее». На прокрустовом ложе постмодернистского проекта остается только повседневный человек. Постмодернизм не замечает, что узаконивает новую властную структуру – повседневность. Стратегия снижения, девальвации всего, что больше наличного существования, реализуется вполне властно, хоть и в форме моды. Любая активность человека, претендующая на роль самостийности или самодостаточности, сопровождается выражением - паразитом «как бы», укоренившимся в обыденном языке, или характерным для второй половины XX века жестом, обозначающем «кавычки».

Почему прямая речь для культуры постмодернизма невозможна? Потому что прямо может говорить только субъект, неповторимый в своей индивидуальности. В результате «закавыченным» оказывается сам индивидуальный человек, потому что в постмодернистском видении социальное бессознательное определяет человека, самодостаточность индивидуума и его личностные характеристики мыслятся только симуляцией или заблуждением.

Именно так постмодернизм разрушает ценностную структуру культуры. И дело здесь не в лозунгах, ниспровергающих все абсолюты. Кстати, само это беспокойство по поводу громких заявлений постклассики, само противостояние этим лозунгам должно нас беспокоить. Если мы полагаем, что какая-то культурная мода может отменить Истину, Красоту и Благо, значит, мы стоим на культурно- и социоцентристских позициях в отношении них. А сама эта позиция, как уже указывалось, является условием их постмодернистского отрицания. Опасность реального воздействия постмодернизма на культуру коренится скорее в исследовательской тактике, в формах активности мыслящего меньшинства.

Постмодернизм, как мы уже видели, проявляется в развитой своей стадии в принципиально малых формах интеллектуального творчества; метафорически можно провести такую аналогию: мы пишем сегодня, скорее, рингтоны для сотовых телефонов, нежели симфонии. Постмодернизм убеждает, что все разговоры о крупных формах, по меньшей мере, бессмысленны. Согласившись с этими доводами, человек перестает искать даже повода для такого разговора. Но именно эти «разговоры» всегда реализовывали смысловую, аксиологическую структуру культуры. Смысл мог достучаться всегда только через тех людей, которые имеют к этому способность, склонность – некий слой философствующих, всегда настроенных на нечто большее, нежели волну повседневности. Но сейчас

многие из них занимаются главным образом анализом повседневности. Так развивается и интеллектуальное, и художественное творчество, тем самым создается монументальные формы повседневности. Можно привести такой пример постмодернистской монументализации, где ирония амбивалентна: возможна как по отношению к повседневности, так и против нее.

Леночка, будем мещанами! Я понимаю, что трудно,
что невозможно практически это. Но надо стараться.
Не поддаваться давай... Канарейкам свернувши головки,
здесь развитой романтизм воцарился, быть может, навеки.
Соколы здесь, буревестники все, в лучшем случае – чайки.
Будем с тобой голубками с виньетки. Среди клекота злого
будем с тобой ворковать, среди голодного волчьего воя
будем мурлыкать котятами в теплом лукошке.

Не эпатаж это – просто желание выжить.

И сохранить, и спасти...

<...>

Жить-поживать будем, есть да похваливать, спать-почивать будем,
будем герани растить и бегонию, будем котлетки
кушать, а в праздники гусика, если ж не станет продуктов –
хлебушек черненький будем жевать, кипяток с сахаринчиком.
Впрочем, Бог даст, образуется все. Ведь не много и надо
тем, кто умеет глядеть, кто очнулся и понял навеки,
как драгоценно все, как все ничтожно, и хрупко, и нежно,
кто понимает сквозь слезы, что весь этот мир несуразный
бережно надо хранить, как игрушку, как елочный шарик,
кто осознал метафизику влажной уборки.²

Обозначенная здесь оппозиция мировоззрения «развитого романтизма» и «метафизику влажной уборки» не нова в европейской культуре. Каждый «выход» культуры к трансцендентному был сопряжен с активизацией «охранительных тенденций» житейского-повседневного. Для античности таковой оказывается культура эллинистического периода. В Средневековье оппозиционное религиозное мировоззрение – ереси – инициировалось тоже своего рода «бытовыми» проблемами: недовольством церковной практикой и злоупотреблениями священства; особую роль в таких ересьх придавалось регламентации именно повседневного бытия.³ Мощная «волна» барокко, в основе которой стояла идея драматизма Жизни, рассеялась рокайльными «брызгами» внимания к деталям. Для романтизма и реализма XIX века таким своим иным оказались сентиментализм и бидермайер. «Параллельно с романтизмом в странах Западной Европы и России развивается культура *бидермайера*, в противовес романтизму прославляющая радость дома и семейное счастье, удовольствие и любование бытом, не чуждая легкой, но

² Кибиров Т. Послание Ленке // Кибиров Т. Сантименты. С. 317-318, 320-321

³ См., напр. Мейкок А. История инквизиции. – М.: Олма-Пресс, 2002.

ощутимой иронии. Бидермайер – это уютная мебель без острых углов, зовущая к отдыху, это вальсы Штрауса и милые слуху оперетты. Основная эстетическая категория бидермайера – чувство приятного».⁴

Искусство и философия в некотором смысле обречены укрупнять любую тему, делать ее значимой. Но именно философское акцентирование, проговаривание интенций культуры делает такую тему значимой уже и дискурсивно: рассудочное освоение действительности востребует философский опыт в первую очередь, здесь всегда есть что-то вроде готового ответа, в отличие от искусства. Так повседневность перестает быть тем, что стилистически ей и соответствует – зарисовкой, быстрым карандашным рисунком, мгновением, которое стирается временем. Повседневность сегодня постепенно становится монументом себе. При этом выстраивается довольно скользкое самооправдание: в культуре все крупные формы, (собственно, разговоры о таковых) – симулякры, следовательно, какая-то активность в области этих форм только увеличивает симулякры, и, следовательно, власть. Отказаться от власти сегодня оказывается гораздо проще, чем принять на себя ее как ответственность. Сегодня эта интеллектуальная власть, скорее, обуза. Поэтому философы предпочитают воспользоваться такой уловкой (являющейся, кстати, очень распространенной логической ошибкой): вывести аргумент из тезиса.

Постмодернистские мыслители полагают, что анализируют смысловую структуру общества, которая сложилась как-то так самостоятельно, но при этом явно неудачно: она ориентирована только на развлечение и потребление. Человек – «желающая машина» (Ж.Делез, Ф.Гваттари). Но здесь следует решить методологическую задачку: если мы допускаем, что мысль интеллектуалов формирует культурное пространство, то логично взять на себя и вину за создание такого человека и такой культуры. Если же мысль интеллектуального меньшинства не имеет такой власти, не имеет выхода на фундирующие культуру принципы, то в чем смысл сетований и добрых советов? Нужно быть последовательным и либо взять на себя ответственность за интенции культуры, которые реализуются затем и в искусстве, формируя уже массовое ее пространство, либо же перестать говорить. Ну, а поскольку говорить интеллектуал не перестанет, он должен спросить себя: как получилось, что на вершину смысловой антропологической и культурологической иерархии поставлена та часть человека, которую и можно было только отделать очередной философской вивисекцией – его «малость», его укорененность в дне сем? Как индивидуум оказался приговорен к «смерти» в социальности и повседневности?

Помочь понять этот момент может обращение к аксиологическому измерению индивидуума, к аксиологической рефлексии. Аксиология в силу характера своего предмета имеет выход на то измерение индивидуальности, которое было стерто этими кавычками и заигрыванием с повседневностью. Индивидуум – точка схождения и одновременно точка расхождения

⁴ Романтизм: истоки, метафизика, эволюция /Кол. авторов, Екатеринбург: УрО РАН, 2006. С.86.

постмодернизма и аксиологии. Собственно, это та сфера, где аксиологическая рефлексия помогает произвести конструктивную критику постмодернизма, быть востребована в качестве инструментария формирования культурного пространства.

Постмодернизм слабой формулировки в своем проекте «маленького» человека неизбежно теряет самого человека, как это не парадоксально. Если мы мыслим человека тождественным концепту «маленького» человека в его повседневном бытии и все увеличиваем разрешение нашего исследовательского «микроскопа», то не странно, что наступает такая граница, за которой человек рассыпается на подробности, растворяется в социальных ролях, контекстах и дискурсах. Не странно и то, что на основании этого делается вывод о неизбывной гетерогенности человека, отсутствия его как самотождества. Думается, мы рассматриваем в этом случае сам концепт, а не человека. Аксиология же сосредотачивает свое внимание на том, что игнорируется в постмодернистском проекте «маленького» человека. Речь идет об эмоциональной сфере.

Аксиология занимается анализом эмоционального основания ценностного отношения. Здесь, по мере разрешения исследовательского внимания, мы выходим к некоему неделимому далее «ядру» самости. Если мы всмотримся в человека, переживающего какое-то определенное эмотивное состояние, то, во-первых, убедимся в неотделимости таких состояний от индивидуума; индивидуум есть человек эмоциональный, в первую очередь. Это не социальная обусловленность, не властные структуры, подчиняющие себе личное бытие. Освободите человека от социального контекста и обнаружите его печальщимся или радующимся по этому поводу, но никак не эмоционально «стерильного». Эмотивность – это тот маркер, который отмечает, где мы видим индивидуума, а где его как социальную функцию.

Во-первых, именно социальное бытие человека повседневного ответственно за «стертость» эмоциональной окрашенности жизни. В повседневном, обычном, привычном мы не обнаруживаем богатого эмоционального содержания, потому что здесь индивидуум как раз скрыт даже от самого себя социальным буфером. Эмоциональная насыщенность маркирует моменты, где эта «оболочка» повседневности рвется. Если, например, даже поиск пропитания экзистенциален, не повседневен, то здесь будет и эмоциональная наполненность. Во-вторых, эмоциональные состояния равнодушны к социальному «градиенту»: испытываемая радость или печаль универсальна. Нельзя сказать, что радость богача полнее, а горе бедняка глубже.

На определенном этапе аксиологического исследования важно отделить социальный фон от самого человека. Или даже вновь создать, выкристаллизовать человека из социального «бульона». Только так возможен переход к более глубокому уровню аксиологической рефлексии индивидуума.

Философская рефлексия начинается с остранения обыденных представлений. Индивидуальная аксиологическая рефлексия идет по тому же пути. Важно, что в этом моменте мы имеем дело с наличным бытием реального человека (только такой человек может радоваться и печалиться), а не выдвигаем вместо него идеализирующую абстракцию, как это делает классическое мировоззрение. Но это наличное бытие не сводится и к обыденному его понимаю, что свойственно постклассической мысли.

В обыденном рассуждении качество эмоционального переживания игнорируется в пользу количества. Обычное пожелание в отношении эмотивного содержания человеческой жизни – поменьше печальных моментов. Но эта минимизация вряд ли плодотворна, как может показать аксиологическая рефлексия. Эти моменты печали необходимы, и есть существенная разница в характере их проявления: например, «печаль моя светла» – очень продуктивное состояние. А возможна ли была культура без переживания чужого горя, чужой боли как своей собственной печали? Или, опять же, пожелания радостных моментов, которых должно быть «побольше». Как близоруко это пожелание! Человек давно заметил, что иногда тысяча приятно проведенных часов не заменят одного мгновения. Подобная рефлексия испокон века совершалась искусством, литературой в частности. В философской форме остаются только принципы, но так акцентируется их практическая ценность.

Аксиологическая рефлексия индивидуума в первую очередь связана с тем, что можно назвать воспитанием чувств. Если *die Mündigkeit* (взрослость, совершеннолетие человека), о которой писали И. Кант, Ж.. Фуко, философы франкфуртской школы, в Просвещении – это «взросление» разума, то аксиологическое измерение *die Mündigkeit* – более высокого порядка: здесь речь идет о «совершеннолетии» и чувствующего, и разумного человека. Важно присмотреться к себе, чувствующему. Если речь идет не о количестве, а о качестве эмоций, о том, что можно назвать аксиологической эстетикой, то неизбежно корректируется и аксиологическое пространство личности. Таким образом, в аксиологическом измерении, а конкретнее – в его эмотивном аспекте, индивидуум не игнорируется, в отличие от постмодернистской мысли. И особенно определенно он проявляется в эмотивных моментах совершенно особого характера.

Ценностное сознание осуществляется через эмоциональное. Но эмоциональный отклик отклику рознь. Есть удовлетворение и есть восторг. Именно в этом различии фиксируется и различие, нетождественность человека своему социальному и культурному бытию. Речь опять же идет о качестве эмоций – аспекте, неразрывно связанном с само-удостоверением индивидуума. Гроза может удовлетворить и может вызвать восторг. Садовод испытывает удовлетворение или сожаление по поводу грозы, но он же вне забот житейских может восхититься красотой природы или испытать ощущение стихийного страха. В первом случае он погружен в повседневность, и острота эмоционального отклика снижена на порядок, потому что в этой радости или огорчении нет ничего специфично его: речь

идет только о значимом для подобных ему, занимающихся подобным же делом, для садоводов. Дело, забота, функция здесь выступает буфером, который поглощает посыл бытия. Радуется делающий определенное дело, но это еще не сам человек, бытие его не коснулось, пока он всеми своими интересами пребывает в повседневности как заботе о деталях. Совсем другое дело, если на несколько мгновений гроза «стирает» житейское, прорывается сквозь вату повседневности, дотрагивается до самого человека, когда последнее, о чем человек подумает – это о нужности или ненужности дождя для огорода. Это прикосновение взрывается эмоциональным откликом совсем иного характера. Трансцендентное прикосновение всегда болезненно остро и всегда протекает помимо деталей.

Не следует думать, что забота садовода должна цениться ниже «чистого» восхищения стихией. Здесь речь идет о том, что человек различен в себе самом и аксиологическая рефлексия позволяет выявить эту его сложную индивидуально-социальную структуру. Однако можно заметить и то, что эти избытки эмотивного повседневность старается стереть, заставляет сократить это само-ощущение индивидуальности до масштабов, соизмеримых с общей средней нормой. Нормализованным эксцессам даже отведены соответствующие места – стадионы, концертные площадки.

Слой бытия, заглядывающий в повседневность через «прорехи» повседневности порождает эмоциональные отклики большой силы. Он может оказаться каплей росы или чувством любви, научной идеей или художественным образом; вариантов бесконечное множество, конечно лишь то количество моментов, когда буфер повседневности редет, когда навстречу открывается индивидуум.

Таким образом, аксиологическая рефлексия начинается с обнаружения индивидуума. В первую очередь самим индивидуумом. Только индивидуум может озаботиться аксиологической рефлексией, потому что ценностное переживание, эмоциональное по своей природе, укоренено в нем. Из чувства себя, самочувствия вводится чувство мира. (Здесь обычный вопрос о «самочувствии» может быть, опять же, остранин: не «все ли нормально?», а «как давно вы чувствовали себя?») Самоощущение и ощущение мира тесно связаны. Если мы имеем в виду эмоциональное восприятие мира, особенно если речь идет о подобного рода особых его моментах, то мы уже не можем без внутреннего сопротивления видеть это восприятие только культурным образованием; в этой двусторонней связи человек-мир посредничество культуры видится инородным моментом, привнесенным ради какой-то рациональной конструкции. Что от культуры в этом непосредственном аксиологическом отклике человека на стихийную красоту грозы? Скорее сама культура вырастает из ощущения этой связи и сопричастности. Кроме того, так задается некое мерило подлинности нашего мироотношения. Удерживая в памяти моменты этого эмоционального катарсиса, далеко не все в личностной позиции мы можем принять за источник аксиологической структуры мира. Скорее наоборот, эти проблески подлинности высвечивают

те напластования, которые тоже имеют личностное происхождение, но, если так можно выразиться, онтологически «не обеспечены».

Постмодернизм не прав тогда, когда за личностную основу аксиологической структуры мира принимает любое мироотношение, в результате чего для него естественна аксиологическая «нейтрализация» мира, рассеивание ценностной структуры. Далеко не все такие личностные позиции являются действительно аксиологической позицией, даже если оценивается мир. Важно не только содержательная направленность (что мыслится), но и когнитивная строгость, требовательность (как мыслится). Отрицание этого требования происходит из общей направленности на обыденный здравый смысл, требовательное отношение к мысли оказывается избегаемым, – это методологическое обстоятельство является следствием возведения повседневности на пьедестал. Необходимо провести обратную методологическую процедуру – выявление ошибок, неточностей, неотрефлексированности многих наших ценностных позиций. Аксиологическая интроспекция индивидуума, о которой говорилось выше, – не самоцель, но только начальный этап аксиологической рефлексии.

Таким образом, философия, будучи требовательной, строгой мыслью, может поставить вопрос: всякая ли индивидуальная позиция является действительно оформленной и определяющей дальнейшее движение установкой? Под таковую может маскироваться аксиологически неотрефлексированное мироотношение. Некоторые аксиологические ошибки являются наиболее частыми виновниками отрицания положительной ценности мира. Прежде всего, это то, что можно назвать ошибкой эгоцентризма. В этом случае мир воспринимается человеком позитивно или негативно только потому, что жизнь этого человека проходит относительно счастливо в первом случае и трудно (драматично) – во втором. Этот аксиологический солипсизм иногда трудно диагностируется, особенно в первом варианте. Восприятие мира как ценности не тождественно житейскому самочувствию, не зависит от жизненного «везения» или «невезения». Чаще всего первый вариант меньше всего претендует на какую-либо внятную ценностную позицию, поскольку бесконечная цепь житейских проектов, удовольствий не претендует на осмысление любого «вообще». Однако довольно распространен другой вариант – обратный, который связан с негативным опытом жизни. В этом случае формируется аксиологическая убежденность (и довольно активная) в том, что мир зол, негармоничен, то есть выстраивается то, что может напоминать развитую и даже выстраданную аксиологическую позицию. Псевдологика такого мироотношения была обличена уже А.С. Пушкиным, который слова «Нет правды на земле, но правды нет и выше» вложил в уста Сальери – аксиологическому солипсисту.

Что может противопоставить философия такой псевдопозиции? Конечно, ни в коем случае не утверждение, являющееся диктатом культурной нормы: нет, Правда есть. Рефлексия и здесь – метаязык, и здесь философия говорит о мысли, а не о самом мире. Более строгое по отношению

к понятиям, к условиям умозаключение обратит внимание на то, что представления «проживание в мире» и «мир» – далеко не одно и то же и только обыденное рассуждение может их уравнивать. Это столкновение разных плоскостей. Из своего проживания мы никогда не охватываем всей перспективы мира и аксиологическая перспектива – не исключение. Не мир создается из перспектив проживания, а само проживание – из перспективы мира. Мы можем видеть только что-то одно: либо дробящую временность, либо событие в его целостности. К этой нашей особенности восприятия следует присмотреться, то есть не только воспользоваться ею, как это сделала философия, создав метафизику, но и воспринять как необходимость.

Целое возможно только в единстве воспоминания или проекта, в целостном приятии-чувствовании. Вот тогда возможна и связная эмоциональная оценка, определенная аксиологическая позиция. Мир как проект – это очень важно. Не из повторяющихся моментов красивых вещей, благостных событий и подтвердившихся практикой предположений возникают аксиологические абсолюты. Они не являются суммой житейских предпочтений, не куммулятивны.

Однако есть и другая форма мироотношения, в которой это несимметричное отождествление мира и житейского уровня существует в более скрытой форме. Поэтому ее тем более следует подвергнуть аксиологической рефлексии, особенно если учесть, что она претендует на роль фундаментального представления о мировой гармонии. Речь идет о науке, а точнее, о такой ее позиции, согласно которой научное истолкование гармонии мироздания должно быть свободно от аксиологических приоритетов, что не следует ничему ни удивляться, ни восхищаться, поскольку все закономерно. Например, гибель нашего Солнца. Эта перспектива не может вызывать аксиологических всплесков только потому, что представлена как закономерное развитие глобального эволюционного процесса. Так наука позиционирует себя как такую форму сознания, которое максимально объективно, то есть оторвано от прихотей индивидуального восприятия. Однако всмотримся в «технику» этого мыслительного хода, превращающего гибель мира (!) в «нормальный ход вещей». Безразличие здесь – не пафос объективности, а результат осознания того факта, что гибель мира не заденет тебя лично и твоих ближайших потомков. То есть аксиологическая нейтральность науки на деле зачастую является опять же эгоцентризмом, вызванным отождествлением индивидуума и его повседневного бытия.

Кроме того, здесь в сердцевине «научного восприятия действительности» скрыт и потому прекрасно функционирует психологический механизм защиты – рационализация. В индивидуальной психологической жизни этот механизм работает так: человека от всех потрясений (как негативных, так и позитивных) спасает укорененная убежденность в том, что так все и должно быть. Это «спасение» возможно только в форме какой-то концепции мироустройства. Но эта концепция оказывается при ближайшем рассмотрении (собственно, лечении) не

самоцелью, а средством защиты. Защита – вот настоящая цель такого психологического механизма, как рационализация. Если на науку посмотреть через призму аксиологической рефлексии, то как в волшебном зеркале проявляется такая структура этого мироотношения. Мы можем увидеть, что для научного мировосприятия свойственна инверсия цели и средства: эта убежденность в том, что в природе нечему и незачем удивляться или сопереживать, а потому научное мироотношение должно быть свободно от ценностного аспекта, – уже не средство, а цель. Это не обязательная составляющая научного метода, а способ закрыть на что-то глаза. Средством же оказываются те закономерности, которые наука обнаруживает. Но если индивидуум в механизме самозащиты бежит от личных жизненных разочарований, то отчего бежит наука сегодня? Или возможен по-иному сформулированный вопрос: по отношению к какому глубокому разочарованию человечества наука выступает компенсаторным механизмом рационализации?

Для науки характерен своего рода аксиологический «дальтонизм», то есть знание, но не чувствование «цвета» Красоты, Блага, Истины. Но далеко не всегда эта аксиологическая нейтральность науки является для человека столь безопасной, как в рассуждениях о гибели Солнца. Аксиологическое измерение может вернуться в науку в первую очередь через развитое ценностное сознание индивидуума, субъекта научной деятельности. Ни факт безоблачной жизни, ни научное истолкование гармонии мироздания не могут служить основанием аксиологической структуры уже потому, что в основе своей цепляются за психическое самочувствие, за повседневную эмоциональную стертость. Поэтому речь и идет о культуре чувствования мира, свойственной индивидууму, об аксиологической эстетике индивидуума. Именно это воспитание важно в первую очередь, а не принятие нормативов этики. Человек всегда найдет возможность сопротивляться нормативности, налагаемой извне, но запреты внутренние будет охранять от всех форм такого давления извне. Исключительно в форме знания или диктата эта особая рода чуткость к бытию не осуществляется, скорее, даже исчезает.

Другую распространенную ошибку аксиологического восприятия можно назвать ошибкой «рассеянного склероза». В этом случае мир может восприниматься как не имеющий ценности, как «никакой», потому что нет условий понятности его как целого. Эта ошибка или, скорее, болезнь связана с повышенной диссипацией знания и отсутствием интегративной онтологической базы. Точнее, такая база имеется, но приводит к ошибке неполноты, когда восприятие избирательно фиксирует только негатив или позитив.

Думается, что если мир гармоничен, то только как целостность. А целостность ценна не частностями, а именно неделимостью, тотальностью. Если мы допускаем гармонию только в отношении ряда моментов, то не следует упоминать мир; в этом случае мы имеем только тавтологию «хорошее (ценное для нас) ценно» и, опять же, обнаруживаем

эгоцентричность как изначальное условие. Более того, и философская позиция социо- и культуроцентризма, то есть понимание ценностного мироотношения функцией культуры так же в основе своей содержит этот порок эгоцентризма и избирательности, а потому также тавтологично.

В ошибке «рассеянного склероза», которую может содержать как индивидуальное ценностное сознание, так и целое направление аксиологической мысли, важно увидеть, кроме того, сопряжение философской онтологической мысли и обыденного сознания, обыденного здравого смысла. Не только онтологическая мысль начинается с обыденного миропредставления, но существует и обратное влияние. Онтология прорастает в обыденном здравом смысле в виде, например, того, что можно назвать платоновской онтологической конструкцией.

Платон трансформировал парменидовскую систему тождества бытия и мышления. Если у Парменида бытие было идеальным в смысле не вещным, не материальным, то Платон наделил эту идеальность характеристиками совершенства. Отныне подлинно бытийствует некое идеальное, совершенное, а наличная действительность – это несовершенное как недосвершенное бытие. Конечно, Платон может быть прочитан таким образом только с натяжкой, но обыденное представление и не знает подлинного Платона.

Обыденная мысль восприняла платоновскую онтологическую конструкцию опосредованно, например, через философскую полемику, исторически связанную со своей классической ипостасью, через религиозные диспуты, художественную литературу и даже через научное мировоззрение. Подлинное существование в научном восприятии действительности тоже носит характер идеального бытия, которое свободно от помех, шумов и случайности.

Глубокая и нерелексируемая уверенность в онтологическом статусе Идеала заставляет в каждом несовпадении с ним видеть признаки неподлинности, не-бытийности. В обыденном мировосприятии эта ситуация превращается в куда более простую конструкцию: все, что не идеально, – небытийно в том смысле, что является случайностью, преходящим моментом и, собственно говоря, подлежит изживанию или уничтожению. Онтологического статуса лишаются те события, которые не соответствуют нашим представлениям об идеальном мироустройстве: агрессия, боль и смерть, забвение и рассеивание замысла, и многое другое.

Таким образом, у нашего предвкушения идеального мира есть философская основа, основа созданная, «рукотворная», не являющаяся трансцендентальным основанием. Это не просто человеческая «привычка» надеяться на лучшее, поскольку никакие чаяния в обыденном опыте не обладают столь определенным онтологическим статусом. Мир более сложен, чем идеал мира. Мир полнее, цельнее и многограннее. И это важно понимать и тогда, когда с этой же позиции происходит оправдание всего и вся. Эта крайность столь же ошибочна; нельзя то, что рассматривается нами как отрицательное событие (чь-то агрессия или смерть, кем-то содеянное зло),

полагать оправданным этой онтологической полнотой, как это мы видим, например, в концепции Спинозы. Здесь важно то же самое ограничение: говорить о мире как целом (в мире есть смерть) и событии этого мира (в мире случилась чья-то смерть) – не одно и то же. Это различный уровень рассмотрения и, в основаниях своих предполагает различные условия понятности. Однако та платоновская онтологическая схема, что функционирует в наших представлениях, не поддерживает это когнитивное «расслоение». Требуются новые условия понятности опыта.

Таким образом, осмысление индивидуального ценностного мироотношения выводит человека за пределы индивидуальной рефлексии к рефлексии уже интерсубъективной – в данном случае к ее онтологической составляющей. Именно этот путь – от индивидуального человека, личности к интерсубъективной, культурной и социальной ипостаси человека – наиболее естественно разворачивается в аксиологической рефлексии. Такое развитие мысли выявляет и особый ракурс онтологической проблематики. Проблема заключается не в том, что мы стоим перед выбором логики мироотношения: бинарной или холистичной, как это пытаются зачастую показать современные исследования. Мы стоим перед проблемой их объединения, поскольку сама аксиология без бинарной логики невозможна (когда есть возможность обвинения событий мира), а без холистичной (когда мир как целое может приниматься только в такой, целостной, форме гармонии) она избыточна, тавтологична. Думается, что это одна из самых трудных и острых проблем аксиологии, затрагивающая «корни» ценностной структуры в обыденном сознании. Практическая аксиология может видеть своей задачей трансформацию этого сознания в более зрелое. Путь этого «взросления» включает в себя этапы интроспекции индивидуума, индивидуальной и интерсубъективной аксиологической рефлексии.

Разумеется, эти этапы аксиологической рефлексии обозначены в данной работе только в самых общих чертах, требуется более глубокая разработка категориального аппарата, методов и форм такого аксиологического исследования. Аксиология может и должна быть мыслью не только репродуктивной по отношению к ценностным абсолютам, но и продуктивной. Как ни парадоксально, но общий культурный фон современности скорее способствует этому. Требование внимания к индивидуальному человеку в его наличном бытии является позицией и аксиологии, и постмодернизма, для которого, однако, проблемы аксиологии являются псевдопроблемами. Поэтому внутри этого требования существует напряжение между постклассической и классической его артикуляцией, это конфликт, задающий определенный драматизм и динамику.

Постмодернизм является установкой, укорененной в обыденном и повседневном. Классическое же философское наследие в первую очередь предполагает рефлексию как преодоление этой установки. Аксиологическая рефлексия, таким образом, несет мощный потенциал классики и имеет при этом свою специфику: эмотивная сфера является для нее важнейшей составляющей, а значит, существует возможность максимального

приближения к личности. Таким образом открывается перспектива преодоления того постмодернизма, который настолько «усвоен» человеком, что становится для него своим до степени интимности – собственно, стирает личностную неповторимость в пользу контекстов, дискурсов, обыденности и повседневности, то есть такого пространства человеческой жизни, которое по определению имеет отношение именно к массовости, совместности, общественной функции и т.п.

Речь не идет о том, что следует отменить это социальное и культурное измерение человека, но сводить к нему человека ошибочно. Установка, игнорирующая такую важную составляющую человеческого бытия как эмотивная сфера – сложную, многогранную и, в общем, еще не исследованную область человеческого бытия – игнорирует и человека. Эта тенденция теряет его как тождество, как предмет исследования, а в результате заявляет об онтологической «пропаже» человека. Но эту «онтологическую единицу» следует вернуть из пространства социоцентризма – этой особой формы «небытия» и, соответственно, безответственности индивидуального человека. Аксиологическая рефлексия оказывается важнейшим пунктом этого процесса реактивации индивидуума. И если преодоление пресловутого культурного кризиса и возможно, то именно на этой «территории» – пространстве личности, заинтересованной в аксиологическом «взрослении».

Ю.И. Мирошников

Ценностные формы индивидуального сознания

Давно известно, что человек соразмерен Вселенной и таит в себе загадок не меньше, чем Космос. То, что человек знает о себе, слишком незначительно в сравнении с тем, о чем он не имеет понятия. «Как мало я, сознательный я, имеющий желания и имя, занимаю место во мне целом, не имеющем желаний и имени!»¹. Здесь речь пойдет лишь только о небольшой части внутреннего мира человека – его ценностном сознании. Важно понять генезис, динамику и взаимодействие ценностных форм сознания и их роль в жизни индивида.

Под ценностным сознанием в отечественной литературе обычно имеется в виду его социальные модификации: мораль, искусство, религия, обыденное сознание. Именно в них «ценностное и жизненно-практическое отношение человека к миру имеет определяющее значение»². Однако следует сразу подчеркнуть, что здесь нас интересует не столько социальный, сколько индивидуальный горизонт сознания. При этом мы предполагаем, что

¹ Олеша Ю.К. Ни дня без строчки // Избранное. – М., 1974. С. 345.

² Философия и ценностные формы сознания / Под ред Б.Т. Григорьяна. – М., 1978. С. 17.

в индивидуальном ценностном сознании различные его формы рождаются благодаря определенным телесным, психологическим и духовным модусам – потребностям, влечениям, интересам, чувствам, представлениям, оценкам, идеалам. Можно вполне согласиться, например, с Н.Н. Крутовым, который утверждает, что «моральное сознание выступает как элемент сложного целого – психологии индивида. Оно включает специфические идеи, убеждения, идеалы, потребности, чувства и переживания»³.

Нередко в исследованиях, посвященных ценностному сознанию, индивид представал скорее не как субъект, а как объект. Ценностное сознание отдельного человека оказывалось целиком во власти общественных потребностей, интересов, норм и идеалов. Так, например, один из авторов коллективной работы конца 80-х гг. писал, что искусство имеет безраздельную духовную власть над людьми. Что же касается индивида, то этот автор полагал, что индивидуальное сознание способно лишь преломлять «моменты метахудожественного самодовления»⁴. Правда автор все-таки не забывает сказать о художественных способностях, потребностях и интересах как субъективных основаниях, но это, во-первых, основания отнюдь не свободы индивида, а основания самодовления над ним социальных феноменов художественности, а, во-вторых, это способности, потребности и интересы художников – творцов искусства, а не его потребителей⁵. Для данного автора даже игра творческих сил художника является всего лишь одним из несомненных обнаружений самодовления художественности⁶. Не ставя под сомнение существенное влияние ценностных форм общественного сознания на сознание индивида, мы хотели бы сосредоточиться на обратном процессе – генезисе и динамике ценностных форм индивидуального сознания, их роли, которую они играют в духовной жизни человека.

Структура индивидуального сознания

Истоки ценностного сознания индивида следует искать в структуре его духовных сил, в элементах его сознания. Автор книги «Природа обоснования» Е.П. Никитин, проблематику которой он относит к «теории сознания», пишет: «Как известно, еще в докантовские времена было введено и впоследствии стало общепризнанным различие в духовном мире человека, сознании ... трех гигантских компонентов: познавательного, нравственного и эстетического»⁷. Далее автор устанавливает связь между этими тремя сферами индивидуального сознания и дифференцированными видами духовного производства. На его взгляд существуют специализированные формы духовного производства однозначно связанные и вытекающие из одной сферы сознания. Так наука связана с познавательной сферой сознания и является результатом ее дифференциации и развития.

³ Крутов Н.Н. Мораль в действии (О закономерностях влияния морали на поведение личности). – М., 1977. С.6.

⁴ Производство искусства как социальная ценность / Под ред А.Ф. Еремеева. – Свердловск, 1989. С. 70.

⁵ Там же. С. 71.

⁶ Там же.

⁷ Никитин Е.П. Природа обоснования (субстратный анализ). – М., 1981. С. 5-6.

Нравственная сфера дает начало морали и праву. Философия и религии же опираются не на одну сферу сознания, а на две или все три.

Этот взгляд вызывает возражение в силу того, что субъектом всех видов духовного производства выступает человек, в сознании которого эти три сферы его сознания существуют в нерасторжимом единстве. Сам автор, говоря о трех сферах сознания, как способах постижения мира, утверждает, что «любой из них способен существовать и играть свою важнейшую роль в жизни человека и человечества лишь постольку, поскольку существуют два других, поскольку между ними имеет место взаимодействие»⁸. В частности в сфере научного познания субъект опирается не только на познавательную сферу, но и на все другие элементы своего сознания. Утверждая, что деятельность ученого зависит только от познавательной сферы сознания, мы заранее отсекаем от когнитивного процесса и его продуктов эмоциональную и волевую компоненты, делаем их невидимыми в концептуальном плане.

Уже начиная с античности, все европейские мыслители постоянно пытались создать и углубить свои представления о структуре человеческого сознания, выделить главные его элементы. «Анализируя человеческую душу, – пишет К. Поппер, – и, выделяя в ней три составные части (разум, волю и животные инстинкты), соответствующие трем существующим в его государстве классам (правителям, воинам и рабочим, из которых последние, выражаясь словами Гераклита, "обжираются как скоты"), Платон доходит даже до противопоставления этих частей друг другу, как если бы они были "врагами"»⁹. Аристотель в «Никомаховой этике» также полагает, что у человека есть три силы души, «главные для поступка и для истины: чувство, ум, стремление»¹⁰. Ниже Стагирит делает такое замечание: «Удовольствие – это все-таки не мысль и не чувство (это было бы нелепо), но из-за того, что удовольствие не отделяется от мысли и чувства, некоторым кажется, что они тождественны»¹¹. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Аристотель (и не только он один среди античных философов) не отождествляет сенсорную чувственность с чувственностью эмоциональной.

В письме Эпикура к Геродоту находим следующее положение: «Следует все наблюдать согласно с чувственными восприятиями (ощущениями) и, в частности, согласно с наличною возможностью постижения – посредством ума, или какого бы то ни было орудия суждения, а равно согласно с имеющимися аффектами, для того чтобы мы имели что-нибудь такое, на основании чего могли бы судить и о предстоящем и о сокровенном»¹². Для суждения о сокровенном одного ума мало, нужен аффект. «Демокрит считал удовольствие и неудовольствие показателями полезного и вредного ...»¹³. Так уже в античности складывается представление о тройственном делении души на мышление, опирающееся на

⁸ Там же. С.6.

⁹ Поппер К.Р. Открытое общество и его враги: В 2 т. Т.1. – М., 1992. С. 115.

¹⁰ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т.4. – М., 1984. С.173.

¹¹ Там же. С. 277.

¹² Эпикур приветствует Геродота // Материалисты Древней Греции. – М., 1955. С. 182.

¹³ Грот Н.Я. Психология чувствований в ее истории и главных основах. – СПб., 1879 – 1880. С. 146 – 147.

сенсорную чувственность и отвечающее за познавательный процесс, волю – основу целеполагания и эмоциональную чувственность, позволяющую человеку постигать полезное и вредное, сокровенное и обыденное, доброе и злое, трагическое или комическое и т.д.

В античности же складывается схема телесной локализации душевных сил: средоточием мысли признавался головной мозг, воля привязывалась к печени, а эмоциями распоряжалось сердце¹⁴. Аристотель в «Метафизике» упоминает о споре между разными мыслителями о начале формирования человеческого тела: «Одни полагают, что это сердце, другие – мозг, третьи – какая-то другая такого рода часть тела»¹⁵.

Элементы сознания никогда не воспринимались как рядоположенные. Сократ, Платон, Аристотель заложили традицию рационализма, т.е. приоритет в сознании они отдавали разуму – «кормчему души», «возничему в колеснице души». Основная проблема рационализма вытекает из взаимоотношений сенсорной чувственности (показаний органов чувств) и разума. Античный философ считал законными лишь разумные аргументы, представитель толпы апеллировал к показаниям органов чувств. Позднее разум и чувственные восприятия были признаны двумя ступеньками человеческого познания.

Тройственная структура души человека во всех дальнейших интерпретациях сохраняется как инвариант, хотя вопрос о соотносительной важности разума, воли и эмоций решался с позиций рационализма, сенсуализма, волюнтаризма или эмотивизма. Так, утверждавшийся в средневековой идеологии «принцип сердца» (вариант эмотивизма) объявил средоточием всей духовной жизни сердце – орган, занимающий срединное положение в теле человека. Эта давняя идея о том, что сердце является органом всех духовных функций человека, адекватно изложена в одной из работ В.Ф. Войно-Ясенецкого (Святитель Лука). «О сердце речь идет, чуть ли не на каждой странице Библии, и впервые читающий ее не может не заметить, что сердцу придается значение не только центрального органа чувств, но и важнейшего органа познания, органа мысли и восприятия духовных воздействий. И больше того: сердце, по Священному Писанию, есть орган общения человека с Богом, а, следовательно, оно есть орган высшего познания»¹⁶.

«Принцип сердца» обозначил смысловой поворот от интеллектуализма античности к христианскому эмотивизму, который, в конце концов, проявился в том, что верховенство в сознании, в духовной жизни было отдано эмоциональной сфере – вере, надежде, любви. Сущность человека не в способности к познанию, а в способности к любви. «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто»¹⁷.

¹⁴ См., напр.: Чикин С.Я. Врачи – философы. – М., 1990. С.33.

¹⁵ Аристотель. Соч.: В 4 т. Т.1. – М., 1975. С.145.

¹⁶ Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело. – М., 1999. С. 32-33.

¹⁷ 1 Кор 13:2

Христианство поставило ценностные отношения в основание своего мировоззрения. «Примечательно, что именно в эту эпоху (средневековья – Ю.М.) в философский обиход входит понятийная триада «Истина, Добро, Красота...»¹⁸. Светская философия Нового времени отвергла мысль о сердце как средоточии всех функций сознания, но признала, что оппозиции интеллекта и пафоса (темперамента), мышления и эмоциональной чувственности, познавательного и оценочного имеют не менее важное значение, нежели соотношение разума и показаний органов чувств. Двойственность «головой» и «сердца» как сил человеческого сознания была усвоена всей европейской культурой. К примеру, большинство французских просветителей, которых никак не заподозришь в следовании христианским идеалам, говорят о сердце, имея в виду эмоциональную сферу человеческого сознания. «Разум не может признать ничего иного, кроме того, что ему представляется истинным; сердце не может любить ничего иного, кроме того, что ему кажется добрым – пишет Д. Дидро¹⁹.

Романтический марксизм первых лет советской власти тоже исповедует «принцип сердца», но понимает его как элемент классового сознания. «Тот, кто действительно принцип любви провозглашает не только устами, но и сердцем и кто вместе с тем проник во внутреннюю механику нынешнего положения человечества, тот, конечно, знает, что в наше время великая любовь без великой ненависти невозможна, что великая любовь без великой самоотверженности невозможна»²⁰. Символическое обозначение словом «сердце» эмоциональных переживаний человека в советской философской литературе сохранялось всегда. «Общепризнанно, – писал уже в 80-е годы Н.З. Чавчавадзе, – что культура – это то (хотя и не все то), что создано руками, умом и сердцем человека и делает человека человеком»²¹.

Волевая сфера закрепляет свои позиции среди сущностных сил человека в философии И. Канта как способность желания. «Все силы или способности души могут быть сведены к трем, которых уже далее нельзя вывести из общего основания: познавательная способность, чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания»²². Способность желания (волю), Кант связывает с целеполаганием, а основаниями целей безусловных человеческих стремлений считает нравственные, эстетические и логические ценности (идеалы). Шопенгауэр, (а затем и Ф. Ницше), делает волю одним из главных принципов своего философского учения о мире. Так формируется волюнтаристическая трактовка соотношения основных духовных сил человека.

Если эмотивистская интерпретация способностей сознания заставила обратить внимание исследователей на связь познания с оцениванием, то волюнтаризм предлагает рассматривать поиски истины и процесс

¹⁸ Каган М.С. Философская теория ценности. – СПб., 1997. С. 11.

¹⁹ Дидро Д. Нетерпимость // Осадная башня штурмующих небо. – Л., 1980. Сравни, напр.: Вольтер. Простодушный // Избр. произв. – М., 1947. С.191 – 192; Монтескье Ш. О духе законов // Избр. произв. – М., 1955. С. 367.

²⁰ Луначарский А.В. К юбилею Л.Н. Толстого // Луначарский А.В. и др. Силуэты: политические портреты. – М., 1991. С. 194.

²¹ Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. – Тбилиси, 1984. С. 21. См. также: С.37, 45.

²² Кант И. Критика способности суждения // Соч. В 6 т. Т.5. – М., 1966. С. 175.

оценивания через призму целеполагания. В деятельности человека все способности его сознания переплетаются и влияют друг на друга. «Есть только одна страсть, не ослепляющая рассудка, и это – страстная любовь к истине, – утверждал К.Д. Ушинский. – Но так как самая страсть к истине может быть развита только волею ..., то вот почему воспитание сильной воли еще необходимее для ученого, чем для практического деятеля»²³.

Как исследователя-философа молодого К.Маркса, автора «Экономическо-философских рукописей 1844 года» заинтересовали человеческие чувства. Он их относил к сущностным силам человека и утверждал, что «не только в мышлении, но и всеми чувствами человек утверждает себя в предметном мире»²⁴. «Страсть – это энергично стремящаяся к своему предмету сущностная сила человека»²⁵.

Советская философская литература не отвергала традиционное представление о структуре сознания, но главные ее усилия, согласующиеся с установками рационализма, были направлены на исследование мышления, интеллектуальной деятельности, а если сказать более конкретно, то научного познания. «Понятие "сознание", - написано в известном учебнике чл.-корр. РАН М.Н. Руткевича – шире понятия «мышление», поскольку осознание человеком своего духовного «Я» происходит не только в мышлении, но и в иных формах психической деятельности – в образных представлениях, эмоциональных переживаниях, волевом напряжении, сопровождающем действие и процесс мышления. Все эти виды психической деятельности у человека связаны с мышлением»²⁶.

Оценочная функция эмоций

По мере формирования и развития представлений о месте эмоций в структуре сознания и роли в жизни человека росло убеждение об их оценочной роли. В настоящее время это положение поддерживают многие авторы, усилиями которых создаются концепции эмотивизма в аксиологии. «В самом общем виде, – пишет А.Ф. Полис, – эмоциональное следует определить наряду с интеллектом и волей как одну из сущностных сил человека. Важнейшая общественная функция эмоциональных структур обусловлена тем, что они представляют собой форму ценностного освоения мира, фактор внутренней детерминации поведения»²⁷.

Впервые античные атомисты увидели в эмоциях основу оценочной деятельности. «Граница между тем, что родственно нашему духу и не родственно, – удовольствие и неудовольствие» – говорит Демокрит. «По его (Демокрита) мнению... критерий для выбора и избегания – чувства ...»²⁸.

²³ Ушинский К.Д. Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии. Т.1. // Собр. соч.: В 11 т. Т.8. – М., 1950. С. 627, 628. Сравни, напр.: Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. С. 61.

²⁴ Маркс К. Экономическо-философские рукописи // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. – М., 1974. С. 121.

²⁵ Там же. С. 164.

²⁶ Руткевич М.Н. Диалектический материализм. – М., 1973. С. 169.

²⁷ Полис А.Ф. Эмоциональное и норма поведения личности // Вопр. философии, й984. № 5.ж С.108.

²⁸ Лурье С.Я. Демокрит. Тексты, перевод, исследования. – Л., 1970. С.373.

Демокриту вторит Эпикур: «Красоту, добродетель и тому подобное следует ценить, если они доставляют удовольствие; если же не доставляют, то надо с ними распрощаться»²⁹.

Генезис эмоциональной основы ценностного сознания человека уходит в глубь эволюции животного мира. Животные не могли бы существовать, если бы они не обладали способностью оценивать своих тел как полезные или вредные, благоприятные или опасные для своего существования. «Способность организма оценивать среду и свое внутреннее состояние является одним из решающих условий его бытия»³⁰. «Тело, не способное «пристрастно» отражать внешние воздействия, – писал А.Н. Леонтьев, – не способно к приспособлению; такое тело не может развивать своей жизни, не может жить»³¹.

С одной стороны, многие первичные витальные эмоции (страх, ярость, боль и пр.) человек «унаследовал» в процессе эволюции³², с другой – человек нередко подобно лесному зверю должен реагировать на факторы окружающего мира так быстро, что его рациональные способности «дают осечку», оказываются не эффективными и даже просто бесполезными. «Вещи, так же как происшествия, могут быть угрожающими, подстерегающими, коварными, а также благотворными, благонамеренными, добродушными, любвеобильными»³³. Если бы поведение человека в различных житейских ситуациях следовало бы из его размышлений, то он должен был либо подвергать свою жизнь постоянному риску или пребывать в состоянии бесконечных и бесплодных размышлений по поводу пустячных событий. Поведение человека было бы парализовано. «Чтобы преодолеть это неудобство, – давно уже заметил П. Бейль, – Бог создал законы, быстро осведомляющие человека, когда он должен приближаться или удаляться от объектов. Это ощущения удовольствия или боли, которые Бог запечатлевает в человеке в присутствии определенных тел. Посредством этих ощущений человек знает не то, что собой представляют тела сами по себе (...), а то, что представляют тела по отношению к человеку ...»³⁴.

Ближайший повод для эмоциональных реакций человека дает его собственный организм. В «Филебе» Сократ связывает страдание и удовольствие с процессами нарушения и восстановления гармонии тела³⁵. Однако эмоциональная сфера человека гораздо сложнее и совершеннее аналогичной сферы животного. Эволюция органического мира в сторону повышения организации тела сопряжено с совершенствованием способов реакции на воздействие окружающей действительности. При этом

²⁹ Эпикур. Отрывки из известных сочинений // Материалисты Древней Греции. С. 226.

³⁰ Жариков Е.С. О логическом аспекте изучения оценки // Проблемы методологии и логики наук (вып.2). Томск: Уч. зап. Томск. ун-та № 61. 1965. С.64-65. Сравни: Гартман Н. Эстетика. – М., 1958, С. 78; Додонов Б.И. Эмоция как ценность. – М., 1078. С. 30-31; Каган М.С. Человеческая деятельность. – М., 1974. С. 68, 91, 94; Раппопорт С.Х. Искусство и эмоции. 2-е изд. – М., 1972. С. 29.

³¹ Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. 3-е изд. – М., 1972. С. 54.

³² Вальдман А.В. Принципиальные проблемы изучения эмоционального поведения в эксперименте на животных // Экспериментальная нейрофизиология эмоций / Под ред. А.В. Вальдмана. – Л., 1972. С. 8.

³³ Гартман Н. Эстетика. С. 78.

³⁴ Бейль П. Исторический и критический словарь: В 2 т. Т.2. – М., 1968. С. 338.

³⁵ Платон. Филеб // Соч.: В 3 т. Т.3. Ч.1.- М., 1971. С. 37.

происходит развитие способов эмоционального отражения организма. Данте в «Божественной комедии» устами Вергилия более лаконично и ярко выражает нашу мысль.

И он: «Наукой сказано твоей,
Что, чем природа совершенней в сущем,
Тем слаще нега в нем и боль больней»³⁶.

Утверждая себя в истории, в общественной жизни, в таких ее «абстрактно-всеобщих формах» (К. Маркс), как религия, политика, искусство, наука, человек совершенствовал способность эмоционально оценивать окружающий мир. Уже в античности стало известно, что благодаря эмоциям можно установить отношения с такими ценностями, как Гармония, Красота, Благо, Истина, Бог. Так автор «О возвышенном» утверждает, что природа «вводит нас в жизнь и во вселенную как на какое-то торжество, а чтобы мы были зрителями всей ее целостности и почтительными ее ревнителями, она сразу и навсегда вселила нам в душу неистребимую любовь ко всему великому, потому что оно более божественное, чем мы»³⁷. «Уже древность хорошо сознавала, – замечает В.В. Бычков, – что любовь и красота, эрос и прекрасное теснейшим образом связаны; что красота (и не только чувственная) является побудителем эроса (и не только плотского), влекущего субъект к обладанию объектом любви, носителем красоты и, в конечном счете, к слиянию с ним, безостаточному единению сущностей субъекта и объекта в море неопишемого блаженства и наслаждения»³⁸.

Каждая историческая эпоха ознаменована помимо всего прочего определенным расширением связи эмоциональной сферы человека с метафизической сущностью мира. Древние переживали живую связь с Космосом, средневековый человек – с Богом, современники новоевропейской культуры – с Природой, человек XX века – с тотальностью социума. Романтики чувствовали целостность мира, не существующего без человека:

Тряпки нищего в отрепья
Рвут небес великолепье.
Солдат с ружьем наперевес
Пугает мирный свод небес»³⁹.

Христианство обнаружило метафизическое содержание веры, экзистенциализм приоткрыл завесу метафизического страха. Экзистенциализм утверждает, что «страх не рядовая, а глубинная эмоция, оказывающая мощное воздействие на общую настроенность человека по отношению к миру, реальности»⁴⁰. «Экзистенциальный страх открывает ничтожность моих повседневных боязней, опасений, тревог моего

³⁶ Данте Алигьери. Божественная комедия. – М., 1967. С. 106.

³⁷ О возвышенном. – М.-Л., 1966. С. 64.

³⁸ Бычков В.В. Эстетика. – М., 2005. С. 20.

³⁹ Блейк В. Из «Прорицаний невинности» // Избранное. – М., 1965. С. 171.

⁴⁰ Шор Ю. Страх в жизни и страх в искусстве. К психологии актерского раскрепощения // Петербургский театральный журнал. 2001. № 25. С. 8.

повседневного существования. И тогда начинает проглядывать подлинный смысл жизни»⁴¹.

Историю европейской культуры нельзя представить как процесс одностороннего прогресса человеческой эмоциональности. Новоевропейский человек, создавший светские формы морали, искусства, политики, философии, науки во многом разрушил и вытеснил на периферию культуры метафизическое содержание веры, надежды, любви, служения, дружбы, истины, добра, красоты, о чем с растущей тревогой размышляли Н.В. Гоголь, Л.Н. Толстой, Ф.И. Достоевский, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Б.П. Вышеславцев, А. Швейцер, Й. Хейзинга и многие другие.

Особенно явственно кризис эмоциональности в европейской культуре обозначился в XX веке. Основные проявления этого кризиса исследователи видят в перманентном состоянии стресса, в эмоциональной дисгармонии, отчуждении и незрелости чувств⁴². «Эмоциональные нарушения непосредственно причастны и к таким пограничным в широком смысле слова феноменам, как злоупотребление алкоголем, супружеские конфликты, нарушения поведения подростков, лживость, мстительность, жестокость, отсутствие чувства сострадания»⁴³. Многочисленные эмоциональные нарушения, конечно, чреватые негативными социально-психологическими деформациями. А.Ф. Полису вторит Л.А. Закс, анализирующий феномены современного российского искусства. Судя по последним театральным постановкам, кризис современной отечественной культуры выражается в утрате веры в любовь, в замене подлинной любви ее «симулякрами», в неспособности удержать ее высокую трагическую сложность⁴⁴.

Западная Европа давно осознала роль, не контролируемых человеком эмоций и бессознательных влечений, играющих такую значительную роль в жизни людей, в различных формах культуры и общественной жизни⁴⁵. Сегодня, прежде всего в США, наряду с известным коэффициентом интеллектуальности (познавательной способности) IQ («ай-кью») распространяется другой вид оценки EQ («и-кью»), или коэффициент эмоциональности, который можно измерить определенными тестами на способность разумно проявлять свои эмоции. Как считает А.А. Нейфах, «EQ так же, как и IQ хорошо коррелирует с определенными жизненными успехами, но у того же человека EQ может отличаться от IQ, корреляция между ними невелика»⁴⁶. Поэтому нас должно волновать не только развитие интеллектуальных способностей подрастающих поколений, но и их способностей тонко чувствовать, эмоционально реагировать на реалии окружающей действительности.

Виды эмоций

⁴¹ Там же. С. 9.

⁴² Полис А.Ф. Эмоциональное и норма поведения личности // Вопр. философии. 1984. № 5. С. 108.

⁴³ Там же. С.9.

⁴⁴ Закс Л.А. Любовь – театр – культура. Рубеж веков // Петербургский театральный журнал 2001. № 24. С. 6, 13-14, 16.

⁴⁵ См., напр.: Кукаркин А.В. Буржуазная массовая культура. – М., 1978. С. 163.

⁴⁶ Нейфах А.А. Взгляды, идеи, раздумья. – М., 2001. С. 70.

О видах эмоций говорить сложно в силу их бесконечного разнообразия, неустойчивости и взаимных переходов. «Если бы мы вздумали каждому оттенку чувства, – писал Т. Гоббс, – давать особое название, то число чувств было бы бесконечно»⁴⁷. Сегодня об эмоциях говорится как о классе «субъективных психологических состояний, отражающих в форме непосредственных переживаний приятного процесс и результаты практической деятельности, направленной на удовлетворение его актуальных потребностей. Поскольку все то, что делает человек, в конечном счете, служит цели удовлетворения его разнообразных потребностей, поскольку любые проявления активности человека сопровождаются эмоциональными переживаниями»⁴⁸.

Возможно ли инвентаризировать и классифицировать этот гераклитовский поток эмоций, если учесть, что человек как минимум не только проживает свою индивидуальную жизнь, но вместе с другими людьми участвует в историческом процессе и выступает субъектом социальных отношений. Предпринимая попытку классификации эмоциональных явлений, мы должны наметить их типологические черты, рассматривая существование человека в нескольких плоскостях: то, как субъекта индивидуальной жизнедеятельности, то, как определенного исторического типа, то как субъекта социальной деятельности.

Как индивид человек имеет массу различий, которые до определенной степени подчинены возрасту, определенному этапу в процессе движения от рождения до смерти. Одну из впечатляющих классификаций возрастных эмоциональных состояний и переживаний дает вельможа Жак из пьесы В. Шекспира «Как вам это понравится»:

... Сперва младенец,
Ревущий горько на руках у мамки ...
Потом плаксивый школьник с книжной сумкой,
С лицом румяным, нехотя, улиткой
Ползущий в школу. А затем любовник,
Вздыхающий, как печь, с балладой грустной
В честь брови милой⁴⁹.

Жак лаконично, но последовательно и ярко характеризует семь периодов жизни человека, заканчивая последний так:

... А последний акт,
Конец всей этой странной, сложной пьесы –
Второе детство, полузабытье:
Без глаз, без чувств, без вкуса, без всего⁵⁰.

Другая классификация эмоций, свойственных определенному возрасту принадлежит французскому просветителю Ж.О. Ламетри. В «Трактате о душе» он утверждал: «Сильная и энергичная молодость любит войну,

⁴⁷ Гоббс Т. Избр. произведения: В 2 т. Т.1. – М., 1965. С. 255.

⁴⁸ Концепции современного естествознания / Под ред. С.И. Самыгина. – Ростов н/Д., 1997. С. 324.

⁴⁹ Шекспир В. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т.5. – М., 1959. С.47.

⁵⁰ Там же. С. 48.

радости любви и все виды наслаждения; бессильная старость не воинственна, а боязлива; она скупа, а не расточительна; смелость является в ее глазах безрассудством, а наслаждение – преступлением, так как оно создано не для нее»⁵¹. Основанием для выделения различных эмоций в подобных описаниях служит возраст человека. В индивидуальном развитии человек проходит путь от детского наивного сознания, не знающего самого себя до сознания рефлексивного, способного не только знать и контролировать, но и формировать высшие формы эмоциональных реакций.

Домашнее времяпровождение профессора Токийского императорского университета, героя небольшого рассказа Р. Акутагавы «Носовой платок» прерывается визитом матери одного из студентов, который недавно умер. Она пришла передать профессору последнее «прости» своего сына. Профессора поразили сухие глаза и обыденные интонации речи женщины во время этого визита. Хотя, случайно поднимая, упавший на пол веер, профессор увидел руки посетительницы, которые она держала на коленях. «Он заметил, что она, вероятно, сляясь подавить волнение, обеими руками изо всех сил комкает платок, так что он чуть не рвется ... Дама лицом улыбалась, на самом же деле всем существом своим рыдала»⁵².

Проводив посетительницу в уверенности, что стал свидетелем благородного поведения в духе традиции бусидо, требующего полнейшего контроля над чувствами, он обращается вновь к прерванному случайным визитом чтению книги шведского писателя Стринберга «Драматургия», где вскоре натывается на описание сценического приема двойной игры, когда одна известная парижская актриса «улыбаясь лицом, руками ... рвала платок»⁵³. Этот прием, который Стринберг относит к дурному вкусу, дает формальное право видеть в поведении посетительницы профессора не жест борьбы со стихией переполняющих ее чувств, что на самом деле и имело место, а дешевую имитацию мужественного поведения с целью растрогать наблюдательного профессора, большого поклонника старинного рыцарского кодекса чести. Рефлексивная способность, жизненный опыт взрослого человека придает картине эмоциональной жизни бесконечное множество культурных смыслов, позволяющих людям поддерживать многообразные отношения, вступать в различные формы общения и деятельности.

Человек – существо историческое и в те или иные эпохи его познавательные, эмоциональные и волевые способности получали не одинаковое развитие. Большинство исследователей не обращали внимания на историческую эволюцию духовных сил человека, это, прежде всего, касается его эмоциональной сферы. «Принимая за аксиому положение, – писал А.Р. Лурия, – что законы восприятия и памяти, речи и мышления, познавательной деятельности и эмоциональной жизни являются физиологическими

⁵¹ Ламетри Ж.О. Соч. – М., 1976. С. 103.

⁵² Акутагава Р. Новеллы. – М., 1974. С. 68.

⁵³ Там же. С. 69.

процессами, тождественными в любые эпохи, молчаливо разделялось почти всеми исследователями (за очень малым исключением)»⁵⁴.

К такому исключению можно смело отнести В.И. Вернадского, который в работе «Живое вещество» отметил, что «человек на прежних ступенях развития не отделял себя от остальной живой природы. Он теснейшим образом чувствовал свою генетическую, неразрывную связь со всем остальным органическим миром, и это чувство охватывает некоторые из глубочайших проявлений религиозного творчества ...»⁵⁵. Чувство генетической связи, глубокого родства с окружающим миром было органическим элементом пантеистического, а затем и теистического мироощущения человека традиционного общества. Имея в виду обычаи северных народов нашей страны, советский писатель П.Л. Проскурин приводит следующий характерный пример. «Мать, выпуская ребенка гулять в тундру, наказывает ему не наступать на цветы, потому что это глаза ушедших, обязательно добрых людей, каждую весну появляющихся на земле, чтобы проведать оставшихся родичей ...»⁵⁶.

Как утверждал В.И. Вернадский, чувство неразрывной связи со всем органическим миром глубоко проникало в религию древней Индии – буддизм и разделялось представителями других религий – христианства, мусульманства, языческих религий. «Глубоко проникнут им (чувством связи с органическим миром – Ю.М.) был св. Франциск Ассизский, называвший всех животных, даже малейших, братьями и сестрами и их таковыми чувствовавший»⁵⁷. «Что такое псалмы, в которых многие видят высшее выражение религиозного чувства, или же наиболее поэтические части священных книг Востока, как не попытки выразить экстаз человека при созерцании вселенной, как не пробуждение в нем чувства поэзии природы»⁵⁸.

Христианские чувства стали затухать, уже начиная с эпохи Возрождения, «стали холодны, опали»⁵⁹. Чувство отчуждения человека от человека и природы стало быстро нарастать с утверждением в Европе техногенной цивилизации. Классическая характеристика этого процесса дана К. Марксом и Ф. Энгельсом в «Манифесте Коммунистической партии», созданном в середине XIX столетия: «Безжалостно разорвала она (т.е. буржуазия – Ю.М.) пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его «естественным повелителям», и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного "чистогана"»⁶⁰.

Эмоциональная связь человека с миром, с другими людьми скудеет на глазах, человек все больше и больше замыкается на любви к себе так, что

⁵⁴ Лурия А.Р. Психология как историческая наука // История и психология / Под ред. Б.Ф. Поршнева и Л.И. Анциферовой. – М., 1971. С. 47.

⁵⁵ Вернадский В.И. Живое вещество. – М., 1978. С. 44; См. также: Кара-Мурза С.Г. Истмат и проблема Восток-Запад. – М., 2001. С. 37-38, 42.

⁵⁶ Проскурин П.Л. Изначальные берега // Правда, 1987, 30 ноября.

⁵⁷ Вернадский В.И. Живое вещество. С.45.

⁵⁸ Кропоткин П.А. Этика. – М., 1991. С. 25; См. также: Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Соч.: В 2 т. Т.1. – М., 1990. С. 64; Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1. – М., 1990. С. 275; Ольшки Л. История научной литературы на новых языках: В 3 т. Т.1. – М.; Л., 1933. С.11.

⁵⁹ Розанов В.В. Сумерки просвещения. – М., 1990. С.19.

⁶⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.4. – М., 1955. С. 426.

древнегреческий миф о Нарциссе начинает все сильнее напоминать мрачную перспективу человеческого существования. Остается небольшой островок семейно-родственных отношений, скрепленных иррациональной привязанностью, родительской и супружеской любовью, которые сегодня то и дело вынуждены вступать в конфликты с прагматическими, меркантильными, деловыми отношениями между близкими людьми. Сердечное чувство все реже говорит современному человеку о его родстве не только с ближним, но и с дальним. В.С. Гроссман в романе «Жизнь и судьба» замечает: «Право посылать на смерть во время войны отвергают матери. Но и на войне встречаются люди, участники материнского подполья. Такие люди говорят: «Сиди, сиди, куда ты пойдешь, слышишь, как бьют. Подождут они там моего донесения, а ты лучше чайник вскипяти». Такие люди рапортуют в телефон начальнику: "Слушаюсь, есть выдвинуть пулемет", – и, положив трубку, говорят: "Куда там его без толку выдвигать, убьют же хорошего парня"»⁶¹.

Эмоциональная жизнь современного человека в основном концентрируется вокруг различных форм деятельности, видов культуры и элементов общественного сознания. Еще Аристотель, назвавший человека политическим животным, выразил ту мысль, что «коль скоро деятельности могут отличаться в добрую и дурную сторону и одни избирают, других избегают, а третьи – ни то ни другое, но также обстоит дело и с удовольствиями, ибо каждой деятельности соответствует связанное с ней удовольствие»⁶². Если от общего положения античного мыслителя обратиться к современным представлениям о конкретных видах деятельности, то можно констатировать, что с художественной деятельностью связаны эстетические чувства, с религиозной – религиозные, с нравственной – нравственные, с политической – политические, с научной – интеллектуальные и т.д.

«Для того чтобы человеку была доступна святыня искусства, надобно, чтобы он был одушевлен чувством любви верующей и не знающей сомнения: ибо создание искусства (будь оно музыка, или живопись, или ваяние, или зодчество) есть не что иное, как гимн его любви»⁶³. Так говорил об эмоциональной стороне искусства А.С. Хомяков. Рассуждая о профессии литературного критика, казалось бы, во многом основанной на рациональном постижении и оценке художественного произведения, И.П. Золотусский утверждает, что «слово поэта действует на критика так же, с таким же коротким эффектом удара, как действуют краски на человека, рассматривающего живопись»⁶⁴. Закljučая свою мысль, известный исследователь творчества Н.В. Гоголя пишет следующее: «Что еще я высоко ставлю в критике? Интуицию критика. Его безошибочное чувство прекрасного»⁶⁵. Не только литературно-критическая, но и политическая

⁶¹ Гроссман В.С. Жизнь и судьба // Октябрь, 1988. № 4. С.18.

⁶² Аристотель. Никомахова этика // Соч.: В 4 т. Т. 4. – М., 1984. С. 277.

⁶³ Хомяков А.С. Письмо в Петербург о выставке // О старом и новом. – М., 1988. С. 63 – 64.

⁶⁴ Золотусский И.П. Критика – это страсть // В свете пожара. – М., 1989. С.5.

⁶⁵ Там же. С.8.

деятельность начинается со страсти. «Можно говорить о «политической страсти» как о непосредственном импульсе к действию», – писал А. Грамши⁶⁶.

Законопослушная деятельность, понимание сущности закона и законности начинается с чувства права, экономическая деятельность – с чувства хозяина, а деятельность педагога – с педагогического чувства. Начальная фаза мыслительного процесса в научной деятельности – это проблемная ситуация, а осознание последней включает чувство удивления, вызванного столкновением с чем-то необычным. Удивление дает исследователю проблемную ситуацию почувствовать»⁶⁷. «Философ, который замечает и понимает новую проблему, выводит нас из состояния лени и благодущия»⁶⁸.

Диалектика чувственного и рационального в индивидуальном ценностном сознании.

В отечественной литературе уже обращалось внимание на диалектику чувственного и рационального в ценностном сознании. Так, например, М.С. Каган писал, что «ценностное сознание ... располагает широким спектром форм, один край которого представлен эмпирической оценкой единичных объектов (...), а другой – теоретически – обобщенными оценочными суждениями в виде абстрактных нравственных или политических норм, заповедей, кодексов»⁶⁹.

Эмоция, взятая сама по себе, многофункциональна и амбивалентна. Эмоция способна выступать не только в служебной функции оценки, которую мы здесь делаем главным предметом анализа, но сама может быть желанной целью человека⁷⁰. «Мы ... любим, чтобы любить ...», – справедливо утверждал Л. Фейербах⁷¹. Нередко чувства не только извещают о ценностях, но выступают в качестве таковых. Самоценность любви или дружбы давно была отмечена в философии, в религии и в искусстве. «Дружба обходит с пляской вселенную, объявляя нам всем, чтобы мы пробуждались к прославлению счастливой жизни»⁷². Об одном из главных героев романа «Чевенгур» Семене Копенкине автор говорит: «Он мог бы с убеждением сжечь все недвижимое имущество на земле, чтобы в человеке осталось одно обожание товарища»⁷³. Другой персонаж того же произведения значение дружбы выражает в афоризме «один человек растёт от дружбы другого»⁷⁴.

Эмоции носят двойственный психофизиологический характер: с одной стороны, это субъективные переживания, аффективные волнения, с другой,

⁶⁶ Грамши А. Тюремные тетради // Избр. произв.: В 3 т. Т.3. – М., 1959. С. 125.

⁶⁷ См., напр.: Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии: В 2 т. Т.1. – М., 1989. С. 374.

⁶⁸ Поппер К.Р. Предположения и опровержения: рост научного знания. – М., 2004. С. 310-311.

⁶⁹ Каган М.С. Человеческая деятельность. – М., 1974. С. 77.

⁷⁰ См., напр.: Додонов Б.И. Эмоции как ценность. – М., 1978. С. 47,51,53.

⁷¹ Фейербах Л. Избр. произв.: В 2 т. Т.2. – М., 1955. С. 32.

⁷² Эпикур. Главные мысли // Материалисты Древней Греции. – М., 1955. С.222.

⁷³ Платонов А.П. Чевенгур. – М., 1991. С. 111.

⁷⁴ Там же. С. 101.

любые эмоциональные переживания сопровождаются органическими проявлениями⁷⁵. Давно было замечено, что страсти способны вызывать у людей различные телесные перемены, хотя и не всегда заметные на первый взгляд. Поэтому Г.В. Лейбниц говорил, что «если бы люди внимательнее наблюдали внешние движения, сопровождающие страсти, то было бы трудно скрывать их»⁷⁶.

Следует особо подчеркнуть, что даже как чисто психическим феноменам, эмоциям свойственна амбивалетность, противоречивость в оценке окружающей действительности. В «Исповеди» Ж.-Ж. Руссо повествует о том, как в бытность своей службы лакеем в одном из семейств он украл хозяйскую ленту, чтобы подарить ее юной Марион. Когда же ленту обнаружили у него, то он сказал, что эту ленту ему подарила та самая приглянувшаяся ему девушка. «Я обвинил эту несчастную девушку потому, что был расположен к ней», – делает беспощадный по отношению к себе вывод Ж.-Ж. Руссо⁷⁷. В романе В.С. Гроссмана «Жизнь и судьба» описана сцена, когда женщина, потрясенная смертью чужого ребенка, бросается к пленному немцу с явным желанием жестокой мести, но вместо реализации своего агрессивного намерения, она, подчиняясь какой-то непонятной и неодолимой силе, «нащупала в кармане своего ватника кусок подаренного ей накануне красноармейцем хлеба, протянула его немцу и сказала: «На, получай, на, жри». Потом она сама не могла понять, как это случилось, почему она это сделала»⁷⁸.

Отдельный акт эмоциональной чувственности приобретает определенность и однозначность, подвергаясь рефлексии индивида, оказываясь предметом осмысления, будучи выраженной в языке и тем самым переведенной в логический план. Претерпев такую трансформацию, ценностное сознание становится совокупностью различных ценностных оценок и их производных – норм, канонов, образцов, эталонов, кондиций, законов, идеалов. Это развитие ценностного сознания индивида возможно в силу имманентной связи всех духовных сил человека, и, прежде всего, единства разума («головой») и эмоциональной сферы («сердца»). Конечно, мы нередко встречаем «безрассудные сердца и бессердечные умы», как замечал Г. Гегель. Однако он считал, что это свидетельствует «лишь о том, что существуют дурные, в самих себе неистинные существования. Но не дело философии, – продолжает немецкий мыслитель, – принимать за истину такие неистинности наличного бытия и представления – дурное принимать за природу вещи»⁷⁹.

Обращает на себя внимание то, что и в философии, и в искусстве никто не пытался отрицать реальность союза разума и чувств. В разные эпохи мысль о единстве всех духовных сил человека всегда находила поддержку, хотя выражалась различным образом. «Здравый свободный интеллект, –

⁷⁵ Додонов Б.И. Эмоция как ценность. С. 23-24.

⁷⁶ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Соч.: В 4 т. Т.2. – М., 1983. С. 169.

⁷⁷ Руссо Ж.-Ж. Исповедь. – М., 1949. С. 102.

⁷⁸ Гроссман В.С. Жизнь и судьба. С. 108.

⁷⁹ Гегель Г. Философия духа. – М., 1977. С. 263.

писал Н. Кузанский, – схватывает в любовных объятиях и познает истину, которую ненасытно стремится достичь ...»⁸⁰. «Человеческому уму, – подчеркивал Д. Юм, – присуще восприятие страдания и удовольствия как главной пружины, главного движущего начала всех его действий»⁸¹. Один средневековый поэт возносит страстный ум⁸², другой сетует:

... Но что мне делать с сердцем? В нем – целый мир скорбей, в нем море мысли⁸³.

Основоположник Золотого века русской поэзии признается:

Не трудно было мне отвыкнуть от пиров,
Где праздный ум блесит, тогда, как сердце дремлет ...⁸⁴

Другой русский поэт того же XIX века изрекает:

Блажен, кто мудрости высокой
Послушен сердцем и умом⁸⁵.

В рамках общей мысли о необходимости единства всех сил души в европейской традиции видны две крайние позиции в сравнительной оценке достоинства разума и «сердца». Одна центром духовной жизни считает «сердце», другая – «голову» (разум). «Но «сердце» не есть, как это часто принято думать, некая отдельная инстанция, противоположная «разуму»; оно есть именно сердцевина целостного, всеобъемлющего внутреннего бытия, одним из излучений которого может быть и «разум»⁸⁶. Так заявляет о себе одна из них.

Другая традиция, идущая в Новое время от Р. Декарта, Г. Лейбница и И. Канта утверждает, что все духовные силы человека являются производными разума. Так Декарт считает, что любовь и ненависть, также как и желание и отвращение есть модусы мышления: чувствую ли я, представляю, люблю или желаю я тем самым мыслю: «Я – вещь мыслящая, т.е. сомневающаяся, утверждающая, отрицающая, знающая весьма немного, и многое не знающая, любящая, ненавидящая, желающая, не желающая, представляющая и чувствующая»⁸⁷. Г. Лейбниц «развивал свою теорию страстей и аффектов, стараясь доказать, что страсти не что иное, как смутные представления»⁸⁸. «Мы не знаем никакого другого внутреннего принципа субстанции, – утверждал Кант, – который побуждал бы ее изменять свое состояние, кроме желания, и вообще никакой другой внутренней деятельности, кроме мышления, связанного с тем, что от него зависит, т.е. чувством удовольствия или неудовольствия и вожделением или волей»⁸⁹. Еще российскими авторами XIX в. было замечено, что немецкая классическая философия (и даже психология) занималась одной познавательной способностью. Так продолжалось до А. Шопенгауэра,

⁸⁰ Кузанский Н. Об ученом незнании // Соч.: В 2 т. Т.1. – М., 1979. С. 50.

⁸¹ Юм Д. Соч.: В 2 т. Т.1. – М., 1966. С. 220.

⁸² Гартман фон Ауэ. Бедный Генрих // Средневековый роман и повесть. – М., 1974. С. 597.

⁸³ Хафиз Рубаи // Ирано-таджикская поэзия. – М., 1974. С. 386.

⁸⁴ Пушкин А.С. Собр. соч.: В 10 т. Т.1. – М., 1974. С. 150.

⁸⁵ Языков Н.М. Подражание псалму // Полн. собр. стихотворений. – М.-Л., 1964. С. 391.

⁸⁶ Франк С.Л. Непостижимое // Соч. – М., 1990. С. 459 – 460.

⁸⁷ Декарт Р. Метафизические размышления. – СПб., 1901. С. 37.

⁸⁸ Филиппов М.М. Лейбниц, его жизнь и философская деятельность. – СПб., 1893. С. 74.

⁸⁹ Кант И. Метафизические начала естествознания // Соч.: В 6 т. Т.6. – М., 1966. С. 151.

который первый обратил внимание на это упущение в изучении человека. Как писал К.Д. Ушинский: «Воля, стремления, внутренние чувства, страсти, инстинкты, вообще вся действующая сторона человека, если и находили себе место в философских системах, то только весьма незначительное: рассматривались вскользь, поверхностно, скорее как незначительное добавление к главному предмету, т.е. познавательной способности»⁹⁰.

«Подлинно человеческое в эмоциях человека, отличающее их от инстинктивных чувств животных, – читаем в давней совместной работе А.Ф. Еремеева и М.Н. Руткевича, – это именно осознание, осмысление чувств»⁹¹. Это осознание, прежде всего, происходит, как уже было сказано выше, в процессе рационализации, в результате словесного выражения эмоциональных переживаний и состояний. Однако кроме рационализации, т.е. интеллектуальной рефлексии существует рефлексия образная, совершающееся средствами искусства, которое способно порождать эмоции, вступающие в резонанс с эмоциональными реакциями уже когда-то пережитыми зрителями.

С помощью созданной художником вторичной знаковой системы – художественного языка определенного жанра – у читателя, слушателя, зрителя вызывается вторичное и опосредованное чувство и происходит не только «очищение» этого аффекта в катарсисе эмоционально-образной рефлексии⁹², но и совершенствование чувств потребителей искусства, которые при этом поднимаются на новую ступеньку саморазвития. Искусство в его рефлексивной функции не раз отмечалась в отношении к древнегреческому театру. Так, к примеру, М.А. Лифшиц писал, что «греческая трагедия была громадным общественным уроком, самосознанием важной ступени общественного развития и необходимой основой для всех последующих нравственно-эстетических движений человеческой мысли»⁹³.

Возвышение чувств есть одна из важных составляющих индивидуального развития человека. Известный в XIX – начале XX вв. российский литературовед, лингвист и психолог Д.Н. Овсяннико-Куликовский предлагал классификацию чувств, построенную на принципе иерархизма. В ней он выделил чувства органические или биологические (мышечное самочувствие, голод, жажда и т.д.), над-органические (например, половая любовь), чувства социальные (семейные, общественные, правовые, политические), наконец, чувства над-социальные⁹⁴. Имея в виду над-социальные чувства, Овсяннико-Куликовский пишет: «Первыми из этой категории чувств, в эволюционном порядке, образовались уже в глубокой древности чувство религиозное и чувство элементарно-нравственное ... Их отличительная черта в том, что они не только чувство, но и мысль. Назвать

⁹⁰ Ушинский К.Д. Человек как предмет воспитания (опыт педагогической антропологии). Т.2. // Собр. соч.: В 11 т. Т.9. – М., 1950. С. 47.

⁹¹ Еремеев А.Ф., Руткевич М.Н. Век науки и искусства. – М., 1965. С.91.

⁹² Введение в литературоведение / Под ред. Л.В. Чернец. 2-е изд. – М., 2004. С. 12,16.

⁹³ Лифшиц М.А. В мире эстетики. – М., 1985. С. 208.

⁹⁴ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Введение в ненаписанную книгу по психологии умственного творчества (научно-философского и художественного) // Собр. соч. Т.6. – СПб., 1909. С. 18-19.

их простыми ассоциациями мысли и чувства нельзя: ведь их нельзя разложить на мысль и на чувство, как это легко делается с ассоциациями»⁹⁵.

Идея о способности возвышения человеческих чувств была положена в основание концепции социальных чувств В.К. Бакшутова. «Правильнее говорить о социальных чувствах как умных чувствах, – утверждает В.К. Бакшут, – как о сверхрациональном уровне интеллекта, составляющем цвет человеческого духа. ... Диалектическое мышление как форма познания не ограничивается двумя уровнями – чувственным и рациональным. Социальные чувства поднимают человеческое познание еще на одну ступень постижения истины, которую невозможно свести к механическому соединению чувственного и рационального отражения мира»⁹⁶.

Следует обратить внимание на то, что возвышение чувств – одна из основных задач педагогики. Как утверждал И.Г. Песталоцци, каждая из природных сил человека – задатки человеческого сердца, ума и способность к мастерству, требуют природосообразного развития. «Глаз хочет смотреть, ухо слышать, нога – ходить и рука – хватать. Но также и сердце хочет верить и любить. Ум хочет мыслить»⁹⁷. Уже Платон и Аристотель ясно понимали необходимость не только развития ума школьника, но и воспитание его чувств. Имея в виду воспитание души мусическим искусством, Платон устами Сократа утверждает: «Кто в этой области воспитан как должно, тот очень остро воспримет разные упущения, неотделанность или природные недостатки. Его раздражение или, наоборот, удовольствие будут правильными; он будет хвалить то, что прекрасно ..., а безобразное (постыдное) он правильно осудит и возненавидит с юных лет, раньше даже, чем сумеет воспринять разумную речь»⁹⁸.

Ценностные основания научной деятельности

Глубинная основа ценностных аспектов деятельности ученых и тех результатов, которые этой деятельности обязаны, кроется в сущностных силах людей науки, в их эмоциональной сфере, в способности эмоционально оценивать различные аспекты деятельности и порождать более сложные элементы ценностного сознания.

Связывать научную деятельность с миром человеческих эмоций не принято. С эпохи классического естествознания методологическое сознание по-прежнему сохраняет представление об эмоциональной нейтральности субъекта научного познания. Поэтому не случайно, что в теме аксиологических оснований науки освоено пока не много. Больше всего в

⁹⁵ Овсянко-Куликовский Д.Н. Введение в ненаписанную книгу по психологии умственного творчества (научно-философского и художественного). С. 31-32.

⁹⁶ Бакшут В.К. Философия чувств: информационная концепция. – Екатеринбург, 1996. С. 47, 50.

⁹⁷ Песталоцци И.Г. Лебединая песня // Избр. пед. соч.: В 2 т. Т.2. – М., 1981. С. 213.

⁹⁸ Платон. Государство // Соч.: В 3 т. Т.3. Ч.1.- М., 1971. С. 185. См. также: Аристотель. Никомахова этика // Соч.: В 4 т. Т.4. – М., 1984. С.81; Гилберт К., Кун Г. История эстетики. – М., 1960. С. 436 – 437.

литературе ценностные аспекты в научной деятельности затрагиваются в связи с обсуждением нравственных проблем научного познания⁹⁹.

На первых страницах книги «Наука и нравственность» академик Н.Н. Семенов говорит: «Наука – дело абсолютно объективное, и как таковая она беспристрастна. Но поскольку творят науку люди, испытывающие всякого рода страсти, обладающие теми или иными моральными качествами, мы не можем игнорировать нравственный аспект деятельности ученого»¹⁰⁰. Здесь сразу обозначена проблема единства эмоциональных оснований, лежащих в природе человеческого духа и вытекающих из них (связанных с основаниями обоснованных) ценностных аспектов научной деятельности. При этом ясно, что, во-первых, эмоциональные основания и обоснованные ценностные аспекты образуют генетическое и сущностное единство; во-вторых, эмоциональные реакции можно рассматривать в составе научной деятельности лишь в перспективе их рационального преобразования.

В данной части работы мы хотели бы проследить генезис ценностных аспектов науки, рассматривая научную деятельность и как процесс, и как результат. В первом случае речь может идти о мотивации научного исследования и о ценностных феноменах, связанных с общественным признанием научного знания; во втором – могут интересовать ценностные аспекты различных элементов научного знания.

Научная деятельность, как и всякая другая, предполагает постановку цели. Но нечто может быть воспринято как цель, только «если оно воспринимается как ценное, как способное удовлетворить ту или иную потребность или же сделать человеческую жизнь осмысленной, достойной»¹⁰¹. Основанием цели выступают потребности, мотивы, интересы, образцы, идеалы. Говоря об основании целей научного познания, можно вспомнить Г. Гегеля, который писал, что человек в процессе развития познавательной деятельности «обнаруживает глубокую внутреннюю потребность в разумном понимании, которое одно лишь сообщает человеку его достоинство»¹⁰².

В отечественной литературе встречаются попытки противопоставить категории ценностного сознания добра, красоты – истине – центральному понятию научного познания как вполне ценностно нейтрального. «Если бытие объекта познается человеком как истина, то его ценность переживается и осознается как благо, как добро, как красота, как величие»¹⁰³. Однако истина всегда выступала высшей ценностью научной деятельности и придавала определенный смысл самым, на первый взгляд, безрезультатным этапам научного поиска, оправдывала преодоление многочисленных препятствий (иногда даже роковых) на пути ее достижения.

⁹⁹ Наука и нравственность / Составитель В.И. Толстых. М., 1971; Фролов И.Т., Юдин Б.Г. Этика науки: Проблемы и дискуссии. М., 1986; Тундыков Ю.Н. Наука и мораль. Свердловск, 1988.

¹⁰⁰ Наука и нравственность ... С. 3.

¹⁰¹ Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. Тбилиси, 1984. С. 8.

¹⁰² Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 1. М., 1974. С. 55.

¹⁰³ Каган М.С. Человеческая деятельность (Опыт системного анализа). М., 1974. С. 74.

Конечно, ученые творят культурные смыслы отнюдь не в силу того, что они все преданы одной только истине. В научной деятельности можно реализовать не только глубокую потребность человека в бескорыстном познании мира, в страстном желании постигнуть его тайны. Как замечал А. Эйнштейн, в храме науки существует лишь небольшая кагорта людей, для которых самым сильным побуждением научной деятельности является стремление к высокому. Рядом с такими людьми знаменитый ученый видел также и тех, кто тешит свое чувство интеллектуального превосходства. Здесь же встречаются и те, кто плоды своих мыслей приносят на алтарь утилитарных целей. Таким образом, диапазон мотиваций научной деятельности широк и выстраивается в виде определенной иерархии.

Единство усилий ученых достигается благодаря функционированию особого этоса, фундаментом которого выступают ценностные ориентации науки. Идеал научного познания – достижение истины. Ценность истины уравнивает усилия всех участников процесса ее поиска, какими бы мотивами в своей деятельности они не руководствовались, какими бы заслугами перед научным сообществом они не располагали. «В науке в качестве идеала провозглашается принцип, что перед лицом истины все исследователи равны, что никакие прошлые заслуги не принимаются во внимание, если речь идет о научных доказательствах»¹⁰⁴. С этим идеалом сопряжено требование научной честности, которое, как говорит Р. Фейнман, подразумевает, что если ученый поставил эксперимент, то он должен сообщить обо всем, что, с его точки зрения, может сделать его несостоятельным. Если ученый создал теорию, то он, пропагандируя ее, должен приводить все факты, которые с ней не согласуются, и т.д.¹⁰⁵

На основе каких бы мотивов не протекала научная деятельность, она всегда была тесно связана с теми или иными эмоциональными переживаниями, выступающими своеобразными стимулами мысли ученого. Научное сознание рождается не из одних только интеллектуальных усилий, а представляет собой культурную атмосферу, в которой не последнюю роль играет интеллектуальное удовольствие. Так, авторы очерков по истории математики пишут: «Умение с ловкостью оперировать символами и формулами, легко ориентироваться в мире абстрактных объектов, ставших “прирученными”, разбираться в теоретических построениях и управляющих ими законах и правилах, позволяющих найти решение задачи, – вот поистине интеллектуальное удовольствие»¹⁰⁶. Эмоции способны к продуктивному сотрудничеству с мыслью. Познавательный процесс выигрывает от участия в нем эмоционального аккомпанемента. «Мысль, заостренная чувством, глубже проникает в свой предмет, чем “объективная”, равнодушная, безразличная мысль»¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. М., 1995. С. 38.

¹⁰⁵ См.: Ирхин В.Ю., Кацнельсон М.И. Уставы небес: 16 глав о науке и вере. Екатеринбург, 2000. С. 101.

¹⁰⁶ Даан-Дальмедико А., Пейффер Ж. Пути и лабиринты. Очерки по истории математики. М., 1986. С. 10.

¹⁰⁷ Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. М., 1940. С. 290.

Научное познание начинается с постановки проблемы, а проблема рождается тогда, когда некий феномен действительности вызывает удивление. Таким образом, можно констатировать, что начало научного поиска не обходит стороной эмоциональную сферу исследователя и поэтому талантливый ученый – человек, легко увлекаемый интеллектуальными чувствами. «Что такое Ломоносов, если рассмотреть его строго? – спрашивал Н.В. Гоголь. – Восторженный юноша, которого манит свет наук да поприще, ожидающее впереди»¹⁰⁸. Но, конечно, наличие у ученого одной восторженности или любознательности мало, успешное осуществление любой деятельности предполагает развитие у субъекта соответствующих способностей и одаренности.

Как показал Б.М. Теплов, одаренность человека, например к музыке, называется музыкальностью. Важной стороной музыкальности являются эмоциональные переживания, дающие человеку возможность воспринимать не просто звуковую ткань, но и смысловое содержание музыки¹⁰⁹. В целом художественно-эстетическая деятельность возможна лишь благодаря эстетическому вкусу, основанному на эмоциональной сфере, прежде всего на способности человека чувственно реагировать на эстетические свойства предметов и явлений окружающей действительности. В основе нравственной деятельности лежит эмоциональная способность человека оценивать свои и чужие поступки. «Если духовным “орудием” эстетической оценки является вкус, то аналогичный по функции ценностный “инструмент” нравственного сознания – совесть ...»¹¹⁰.

Способность ученого, опираясь на интуицию и эмоциональные импульсы, сужать зону поиска, регулировать и направлять его, когда он не поддается алгоритмизации, когда затруднительны дедуктивные методы исследования, называется эвристикой. «Можно сказать, что интеллектуальные эмоции и чувства являются конкретными психологическими механизмами, реализующими в мышлении мотивационные функции»¹¹¹.

Обобщая изложенное, сделаем вывод о том, что эмоция руководит мыслительной активностью индивида, направляя ее в определенное русло¹¹². Среди таких интеллектуальных чувств значительную роль играют вера и сомнение. С одной стороны, здоровый догматизм, вырастающий на психологической почве веры, не позволяет ученому застревать на идее (вполне законной самой по себе) проверки научных положений, сформулированных благодаря усилиям предшествующих поколений. С другой – новая теория, претендующая стать парадигмой в научном сообществе, без устали подвергается сомнению и критике, пока она не приобретает силу привычки.

¹⁰⁸ Гоголь Н.В. Выбранные места переписки с друзьями // Собр. соч.: В 9 т. Т. 6. М. 1994. С. 149.

¹⁰⁹ Теплов Б.М. Психология индивидуальных различий // Избр. тр.: В 2 т. Т. 1. М., 1985. С. 53.

¹¹⁰ Каган М.С. Философская теория ценности. СПб., 1997. С. 111; См. также: Резвицкий И.И. О сущности категории совести // Философские науки, 1967. № 2. С. 65.

¹¹¹ Васильев И.А., Поплужный В.Л., Тихомиров О.К. Эмоции и мышление. М., 1980. С. 18-19.

¹¹² См.: Изард К.Э. Психология эмоций. СПб., 1999. С. 27.

Нередко можно встретить позицию, согласно которой авторы подтверждают факт участия эмоций в процессе научного познания, но упорно не признают ценностное содержание научного знания, основанное на активности эмоциональной сферы. «Конечно, – пишет академик РАН Ю.А. Изюмов в своей биографической книге, – при проведении исследований теоретик испытывает множество ощущений: сомнение, надежду, радость находки, разочарование, предчувствие неудачи и т.д., но когда работа закончена и написана статья для публикации в журнале, все это отдалается от конечного интеллектуального продукта, и другой человек – читатель – об этом ничего не знает. Подобно шлаку в доменной печи эмоции уходят в отходы производства и отделяются от конечного продукта – холодного металла»¹¹³. Природа науки гносеологическая, а не ценностная, – утверждает в работе М.С. Кагана¹¹⁴. К формам ценностного сознания М.С. Каган относит этическую, религиозную, политическую, эстетическую ориентации человека, но не познавательную. Поэтому «эмоции сопровождают процесс познания, но не являются его опорной базой, тогда как для ценностного сознания они играют именно роль опорной базы»¹¹⁵.

Однако научное знание не может быть свободным от ценностных аспектов, что носило характер очевидности по отношению к социально-гуманитарным дисциплинам еще во времена М. Вебера. Основоположник понимающей социологии в начале XX в., имея в виду социально-политическое познание, высказывал мысль, что ценностное содержание неизбежно проникает в научное знание через ценностные предпочтения и выбор ученых, через их мировоззрение. «Верно, – пишет М.Вебер, – что мировоззрение различных людей постоянно вторгается в сферу наших наук»¹¹⁶. Конечно, мировоззрение проникает не только в социально-гуманитарные, но естественнонаучные дисциплины, играя и там ту же роль предпосылочного знания. При этом нужно отметить, что ценностная составляющая мировоззрения самая важная, если сравнить ее с онтологической и рефлексивной¹¹⁷.

Вместе с мировоззрением в контекст научного знания входит картина мира как ценностно-познавательная конструкция. В структуре научной картины мира представлены различные методологические принципы, играющие роль регулятивов научного познания. В философской литературе точка зрения, рассматривающая регулятивные принципы в качестве гносеологических ценностей, является весьма авторитетной¹¹⁸.

Возвращаясь к непосредственным эмоциям, интенсивно пропитывающим атмосферу научного творчества, следует обратить внимание на то, что многие из них, подвергаясь рефлексии ученых,

¹¹³ Изюмов Ю.А. Из настоящего – в прошлое и будущее ... Екатеринбург, 2000. С. 5.

¹¹⁴ Каган М.С. Человеческая деятельность ... С. 75.

¹¹⁵ Там же. С. 160.

¹¹⁶ Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // М. Вебер. Избр. произв. М., 1990. С. 350.

¹¹⁷ Михайловский В.Н., Хон Г.Н. Диалектика формирования современной научной картины мира. Л., 1989. С. 12.

¹¹⁸ См., например: Микешина Л.А. Познавательный процесс и ценностное сознание // Диалектика познания. Компоненты, аспекты, уровни / Под ред. М.С. Козловой. Л., 1983. С. 103.

неизбежно превращаются в различные ценностные оценки, оказывающие существенное влияние на все решающие моменты формирования научного знания. Так, например, Б.В. Раушенбах совершенно определенно показывает, что тех грандиозных результатов, которые были получены в космонавтике С.П. Королевым, мир бы не увидел, если бы Сергей Павлович не просил бы разрешения, в чем ему не отказывало военное начальство, наряду с производством боевых ракет делать космические запуски. «“Академические” варианты Королеву были совершенно не нужны для задания, которое он получил по военной части (других заданий он и не получал!), но ему они казались принципиально важными и, может быть, даже более интересными, чем боевые ракеты. Таким образом, он и добился тех результатов, которые сейчас поражают всех»¹¹⁹. Поэтому окончательная ценность академического проекта на первоначальной стадии его создания заключалась в той субъективной оценке, которой его наделял (в отличие от военного варианта) Главный Конструктор.

М. Планк в автобиографии отметил, что верная оценка важности исследования глубокой связи между энтропией и энергией позволила ему опередить ряд выдающихся физиков, которые «вели поиски только в том направлении, что старались установить зависимость интенсивности излучения от температуры»¹²⁰. «Так как смысл понятия энтропии тогда еще не получил подобающей ему оценки, – констатировал автор идеи квантов, – то никто не интересовался методом, которым я пользовался, и я мог проводить свои вычисления не спеша и основательно, не опасаясь помех или опережения с чьей-либо стороны»¹²¹.

Если не замечать субъективных оценок отдельных направлений науки, предпочтений, оказываемых учеными тем или иным элементам и уровням научного знания, то будет трудно понять суть иерархичности как принципа построения научного знания. В философской литературе часто говорится о принципе иерархизма в построении различных систем, в том числе и систем научного знания, но, как правило, без учета ценностных аспектов этого принципа.

«Научное знание – это сложная система с весьма разветвленной иерархией структурных уровней»¹²². Сама по себе такая констатация не вызывает сомнения. Оно появляется, когда авторы эксплицируют смысловое содержание понятия иерархии. В качестве одного из важнейших свойств иерархического устройства систем обычно указывается на наличие структурных уровней. При этом многие авторы обращают внимание главным образом на такое свойство структурных уровней, как их пространственная масштабность. Считается, что вышестоящий уровень обязательно должен обладать большей пространственной (временной, энергетической) размерностью. Такое понимание иерархизма иногда называется «концепцией

¹¹⁹ Раушенбах Б.В. Постскрипtum. М., 2001. С. 100-101.

¹²⁰ Планк М. Научная автобиография // Единство физической картины мира. М., 1966. С. 16.

¹²¹ Там же.

¹²² Философия и методология науки / Под ред. В.И Купцова. М., 1996. С. 125.

уровней». По мнению, например, В.И. Корюкина, «концепция уровней» организации Вселенной обязана своим появлением успехам физики и астрофизики XIX–XX вв., которые привели к осознанию особенностей процессов микромира и мегамира, не сводимых к закономерностям макромира, привычного обычному человеку¹²³.

По сути дела, те же пространственные масштабы кладутся при выделении и уровней научного познания, к примеру, авторами работы «Философия и методология науки», когда они говорят: 1) о локальном знании, которое в любой научной области соотносится с теорией; 2) о знании, составляющем целую научную область; 3) о знании, представляющем всю науку¹²⁴. В более общем виде этот пространственный подход можно сформулировать так, как это делает В.А. Карпин: «Иерархичность системы означает, что каждый ее компонент в свою очередь может рассматриваться как система, а сама исследуемая система представляет собой лишь один из компонентов *более широкой* системы (курсив наш Ю.М.)»¹²⁵. При таком понимании иерархизма высшим уровнем признается тот, который обладает большим размером и пространственно объемлет другие (низшие), оказывающиеся частью высшего целого.

Несмотря на кажущуюся очевидность, простоту и позитивность такого признака иерархического устройства Вселенной (элементарные частицы – ядра – атомы – молекулы – обычные тела – планеты – галактики) признать его решающим и справедливым для всей действительности нельзя. Например, соотношение живой и косной природы не укладывается в эту схему «матрешки». Наверное, наиболее убедительно Б. Паскаль показал, анализируя парадокс человеческого существования, что высшее (то есть человек, которого французский философ называет «мыслящей былинкой») занимает ничтожно малое пространство в сравнении с низшими уровнями природы. Однако именно человек *выше* бездны Вселенной, потому что он мыслит.

С точки зрения анализируемого нами «позитивного» подхода, нельзя толковать иерархически и отношения между эмпирией и теорией. Хотя нет более общепринятого мнения в методологии науки, чем-то, согласно которому эмпирия и теория – это два уровня научного познания. Однако оно отнюдь не следует из представлений о том, что, скажем, теоретический уровень вбирает в себя эмпирический или наоборот – эмпирический содержит в себе теоретический как свой элемент. Теоретический уровень выше эмпирического, потому что первый представляет собой более ценную форму духовной активности человека, он более привлекателен для ученого возможностями творчества, менее зависим от внешних привходящих условий и обстоятельств и т.д.

¹²³ Корюкин В.И. Концепции уровней в современном научном познании. Свердловск, 1991. С. 12.

¹²⁴ Философия и методология науки ... С. 125.

¹²⁵ Карпин В.А. Философские основания теории патологии: принцип иерархизма // Вестник МГУ. Серия 7. Философия, 2005. № 2. С. 77.

Взгляды на иерархические отношения в структуре научного сознания связаны с представлениями об иерархических связях между формами деятельности и видами способностей человека. Ценностный подход к структурным единицам человеческого сознания, к иерархии духовных сил (способностей) человека стал разрабатываться еще в античной философии. Способности разуметь, ощущать, воображать, познавать были признаны Аристотелем высокими, благородными, истинно человеческими, а способности желать, вожделеть, гневаться – низкими, свойственными животной природе. Отсюда берет начало деление философии на теоретическую и практическую. Одна – теоретическая философия, исследующая разум, учит познавать, другая – практическая, направленная на анализ низших способностей человека, помогает справиться с гневом и не стремиться к чему-нибудь неподобающему¹²⁶.

Эти положения Аристотеля, прокомментированные Давидом Анахтом, предвосхищают современное деление научного познания на фундаментальное («чистое») и прикладное (технологическое), показывающее путь к удовлетворению утилитарных потребностей человека. Эта давняя традиция сохраняется в современной науке. «Чистые химики», как писал Б.М. Кедров, удовлетворяются открытием лишь принципиальной возможности осуществления той или иной реакции, тогда как создатели химической технологии должны спуститься с высот духовного производства химических знания к будням материального производства¹²⁷.

Та же ценностная бинарная оппозиция высокого-низкого лежит в соотношении теоретического и эмпирического познания. С одной стороны, белые перчатки теоретика, с другой – продырявленный фартук экспериментатора. Кто-то из ученых выбирает «чистую» науку, кто-то прикладную; один проявляет склонность к теоретическим исследованиям, а другой к эмпирическим. Это дело их субъективной оценки, формирующейся не без влияния эмоциональных предпочтений и интересов. Почему учитель академика И.Я. Постовского немецкий химик Ф. Кёгль занялся экспериментальным исследованием вещества? И почему, как позднее вспоминал Исаак Яковлевич, Кёгль являлся в свою лабораторию в смокинге и белых перчатках? «Снимет, бывало, с рук белые перчатки и примется за опыт. Ни одна капля раствора не попадала на его безупречный костюм»¹²⁸. Вполне возможно, что с точки зрения Кёгля, которую он выражал оформлением своей внешности, эмпирический уровень научного познания был не ниже теоретического, а может быть даже и выше. Такие оценки не редкость в среде экспериментатором, хотя трудно предположить, что кто-то из них продолжает и сегодня трудиться в смокинге.

Научное знание обладает ярко выраженными динамическими свойствами, траектория его движения включает в себя ряд превращений и

¹²⁶ Давид Анахт Определения философии // Сочинения. М., 1975. С. 82.

¹²⁷ Кедров Б.М. От редактора // Кузнецов В.И., Зайцева З.А. Химия и химическая технология. Эволюция взаимосвязей. М., 1984. С. 3.

¹²⁸ Дижур Б.А. Конструкторы молекул. Свердловск, 1978. С. 55.

коллизий. Начало этому пути кладет идея, возникая, как правило, неожиданно в сознании ученого. Идея – весьма своеобразный интеллектуальный продукт: это еще не гипотеза, не концепция, не научная программа, которые предполагают понятийную форму выражения. Идея целостна и образна, тесно переплетена с чувствами и укоренена в экзистенциальном существе ученого, входит в круг его идентичности¹²⁹. «Моя идея, – писал Р. Фейнман, – казалась мне настолько логичной и настолько изящной, что я влюбился в нее без памяти»¹³⁰. Но и понятийные формы знания, о которых упоминалось выше, не лишены элементов образности и эмоциональности. «Обычно принято считать, – пишет И.М. Забелин, – что наука имеет дело только с понятиями, но в основе понятий, если обнажить их корни, как правило, оказывается образ и язык науки, – заключает автор, – так же как и язык искусства, образный и подчас очень яркий язык»¹³¹. Яркий в эмоциональном плане имеется здесь в виду. Далее автор приводит многочисленные примеры научных терминов из близких ему естественных дисциплин: снежный заряд, пустынный загар (темная корка на поверхности скал), солнечная корона, вечная мерзлота, роза разломов и т.д.¹³²

Наличие чувственно-образного и эмоционально-оценочного аспектов в языке науки – это одна из предпосылок успешности научной коммуникации. Научное знание на своем пути должно преодолевать трудности его понимания, правильно восприниматься различной аудиторией. Знание, добытое конкретным ученым, становится знанием в полном смысле этого слова тогда, когда оно превращается в достояние общественности: сначала научной, потом образованной и, наконец, благодаря средствам массовой коммуникации, сфере образования всему обществу. Начавшись с идеи, научное знание отправляется в долгий путь своего формирования и развития и в законченном виде «угасает» либо в параграфе школьного учебника, либо в продукте материального производства.

«Чтобы приобрести рабочий “инструментальный” смысл, идея должна быть воспринята научным сообществом, сопоставлена с другими, оценена, “индексирована” сообразно определенной шкале, как более ценная или менее ценная, перспективная, практически значимая и т.д., – утверждают С.Р. Микулинский и М.Г. Ярошевский. – Эта неформализуемая шкала и придает ей “вес”, от которого в свою очередь зависит ее дальнейшая жизнь»¹³³. Существуют особые социальные институты, задачей которых является оценка, выстраивание рядов преемственности научных результатов и их распространения в обществе, хотя, конечно, одной из самых главных движущих сил распространения знания выступает потребность ученых в общении и общественном признании.

¹²⁹ См.: Сумбаев И.С. Научное творчество. Иркутск, 1957. С. 24; Крымский С.Б. Культурно-экзистенциальные измерения познавательного процесса // Вопросы философии, 1998. № 4.

¹³⁰ Фейнман Р. Характер физических законов. М., 1968. С. 196.

¹³¹ Забелин И.М. О культуре мышления // Человек и человечество. Очерки. М., 1970. С. 16-17.

¹³² Там же. С. 17.

¹³³ Микулинский С.Р., Ярошевский М.Г. Восприятие открытия как науковедческая проблема // Научное открытие и его восприятие / Под ред. С.Р. Микулинского и М.Г. Ярошевского. М., 1971. С. 6.

Еще классик естествознания Ж.Б. Ламарк справедливо заметил: «Каких бы трудов не стоило открытие новых истин при изучении природы, еще большие затруднения стоят на пути их признания»¹³⁴. Внутри науки, как особой сферы общества, давно сложилась определенная практика управления процессом распространения знания и его признания («выстраивания рядов преемственности» – Э.А. Поляк). «Примеры нарушения преемственности научных результатов ... могут иметь преднамеренный или непреднамеренный характер и связаны с недостаточно полным цитированием, искажением содержания цитат и замалчиванием нежелательных выводов из них; со случаями необоснованного отторжения некоторых научных результатов или, напротив, необоснованного их возвеличивания»¹³⁵.

Ученый не должен отгораживаться от запросов и проблем социокультурной динамики знания и прежде всего в отношении к тому, к которому он пришел в результате собственных усилий. «Я убедился, – утверждает А.А. Нейфах, – что в науке такие правила игры, что пропагандировать свои работы надо самому – выступать, печататься в престижных журналах, уметь свою работу подать, иначе не только вы не получите, что заслуживаете, но и наука не получит ваших работ, не узнает о них»¹³⁶. Однако вся эта активность ученого, добивающегося признания результатов своей познавательной деятельности, может быть оправдана лишь тогда, когда он действует во имя истины как идеала, как одной из самых главных ценностей культуры.

Таким образом, в ценностном сознании ученого совершается определенный цикл развития от непосредственной эмоциональной оценки до таких абстрактных ее модификаций, как идеал. Ценностное сознание входит в качестве важного аспекта в процесс мотивации научного поиска, а также в его результаты, выраженные как в допонятийной, так и в понятийной форме. Ценностное сознание оказывает свое влияние на иерархические отношения между различными типами знания и видами научной деятельности. Верх и низ в науке существуют и консолидируют научное сообщество благодаря ценностному сознанию. Ценностное сознание служит основой для оценки в процессе выбора научного направления, в признании значимости результатов деятельности ученого на том или ином этапе его деятельности, в движении знания от отдельного ученого к научному сообществу и обществу в целом.

¹³⁴ Цит. по: Философия и методология науки ... С. 13.

¹³⁵ Поляк Э.А. Управление преемственностью научных результатов: цитирование и замалчивание, отторжение и возвеличивание // Новые идеи в социокультурной динамике науки / Под ред. Ю.И. Мирошникова. Екатеринбург, 2005. С. 306.

¹³⁶ Нейфах А.А. Взгляды, идеи, раздумья. М., 2001. С. 10.

РОЛЬ ЭМОЦИЙ В ГЕНЕЗИСЕ ЦЕННОСТНОГО СОЗНАНИЯ. ЭМОЦИИ И ОЦЕНКА

Статья посвящена рассмотрению уровней качественной специфики ценностного сознания как единого целого, включающего в свое содержание такие составляющие как эмоция и оценка. В свою очередь, ценностное сознание представляет собой элемент сознания как такового. Как справедливо утверждает Ю.И.Мирошников: «Понятие ценностного сознания – абстракция, за которой следует видеть определенный срез реального сознания людей, а не некое автономное духовное образование»¹.

Источниками ценностного сознания являются: отраженные объективные природные образования или социокультурная среда в виде эмоционально-чувственных и сенсорных образов, общих понятий, этических, эстетических установок, социальных идеалов, правовых норм. Динамика этих элементов возможна в рамках коммуникативной функции ценностного сознания. К другой группе элементов относится весь духовный мир индивида, его собственный опыт жизни, переживаний, осмыслений образов, т.е. отраженная духовная реальность личности. В динамику отражательного процесса вовлекается самосознание личности, ее уникальность и ценность. В этом контексте выражена регуляторная функция ценностного сознания.

Результатом действия этой функции ценностного сознания является способность индивидуального сознания подниматься до уровня общественного осмысления, осознания и оценки социально-исторических условий, т.е. индивид воспринимает ценностные качества бытия через эстетические, этические идеалы, правовые нормы общества, религиозные каноны и т.д. Способность к оценке явлений и вещей с позиции критериев человечности - сущностное определяющее качество ценностного сознания. В этом смысле ценностное сознание является многообразием различий и предпочтений каких-либо элементов, как особенных, ценностных для индивида. В ценностном сознании личности отражаются ценностные иерархии, которые определяют содержание субъективного и интерсубъективного опыта. Последовательность таких иерархий составляет ценностную структуру определенных эпох и культур. Этот взгляд на проблему ценностного сознания разделяет Ю.И.Мирошников, который определяет ценностное сознание следующим образом: «В контексте постижения ценностных свойств бытия и формирования субъективных элементов ценностных отношений сознание индивида, сознание социальных

¹ Мирошников Ю.И. Ценностное сознание: принципы исследования. Гуманитарные исследования: Ежегодник, вып.8 . Межвузовский сборник научных трудов – Омск, Изд-во ОмГТУ, 2003. С. 248.

групп и общества в целом рассматривается ... как ценностное сознание» 11.12.2006².

«Вертикальные» приоритеты ценностного сознания связаны, прежде всего, с тем набором идеалов и норм социума, которые постигает личность через субъективные внутренние (рефлексивные) переживания, в виде отраженных образов обыденного, нравственного, правового, религиозного, философского и т.д. форм сознания. Каждый уровень развития культуры и цивилизации общества качественно отличается по концептуальным характеристикам от предыдущего фундамента ценностного осознания реальности.

В основе теоретической и практической модели ценностного сознания человека лежат эмоции, которые являются универсальной организующей субстанцией структуры сознания. Эмоции или переживания предшествуют оценочному акту, как акту сознания, познания, языка, речи, формируя ценностно-оценочное отношение к объектам, свойствам и явлениям окружающего мира. Изначально, даже на биологическом уровне, эмоции отражают в форме непосредственного переживания значимость, смысл явлений и ситуаций. В эмоциях заложена субъективная ценностно-оценочная избирательность объектов действительности.

Природная регуляция психической направленности личности на удовлетворение актуальных мотиваций при помощи положительно и отрицательно значимых эмоций, в процессе эволюционирования человека и общества, переключает эмоции на новые социально значимые объекты: эстетические образцы, этические и правовые нормы, общественные идеалы. Диалектическая концептуальность феномена эмоций включает в себя всевозможные комбинации проявления, как на сознательном, так и на бессознательном уровне, но в предельной целостности социокультурного индивидуального и надиндивидуального опыта субъекта. Это свойство позволяет рассматривать в неразрывном единстве как врожденное, т.е. биологическое, так и приобретенное, т.е. культурно-историческое, преобразование эмоций в процессе эволюционирования сознания вообще и эволюции ценностного сознания, как определенного аспекта психики.

Данная логическая схема принимает во внимание теоретические подходы, которые не ограничиваются индивидуальным опытом позитивного или негативного переживания, а также ориентированы на субъектные социальные, институциональные, культуральные и ценностные отношения, которые в условиях обратной связи и адекватной оценки эмоционально окрашиваются и превращаются в ценностные образы общественных идеалов. Разрушение «старых» культурно-исторических социумов в различных процессах и катаклизмах: будь то природные стихийные бедствия, подобные «великому потопу», увековеченному в Библии, либо стихийно-исторические события, подобное «великому переселению народов», с характерной для него

² Мирошников Ю.И. Ценностное сознание: принципы исследования. Гуманитарные исследования: Ежегодник, вып.8. Межвузовский сборник научных трудов – Омск, изд-во ОмГТУ, 2003. С.248.

пестротой культур, нравственных норм, обычаев и традиций, равно приводят к необходимости эмоционального эволюционирования субъекта ценностного сознания. В очередной раз природные эмоции, благодаря социокультурным факторам трансформируются в эмоции высшего порядка, как базисные формы социального самодвижения и развития. Например, такие глобальные проблемы нашего столетия, как война, голод, терроризм, экологические катаклизмы и т.п. на основе индивидуального опыта переживания подобных явлений формируют ценностное отношение социума, репродуцируя личностные, эмоциональные оценки в сфере ценностного сознания субъектов, подвергшихся какому-то тяжкому испытанию.

И. Кант, объясняя категорию долга, пишет: «Физиологическое человековедение имеет в виду исследование того, что делает из человека природа, а прагматическое – исследование того, что он, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам»³. При формировании субъектного ценностного сознания одновременно происходит постижение ценностных свойств бытия личностью. Переживаемое состояние субъекта с точки зрения возможности удовлетворить индивидуальную или общественно значимую потребность в рамках конкретно-исторической реальности отражает процесс ценностного выбора, который осознается в виде оценки. В результате, эмоции генерируют систему представлений и идей, образующих идеальный, духовный мир личности, который на начальной стадии формирования опережает отражение материального мира, ориентируя практическое поведение субъекта на ценностные образы объективной действительности. Оценка, с помощью которой субъект осуществляет выбор, наряду с эмоциями, является одним из составляющих содержательных элементов ценностного сознания.

Эмоции и оценка – взаимообуславливающие единицы ценностного сознания. Характеризуя данные элементы, можно убедиться, что они далеко не тождественны друг другу. Эмоции и оценка, взятые как понятия, образуют смысловое единство. Качественная глубина эмоции обуславливает объективное содержание оценки, подобно тому, как ценностная оценка выражает степень социализации эмоций. Эмоции выступают причиной оценки, в то время как оценка выражается в функциональном проявлении логического содержания ценностного сознания.

Рассматривая эмоцию и оценку как понятийную пару, вполне уместно остановиться на существенных различиях в аксиологическом понимании эмоции и оценки. Эмоции можно определить как потрясение и волнение, т.е. психическое состояние человека. Оценка – это способность человека к осознанию, выявлению полезности чего-либо в языке, логических формах высказывания.

В генетической перспективе эмоции берут начало в психической сфере, как субъективные реакции на воздействие внутренних и внешних раздражителей; затем, в условиях развития общества и личности, идеалы,

³ Кант И. Соч. в 6-ти т. Т 6, с 351.

нормы, оценки и ценности превращаются в предмет устойчивых эмоциональных отношений; в дальнейшем, эмоции формируют систему ценностей и становятся атрибутом, составляющим элементом ценностного сознания. Оценка начинается с эмоции. Различные виды эмоциональных состояний развивают духовную сферу личности и способность осознавать, открывать и оценивать культурную полезность предметов и явлений.

В структуре оценки А.А.Ивин выделяет условные направляющие, состоящие из четырех-компонентной структуры, целостный предел которой определяют: субъект, предмет, характер и основание. Под субъектом понимается личность или группа, которая приписывает ценность некоторому предмету, путем выражения оценки. Объекты, которым приписываются ценности, есть предметы оценок. Характер оценки зависит от абсолютного или сравнительного значения. Абсолютность оценки квалифицируется хорошим, плохим или безразличным отношением к предмету. Характер сравнительной оценки устанавливает, насколько ценность одного предмета, превосходит другой. Принципы и аргументы, склоняющие к принятию той или иной оценки, составляют 4-ый компонент оценки, его основание⁴.

Оценка есть процесс, происходящий на любом структурном уровне ценностного сознания. Диалектическое включение оценочного компонента в систему ценностного сознания и содержания ценности, как предмета оценки, предполагает мотивационную активизацию субъекта через его чувственную интуицию в форме эмоционального выражения; его волю, т.е. целеполагание; его интеллект, как итоговое осмысление и суждение.

Ярче всего, как простейший элемент ценностного сознания субъекта, оценка проявляется и переживается в момент самооценки личности в процессе сопоставления и сравнения с социальными идеалами. Ценностные социальные оценки личности возникают в произвольном аксиологическом поле на чувственно-эмпирическом уровне и обретают субъективно-эмоциональную окраску. Специфика ценностно-оценочного отношения субъекта к социальному объекту выражена в сущностном подходе к данным субъектно-объектным отношениям. В процессе оценивания субъект оперирует на в сферу чувств, эмоций, и в отношении к объекту стремится учесть эмоциональную реакцию и эмоциональный опыт в решении по выбору того, что признается за ценность.

В контексте вышерассмотренных категориальных свойств содержательных элементов ценностного сознания, выделяются некоторые различия между эмоциями и оценкой. Эмоции стоят ближе к иррациональной (бессознательной) сфере, а оценка – рациональной (осознанной). Эмоции выражают случайность, тогда как оценки – необходимость и действительность. Эмоции – это предвосхищение, а оценки – выражение конкретного результата ценностного постижения действительности. Эмоции выражают мироощущение, а оценки – мировоззрение.

⁴ Ивин А.А. Основания логики оценок. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1970. С.21.

Эти различия, составляющие внешние формы общей сущности ценностного сознания, конечно, не должны приниматься за абсолютное утверждение. Данный подход следует применять только для анализа конкретно-ситуативного процесса потребления и воспроизводства ценностей определенного социокультурного образования.

Категориальный ряд эмоций и оценок значительно многообразнее по интегральной определенности существования в системной целостности ценностного сознания, и дифференциальной роли в структуре целостного единства. Оценка играет роль, скорее, интегрирующего фактора социальных ценностей. Однако, через эмоции, переживания, различные оценки становится индивидуально воспринятыми ценностями, сгруппированными в форме коллективистских принципов, норм, идеалов.

Эмоции, поскольку они оказывают полезное воздействие на достижение субъектом цели по реализации актуальных потребностей через испытание положительных и отрицательных переживаний, сами становятся ценностью. Рассуждая о ценности эмоции, Додонов Б.И. сосредоточивает внимание на бесценном (с его точки зрения) личностном опыте переживаний на уровне индивидуального сознания⁵. По этому вопросу возражает А.Н.Леонтьев, который видит объективную ценность эмоции в социализации⁶. П.В.Симонов считает, что объективна эмоциональная оценка, а ценность эмоции субъективна, т.к. постигается положительный или отрицательный опыт, который также учитывается, как позитивный для дальнейшего развития личности⁷. Г.Х.Шингаров подчеркивает, что человек научился оперировать высшими эмоциями, посредством проектирования одних и отстранения от других, вызывающих менее приятные воспоминания о переживаниях. Ценность эмоций, таким образом, заключается в формировании у людей целевых установок на определенные переживания⁸.

Таким образом, можно заключить, что эмоции играют социально обусловленную роль в генезисе ценностного сознания. Эмоции выступают первопричиной формирования ценностного сознания, т.к. детерминируют процесс восприятия ценностей и его истоков, таких, например, как художественно-эстетические, нравственные, религиозные, правовые и многие другие.

Социальные эмоции, поражая различные оценки, усложняют функциональность сознания, формируя общественно значимые ценностные ориентации определенной культурно-исторической общности. Эмоции, как организующая субстанция ценностного сознания, отражают разнообразие ценностных потребностей личности, мотивируя субъект на постижение ценностных свойств бытия, формируя субъектно-объектные ценностные отношения, и входя в качестве важного элемента в структуру самосознания.

⁵ Додонов Б.И. Эмоция как ценность. М., 1978. С.6.

⁶ Леонтьев А.Н. Потребности, мотивы, эмоции. М., 1971. С.4.

⁷ Симонов П.В. Эмоциональный мозг. М., 1981. С.18.

⁸ Шингаров Г.Х. Эмоции, чувства и воля как формы отражения действительности. София: Наука и искусство. 1969. С.9.

ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ ИНТУИТИВНОГО ПОЗНАНИЯ

В статье содержится попытка определить ценность интуиции как познавательного феномена, проявляющего себя в различных видах деятельности. Речь идет прежде всего о научном творчестве, в котором интуиция рассматривается через тесную связь с внутренним миром познающего субъекта.

В современной постнеклассической науке выражена тенденция рассмотрения проблемы познавательных способностей человека (к числу которых относится интуиция) сквозь призму его внутреннего опыта: эмоциональных переживаний, предчувствий. Это предполагает, что субъект и объект познания не противопоставлены друг другу, а взаимно полагают друг друга. Такой подход отличается от классической парадигмы, в которой субъект познания дистанцирован от объекта. Внутренний мир человека также включает в себя ценностный элемент сознания, который «вплетен» в познавательную деятельность субъекта. В данном случае нас интересует ценность и значимость интуиции в процессе научного творчества, под которой мы будем понимать, (исходя из заданного контекста) способ непосредственного обнаружения разумом сути явлений, имеющий ценностно-личностный смысл для познающего субъекта.

Интуиция-это момент постижения, в котором внутренний опыт индивида воспринимается им самим как особая реальность. В психологическом аспекте здесь речь идет о восприятии как одной из форм чувственного познания, включающего в себя элементарные мыслительные процессы (сравнение, анализ и синтез), которые позволяют человеку из всего многообразия предметов и явлений сделать выбор в пользу наиболее значимого и существенного для него уже на уровне чувственного познания. Причем следует отметить, что в реальном процессе познания взаимосвязаны различные элементы сознания. Эту идею проводит один из исследователей феномена интуиции А.А. Налчаджян, отмечая, что чувственное познание, элементом которого выступает восприятие (чувственная интуиция), «...есть ощущение и восприятие, которые неразрывно связаны с мышлением и воображением, как последние немислимы без первых».¹ Важная черта всякого восприятия, по Налчаджяну - его зависимость от прошлого опыта, который включает в себя все взгляды, интересы, знания, эмоциональные

¹ Налчаджян А.А. Некоторые психологические и философские проблемы интуитивного познания. М «Мысль», 1972. С.50.

отношения данной личности, поэтому утверждать об абсолютной непосредственности восприятия не приходится.

Мы будем (вслед за рядом авторов) придерживаться точки зрения, согласно которой ценностное в познании всегда сопряжено с эмоционально значимым, что предполагает ситуацию выбора ученым варианта решения научной проблемы. Здесь речь идет о принципе эмотивизма, «... согласно которому в постижении ценностей основополагающая роль принадлежит человеческим эмоциям, их способности тонко реагировать на значимость явлений окружающей среды»².

Также определенный интерес представляют для нас и современные психологические концепции бессознательного с точки зрения рассмотрения интуиции как бессознательного феномена, проявление которого тесно связано с эмоциональными переживаниями в процессе познания. В этом контексте следует отметить, что интуиция «работает» с бессознательным материалом, представленном в виде ассоциаций, аналогий, образов (чувственных или понятийных). Так, основатель Аналитической психологии К. Юнг способность интуиции воспринимать образы иллюстрирует примером, связанным с психогенным головокружением. «Ощущение воспринимает во всех подробностях все его качества, его интенсивность, его течение во времени, способ его возникновения и его исчезновения, несколько не возвышаясь над этим и не проникая до его содержания, от которого это расстройство возникло. Интуиция же, напротив, берет из этого ощущения лишь толчок, побуждающий к немедленному действию, она старается заглянуть дальше, за ощущение и ...вскоре воспринимает внутренний образ...она видит образ шатающегося человека, пораженного стрелой в сердце».³

Р. Ассаджоли, основатель психосинтеза, отмечал, что существует закон психики: каждый образ имеет в себе «мотор» или «тенденцию», каждый образ продуцирует определенные физические условия и воздействует на них. С образом можно работать в сторону изменения как его самого, так и, прежде всего эмоционального состояния личности в силу того, что образ сам выражает определенную эмоцию. Ассаджоли формирует подход к исследованию интуиции с позиций динамики отношений между символом и реальностью, которую он представляет, отмечая что интуиция призвана помочь познать смысл символов: «Они (символы) ...учат нас пониманию как непосредственному усмотрению сути, минуя стадию дискурсивного, «пошагового» мышления...»⁴

В соответствии с проблемной ситуацией из этих «тайников» бессознательного, из беспорядка и хаоса интуиция извлекает необходимую информацию, отыскивая определенные закономерности. С одной стороны, возможно, что эмоциональный фон, на котором разворачивается процесс

² Мирошников.Ю.И. Аксиология как часть философского знания. Гуманитарные исследования: Ежегодник. Вып. 9. Межвузовский сборник научных трудов-Омск: издательство ОмГТУ, 2004. С.57

³ Юнг К.Г. Аналитическая психология. М, «Мартис» 1995. С.448.

⁴ Ассаджоли Р. Психосинтез. М,1994. С.109.

поиска решения определяет сам выбор того или иного решения. С другой стороны, хотя бы малейший успех в продвижении поиска вызывает определенный эмоциональный настрой, служащий стимулом для дальнейших поисков. Зачастую нахождению решения способствует восприятие образа или предмета, которые, выполняя роль «подсказки», способствуют тому, что интуиция извлекает из долговременной памяти необходимую информацию, связанную в том числе и с прошлыми переживаниями. Происходит как бы активизация прошлого опыта субъекта познания. Е.Я. Режабек в статье «Радикальный конструктивизм» в связи с этим отмечает: «Хранящиеся в долговременной памяти следы прошлых впечатлений до тех пор, пока они не приходят в состояние активности, никак «не даны субъекту», он о них ничего не знает, но они содержатся в памяти и могут быть активизированы лишь за счет какого-либо внешнего стимула»⁵.

Успех интуитивного решения зависит от того, насколько исследователю удалось освободиться от шаблонов, убедиться в непригодности ранее известных путей, и вместе с тем сохранить эмоциональную увлеченность проблемой, не признавая ее нерешаемой. Но не всякий эмоциональный фон способствует поисковой активности человека и проявлению его интуитивных

способностей. Так, американский физиолог У.Б. Кеннон отмечает ряд неблагоприятных факторов, которые «тормозят» проявление интуиции. Наряду с умственным и физическим переутомлением, домашними и денежными заботами, он отмечает сильные эмоциональные переживания, работа «из-под палки», вынужденные перерывы в работе и просто тревога и опасение, связанные с ожиданием возможных перерывов. Ценность в познании поэтому – не любая значимость явления, а его положительная значимость, которая в своих истоках имеет потребности, цели, идеалы человека.

Значимость эмоционального состояния в процессе интуитивного познания отмечали ряд известных ученых. Так, немецкий физиолог Г. Гельмгольц отмечал, что после долгого решения задачи требовался «...часок полной телесной свежести и чувство спокойного благосостояния и только тогда приходили хорошие идеи. Особенно охотно приходили они в часы неторопливого подъема по лесистым горам, в солнечный день. Такие минуты плодотворного обилия мыслей были, конечно, очень отрадны, менее приятна была оборотная сторона, когда спасительные мысли не являлись. Тогда по целым неделям, по целым месяцам я мучился над трудным вопросом».⁶ Математик Д. Пойа советовал лучше не откладывать в сторону нерешенную задачу без чувства хотя бы небольшого успеха.⁷

Ряд исследователей отмечают, что сущность интуиции заключается в своеобразном взаимодействии чувственных образов и абстрактных понятий.

⁵ Режабек Е.А. Радикальный конструктивизм. Вопросы философии. №8 2006. С.77

⁶ Гельмгольц Г. Публичные лекции, читанные в Императорском Московском университете в пользу Гельмгольцевского фонда. М, 1982. С.22-23

⁷ Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М, 1996. С. 245

В акте интуиции вдруг возникают понятия, не выводимые из других понятий, и образы, не порождаемые другими образами, поэтому результаты интуитивного познания неожиданны и вероятностны. Скачок от ситуации проблемы еще только решаемой к ситуации ее решения, вызывает, как правило, чувство удовлетворенности, эмоционального всплеска: открытие да и сам процесс поиска истины приобретает особую ценность и служит стимулом для дальнейших творческих исканий.

Раздел II. История аксиологических учений: различие и единство традиций

А. И. Савенков

О логике буддийского восьмеричного пути освобождения от страданий

Каждый, кто хотя бы мало-мальски знаком с учением буддизма, знает, разумеется, что в основе его лежат четыре благородных истины и восьмеричный путь освобождения от страданий (или путь спасения), которые открылись царевичу Сиддхартхе Гаутаме в результате его сосредоточенного длительного размышления. Гаутама вследствие этого озарения, открывшего истины жизни человека и пути спасения, стал, как известно, Буддой. Четыре благородных истины, открывшиеся Будде, просты и понятны всякому, кто затратит хотя бы немного времени на их осмысление. В краткой формулировке они выглядят так: 1) жизнь есть страдание; 2) есть причины страданий; 3) есть возможность и способ избавления от страданий; 4) есть путь преодоления страданий. Этот путь и есть благородный срединный восьмеричный путь освобождения, пройдя который человек достигает нирваны – вечного покоя (или вечного блаженства в религии буддизма). Восьмеричный путь освобождения от страданий представляет собой следующее: 1) праведное воззрение; 2) праведное стремление; 3) праведная речь; 4) праведное действие; 5) праведная жизнь; 6) праведное усилие; 7) праведное созерцание; 8) праведное размышление (или самоуглубление). Проблема же, которая обнаруживается при рассмотрении этого восьмеричного пути и которая и является предметом исследования в этой статье, состоит в следующем: есть ли какая-либо логика в данной последовательности этих восьми этапов (или ступеней) пути? Или, иначе, можно ли какие-то этапы поменять местами (например, пятую и шестую, или третью и четвертую и т.п.) или это делать нельзя? А если нельзя, то почему? Что изменится от такой перестановки? Чтобы было понятней, о чем идет речь, и какую роль играет эта логика восьмеричного пути для понимания сути учения буддизма, я хочу привести вот какой пример.

Все, конечно, слышали о знаменитом ветхозаветном Декалоге, то есть о десяти заповедях, полученных ветхозаветным пророком Моисеем от Бога на горе Синай. И поэтому любой человек вспомнит и назовет хотя бы несколько заповедей из этого Декалога, к примеру, такие общеизвестные заповеди как «не убий», «не укради», «не прелюбодействуй». Но если чуть внимательней присмотреться к этим заповедям Декалога, то станет очевидной и понятной и логика последовательности их изложения. В основе этой логики лежит иерархия ценностей, которой живет человек родо-племенного этапа развития

общества. А еврейский народ времени Моисея как раз и живет родо-племенной жизнью. Так вот, для человека этой ступени развития самую большую ценность представляют не человек, не сородич и не природные явления, даже самые важные для жизни человека, а бог, а для еврейского народа – тот единственный Бог Яхве, с которым еще в давние времена был заключен взаимный договор (завет), согласно которому Яхве защищает еврейский народ, а еврейский народ, в свою очередь, поклоняется только Богу Яхве. Именно по этой причине первые четыре заповеди Декалога посвящены отношениям человека и Бога. Бог – самая большая ценность для родового человека. От него зависит жизнь не только отдельного человека, но и рода и даже всего народа. Спасает же Бог Яхве весь еврейский народ от гибели при его исходе из египетского плена. Воды Чермного моря, как известно из библейских текстов, по велению Бога расступились перед убегающим евреями и последние прошли по сухому дну моря, а когда за ними по дну моря пошла войска египетского фараона, то воды снова сомкнулись и потопили их¹.

Вслед за Богом, как высшей ценностью, располагаются родители, как ценность, стоящая ниже Бога, но выше других ценностей родового человека, и поэтому пятая заповедь Декалога гласит: «Почитай отца твоего и мать твою...»². А далее следуют все остальные сородичи, то есть «ближние», как они называются в Библии. Именно на них, «ближних» распространяются последние пять заповедей Декалога. Девятая и десятая заповеди этот момент специально подчеркивают. Например, девятая заповедь гласит: «Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего»³. Ложное свидетельство, следовательно, нельзя произносить лишь на «ближнего» человека, на сородича, то есть на представителя только еврейского народа. Что же касается других народов, то на их людей можно произносить ложное свидетельство. Никакого греха это лжесвидетельство не несет. Такова психология родового человека. Такова его система и иерархия ценностей. Таково и разделение людей на «своих», «ближних», и на «чужих». Кстати, об этом разделении людей (на «своих» и «чужих») в условиях родовой жизни подробно говорит в своем исследовании известный философ и палеопсихолог Б.Ф.Поршнев⁴.

Если в этой иерархии ценностей родового человека возникает противоречие между выше- и нижестоящими ценностями, то в жертву всегда, разумеется, приносится нижестоящая ценность. «Чужой» всегда приносится в жертву «своему», если стоит выбор между ними. А «ближний» также всегда будет принесен в жертву как только перед родовым человеком станет выбор между богом и сородичем. Выбирается, разумеется, бог. В той

¹ Библия. Исх. 14, 6 – 29.

² Библия. Исх. 20, 12.

³ Библия. Исх. 20, 16.

⁴ Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. М.: Наука, 1979. С. 73 – 126.

же ветхозаветной книге «Исход» рассказывается и такой факт из жизни еврейского народа, когда евреи вынуждены были убить около трех тысяч своих сородичей за то, что они изменили своему Богу Яхве и стали поклоняться идолу («золотому тельцу») и, больше того, стали упорствовать в своей измене. Бог и повелел Моисею всех их перебить⁵. И перебили. Но, убив три тысячи сородичей, спасли и сохранили весь остальной народ и, главное, сохранили покровительство и защиту его со стороны Бога.

Итак, обратившись к известному Декалогу, достаточно легко обнаруживаем в нем логику последовательности расположения заповедей, в которой зафиксирована иерархия ценностей родового человека: Бог, родители, остальные сородичи и чужие люди. Чужие люди, если попытаться сказать как-то точнее, вообще вне этой иерархии ценностей (ценностных отношений) и на них эти заповеди не распространяются.

Так вот, возвращаясь к буддизму и восьмеричному пути, попытаемся выяснить, есть ли подобного рода логика в последовательности этих этапов (ступеней) пути и, если есть, то в чем она состоит. Наличие логики признается явно или неявно едва ли не всеми исследователями буддизма. Автор предлагаемой статьи, конечно же, с практически бесчисленной и необозримой литературой по буддизму полностью не ознакомился (да это едва ли и возможно) и, наверно, можно найти какую-нибудь неизвестную автору книгу или статью, в которой этот вопрос решается как-нибудь иначе, чем в тех источниках, с которыми он знаком и позиции которых попытается проанализировать. И второе. Дело заключается также и в том, что очень многие авторы, если не большинство их, совсем даже и не пытаются озадачить себя этим вопросом – есть ли логика в последовательности ступеней восьмеричного пути. Они, как правило, просто перечисляют эти ступени, иногда с комментариями, иногда даже и без комментариев. Но тот факт, что все авторы в этих своих перечислениях всегда называют их в одной и той же последовательности и никогда не меняют местами те или иные ступени, позволяет предположить, что логика последовательности ступеней восьмеричного пути спасения ими, хотя и неявно, но все же предполагается. Она имплицитно присутствует в этом перечислении.

Обратимся к некоторым подобного рода источникам. Так, например, известный советский религиовед – Крывелев И.А. в своей двухтомной «Истории религий» говорит о восьмеричном пути следующее: «Чтобы этого (избавления от страданий – А.С.) достигнуть, надо следовать «благородному восьмеричному пути». Восемь элементов его заключаются в правильных взглядах, правильной решимости, правильной речи, правильном поведении, правильном образе жизни, правильном усилии, правильном направлении мысли, правильном сосредоточении»⁶. Далее автор дает следующее пояснение к этим «элементам» восьмеричного пути: «Неопределенность

⁵ Библия. Исх. 32, 26-28.

⁶ Крывелев И.А. История религий. Очерки в двух томах. Т.2. М.: Мысль, 1976. С. 301 – 302.

каждой из перечисленных формул дает возможность вкладывать в нее любое содержание»⁷. Таким образом, последовательность «элементов» восьмеричного пути автор указывает в соответствии со сложившейся и принятой в литературе традицией, а вот содержание их называет весьма «неопределенным», что, в принципе, позволяет менять местами (или, попросту говоря, свободно тасовать) эти элементы восьмеричного пути без особого ущерба для самого пути. Неопределенность содержания элементов это вполне, можно полагать, допускает.

Другой буддолог советского времени – А.Н.Кочетов, также, говоря о восьмеричном пути в буддизме, перечисляет в том же порядке эти восемь этапов, хотя дает им иногда несколько отличное название, но, что примечательно, неопределенность содержания каждого этапа он не признает и даже дает краткую характеристику каждого из них. Суть этих восьми этапов у него состоит в следующем: «Под «праведным воззрением» понимаются знание и верное восприятие четырех «благородных истин». Отсюда следует, что если человек никогда о них не слышал, он не может спастись, пока ему не доведется переродиться в человеческом же образе в одной из буддийских стран... «Праведное стремление» - это решимость познавшего «благородные истины» человека действовать в соответствии с ними... Одним из проявлений является «праведная речь», т.е. речь, лишённая лжи, клеветы, грубости. «Праведное стремление» должно также материализоваться в «праведном действии», или поведении, в отказе от уничтожения живых существ, от воровства и других наносящих вред поступков. Под «праведной жизнью», или праведным образом жизни, понимается проявление решимости в честном способе добывания средств к существованию... Под «праведным усилием» (или усердием) подразумевается решимость постоянно преодолевать дурные мысли и побуждения, то, что привязывает сознание к земным объектам, к бытию сансары... Под «праведным созерцанием» (или «праведной памятью») следует понимать, по мнению буддистов, постоянное сосредоточение на том, что уже осознано и достигнуто на пути к спасению. Память должна служить... средством укрепления отрешенности от мирских дел и привязанностей... Наконец, «праведное размышление» (самоуглубление...) – это конечное звено самосовершенствования мысли, путь все более глубокой отрешенности от всего земного, обретение такого непоколебимого внутреннего покоя и такой невозмутимости, в которых нет места даже для радости по поводу освобождения от земных уз и появления перспективы близкого окончательного спасения, достижения нирваны»⁸. Из приведенного текста видно, что автор не только дает краткую характеристику каждому этапу восьмеричного пути, но и предлагает новый термин («праведный» вместо «правильный») в названии каждого этапа и далее весьма убедительно

⁷ Там же. С. 302.

⁸ Кочетов А.Н. Буддизм. Изд. 2-е, переработанное. М.: Наука, 1983. С. 41-42.

показывает, почему этот термин точнее передает смысл буддийского понимания этапов⁹. Поскольку эта сторона вопроса непосредственно не касается обсуждаемой темы, то мы ее оставим в стороне и не будем обсуждать. Но вот что нужно отметить у автора, так это указание на тот факт, что весь восьмеричный путь нужно разделить на две группы этапов, качественно различающихся друг от друга. Если первые пять этапов («звеньев», как называет их автор) «... относятся главным образом к сфере морали и жизненной практики, то последние три звена относятся непосредственно к сознанию человека, к его внутреннему духовному миру»¹⁰. Этой своей характеристикой восьмеричного пути автор указывает на некоторую закономерность в последовательности этапов пути, но в дальнейшем больше к этому пункту, к сожалению, не обращается.

Хотелось бы также назвать фундаментальную работу по истории древней Индии, авторы которой – Г.М.Бонгард-Левин и Г.Ф.Ильин, рассматривая также и вопрос о влиянии буддизма на индийскую культуру и духовную жизнь древних индусов, обращаются, естественно, к четырем благородным истинам и благородному восьмеричному пути освобождения от страданий. Но и они, указывая в принятой традиции последовательность этих восьми этапов (или ступеней) и давая краткую характеристику их содержания, они, повторяю, также оставляют в стороне вопрос о закономерности этой последовательности этапов¹¹. Справедливости ради надо сказать, что тот же Г.М.Бонгард-Левин, в изданной ранее работе под названием «Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия», не только рассматривает восьмеричный путь спасения в буддизме, но и разделяет их (этапы) на несколько групп. В первую группу входят первые два этапа – «правильные взгляды» и «правильное стремление», которые определяют дальнейшее продвижение по восьмеричному пути. Следующие три этапа (они образуют вторую группу) – это правильные речь, действие и жизнь – определяют внешнее поведение индивида. Шестой и седьмой этапы образуют третью группу и характеризуют внутреннее состояние индивида. ««Путь» завершается «правильным сосредоточением», достижением состояния полной отрешенности от мира и избавлением от каких бы то ни было желаний»¹², - так заканчивает автор свое описание восьмеричного пути в буддизме и свою попытку дать классификацию этапов этого пути.

Кстати, хотелось бы отметить, что известный английский философ и писатель XX века Олдос Хаксли в своей книге «Вечная философия», в которой он с необычайной симпатией говорит о древневосточной философии и, в частности, о философии буддизма, этот самый Хаксли, когда речь заходит о буддийском восьмеричном пути спасения, в самой обычной

⁹ Там же. С. 43 – 44..

¹⁰ Там же. С. 42.

¹¹ Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1985. С. 344-346.

¹² Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1980. С. 113.

традиционной форме перечисляет восемь известных этапов с предельно краткой характеристикой каждого этапа и не пытается даже поставить вопрос о закономерности в последовательности этих этапов¹³.

Все приведенные примеры рассмотрения восьмеричного пути в буддизме говорят о том, что четкая последовательность этапов этого пути сознательно или бессознательно фиксируется всеми исследователями, но что лежит в основании этой последовательности - этот вопрос чаще всего даже и не ставится.

Кроме тех попыток выявить закономерность последовательности этапов, которые были указаны выше (у А.Н.Кочетова и Г.М.Бонгард-Левина), хотелось бы назвать авторов курса лекций по «Истории религии», прочитанного в Санкт-Петербургском университете, где специально рассматривается этот вопрос, и выделяются три этапа в восьмеричном пути спасения. Авторы пишут: «Существует путь, ведущий к достижению нирваны – Благородный Восьмеричный Путь, включающий в себя три этапа: а) этап мудрости, предполагающий правильное видение, то есть осознание сути Благородных Истин, а также правильную решимость следовать буддийскому учению; б) этап соблюдения обетов и норм морали, который включает в себя правильное поведение, то есть отказ от насилия в любой форме, правильную речь – воздержание от лжи, клеветы, грубости и сплетен, и правильный образ жизни, то есть отказ от занятий и профессий, влекущих нарушения принципов буддийской морали (торговля оружием, живыми существами, алкоголем, гадания и прорицания и т.п.); в) этап сосредоточения, то есть занятия психотехникой – буддийской йогой; что предполагает правильное усердие в овладении методами созерцания, правильное памятование – успокоение психики, избавление от аффектов и аналитическое рассмотрение природы тела, речи и сознания, и правильное сосредоточение, самадхи, то есть достижение предельной формы сосредоточенного углубления, которое и приводит к достижению нирваны»¹⁴.

Приведенный текст показывает, что авторы, по существу, разделяют на «этапы» весь восьмеричный путь, пользуясь тем же критерием для выделения этих этапов, который был использован и их предшественниками, и о которых уже шла речь выше: первый – это знакомство с учением буддизма и принятие его; второй – это внешние формы поведения и жизни, в которых реализуется буддийская мораль, и третий – это обращение к внутреннему миру человека. В этой последовательности этапов есть своя логика – переход от внешнего к внутреннему. Этот переход и отличает один этап от другого. Однако почему переход осуществляется от внешних форм поведения к внутреннему миру человека, а не наоборот? Ведь если преобразить внутренний мир человека, то внешние формы поведения

¹³ Хаксли О. Вечная философия. М.: Изд-во Эксмо, 2004. С. 307-308.

¹⁴ История религии. Лекции, прочитанные в Санкт-Петербургском университете. Науч. редактор А.Н.Типсина. СПб.: Изд-во «Лань», 1998. С. 22.

изменяться сами собой, автоматически. Не лучше ли сразу начать с преобразования внутреннего мира человека? Если таким образом сформулировать вопрос и попытаться ответить на него, то обнаружится еще одно важное основание (одна закономерность) именно такой последовательности этапов, которая и представлена в восьмеричном пути. Остановимся чуть подробнее на этом вопросе.

Если присмотреться чуть внимательнее к этим ступеням пути освобождения от страданий, то здесь обнаруживается, во-первых, целостный подход к человеку как существу телесно-душевно-духовному, который освобождается в конечном счете от всяких страданий – и телесных, и душевных, и духовных, и, во-вторых, становится очевидной простая до гениальности логика движения от ступени к ступени как непрерывного восхождения от более легких и простых к более трудным и сложным практическим действиям и задачам, которые должен выполнять и решать человек по мере постепенного освобождения от страданий.

Всмотримся пристальнее в этот благородный восьмеричный путь спасения. Первая ступень пути – «праведное воззрение» (в дальнейшем будем использовать именно этот термин – «праведный», предложенный А.Н.Кочетовым, как более точно выражающий суть пути) означает знание учения буддизма, знание четырех благородных истин и пути спасения. Это исходная позиция. Прежде чем пойти по пути спасения – надо его знать. И только лишь тот человек оказывается на первой ступени, кто изучил и усвоил учение буддизма. Ничего более эта ступень не предполагает и не требует от человека. Человек может остановиться и стать на этой ступени, но может пойти и дальше по пути спасения и с первой ступени взойдет тогда на вторую – «праведное стремление». На эту вторую ступень восходит лишь тот, кто не только изучил и знает учение буддизма, но и принял его внутренне и, следовательно, готов жить по его принципам и нормам. Наличие вот этой решимости стать буддистом и жить в соответствии с его нормами и означает, что человек в своем движении по пути спасения взойшел на вторую ступень. Опять же, ничего более, кроме этой решимости жить в соответствии с учением буддизма, вторая ступень не содержит. Если эта решимость уже есть и человек взойшел, тем самым, на вторую ступень, то перед ним возникает естественный вопрос: с чего нужно начинать эту новую жизнь, жизнь в соответствии с учением Будды? Следующее положение, а вместе с ним и следующая ступень показывают, что начинать нужно с самого простого и легкого – с «праведной речи», то есть с очищения речи от лжи, клеветы, ругательств, сквернословия и т.п. На этой ступени от человека еще не требуется, чтобы он и жил по высоконравственным нормам и совершал только добрые поступки. Это было бы слишком много и тяжело для начала. Требуется лишь чистая речь, не допускающая никакого оскорбления ни других, ни самого себя. И только лишь очистив речь и сделав эту чистую уже речь повседневной и привычной нормой, человек может восходить, точнее,

восходит вследствие этого, на следующую ступень – ступень «праведного действия».

На ступени праведного действия предполагается, что человек учится и привыкает постепенно делать добрые дела и избегает всяких плохих поступков. От человека не требуется всю жизнь совершать одни добрые поступки и жить только добродетельно. Он к этому еще не готов. Человек на этой ступени готовит себя к тому, чтобы в каждом отдельном случае и в каждой конкретной ситуации избегать дурных дел и совершать только добрые дела как по отношению к другим, так и по отношению к самому себе (например, попав на роскошный обед, где столы ломятся от изысканнейших яств и вин, не прикасаться к винам и покушать весьма умеренно, а не объедаться). Когда совершение добродетельных поступков в повседневной жизни станет привычкой и нормой и совершаются они уже автоматически, сами собой, то человек в результате этого восходит на следующую ступень – ступень «праведной жизни».

На ступени праведной жизни человек принимает принципы, нормы и правила жизни и поведения на всю жизнь (например, жить только собственным трудом, употреблять все и всегда умеренно, никогда не употреблять мясной пищи и вина и т.п.). Сделав привычными в повседневной жизни эти правила и нормы, уже не требующих с этого времени для своего воплощения волевых и духовных сил, человек восходит тем самым на следующую очередную ступень. Эта ступень еще более сложная, трудная, но она также и принципиально иная. Дело в том, что предшествующие, названные уже ступени, связаны прежде всего с телесной жизнью человека и его телесным очищением, а следовательно, и укреплением телесного здоровья. Даже на ступени праведной речи человек как телесное существо произносит речь или слушает ее. С помощью тела человек связан с внешним природным и общественным миром и с другими людьми. И совершенно справедливо многие авторы, названные выше, называют эти, рассмотренные уже ступени восхождения к нирване, внешними формами поведения людей. Действительно, человек именно через телесную свою жизнь связан с внешним миром и через нее же выражает вовне свое внутреннее Я. На этих же вышеназванных ступенях человек предстает также и как нравственное существо. Поэтому, наряду с телесным оздоровлением идет и нравственное его очищение. На всех рассмотренных уже ступенях человек предстает именно как существо, повернутое к внешнему миру, то есть в своих внешних телесно-нравственных проявлениях. На следующей же ступени – ступени «праведного усилия» человек действительно должен совершить особое духовное и волевое усилие и повернуть свой взор от внешней жизни к внутренней, душевной. Даже самая добродетельная внешняя жизнь еще не означает, что в душе человека не появляются всякие соблазны типа зависти, осуждения, злорадства, гнева и т.п., которые человек подавляет усилием воли. На ступени праведного усилия человек очищает свою душу от всего греховного и злого, от недостойных помыслов и чувств и, наконец, вообще

от всяких переживаний. И только лишь очистив полностью душу, человек может уже вообще отрешиться от мира земного, от сансары, и от самого себя в том числе как от земного существа, связанного с миром и телесно и душевно-психологически, и взойти на следующую ступень «праведного созерцания».

На ступени праведного созерцания человек совершает еще один принципиально важный и, по-видимому, еще более трудный поворот. Он от посястороннего мира, как внешнего так и внутреннего мира человека, которые в конечном счете является лишь миром иллюзий, майей, поворачивается к принципиально иному миру – нирване (или, как у Л. Толстого в «Войне и мире» Андрей Болконский, осознав, что он умирает, отвращает свой взор от всего земного и обращает его к миру иному, чем и потрясает до глубины души свою невесту Наташу Ростову). Устойчиво сосредоточившись на мире ином и отрешившись от земного, человек восходит тем самым на последнюю - восьмую ступень («праведное размышление» или самоуглубление) и уже не ощущает и не осознает себя представителем сего мира, а сливается с нирваной, растворяется в ней. И если он удерживается до конца жизни на этой ступени, то действительно, по учению буддизма, после смерти погружается в нирвану и прерывает тем самым цепь своих перерождений. Человеку на этой ступени уже открываются горизонты иного мира. Не случайно Будда при жизни, находясь на этой восьмой ступени, рассказал своим ученикам о 550 прошлых своих перерождениях, описание которых и образуют «Джатаки» - часть буддийского канонического текста. Человеку же, не достигшему последней ступени восьмеричного пути, такие дали и тайны перерождения, естественно, не открываются.

Буддийский путь избавления от страданий есть путь очищения телесного, душевного и духовного и тем самым одновременно и путь укрепления здоровья также как телесного, так и душевного и духовного. И на этом пути огромную роль играет медитация, и играет тем большую роль, чем дальше человек продвинулся вперед. Если на первых пяти ступенях медитация – одно из средств их прохождения, наряду с целеустремленностью, волевым усилием и другими, то, начиная с праведного усилия, роль медитации резко возрастает. В очищении души она играет решающую роль. А на двух последних ступенях она остается по существу единственным средством, приводящим человека к нирване. Поэтому и предаваться медитации человек должен тем больше, чем ближе к нирване он находится. Да и качество медитации изменяется. Чем дальше восходит человек по пути освобождения от страданий, тем выше степень его отрешенности от внешнего мира и от самого себя. Вместе с тем, это восхождение есть движение от телесного очищения к душевному очищению и, далее, к духовному. Духовному в буддийском, а не в христианском смысле. В христианстве духовность есть пребывание человека в Духе Божием, пребывание, которое усиливает и укрепляет духовно-божественное

в нем самом. В буддизме же духовность есть способность максимально (в идеале, абсолютно) отрешиться от окружающего мира и слиться с нирваной, раствориться в ней. Медитации на этом пути восхождения отводятся решающая роль.

Нужно сказать, что, как схема мира в буддизме, по мере его развития, изменяется и усложняется и наряду с земным, физическим миром выделяются эфирный и духовный как высшие планы бытия¹⁵, так и понимание пути спасения также изменяется и усложняется. Но принципиально он остается все тем же самым.

Такой представляется мне логика восьмеричного пути в буддизме. Это не только движение от внешних форм поведения человека, которые должны быть приведены в соответствие с буддийскими нормами, к внутренним, духовным формам самоощущения, которые также должны быть очищены от всех пагубных для человека чувств, настроений, мыслей, но, одновременно, и восхождение от более простых и легких действий ко все более сложным и трудным, по мере продвижения по ступеням восьмеричного пути. Это как восхождение на гору, которая, чем выше, тем становится все круче и требует, тем самым, от человека все больше усилий, воли и времени.

В заключение хотелось бы отметить вот что. Автор буддийской книги «Железная флейта», делает упрек в адрес многих, а по существу всех, рассуждающих о буддизме, но не являющихся буддистами и не постигнувших «... его внутреннего света»¹⁶, и, следовательно, трудящихся над своими работами совершенно напрасно. Я принимаю, разумеется, этот упрек и в свой адрес. В этом упреке много правды. И оправдаем этой работы (моей статьи) может быть лишь то обстоятельство, что она, во-первых, касается лишь частного вопроса, а не сути буддизма и, во-вторых, что тоже весьма важно, адресована она отнюдь не представителям этого учения, а таким же как и я любителям восточной мудрости и, в частности, буддийского учения.

Ю.И. Мирошников

Аксиологические идеи в европейской философии: традиции рационализма

Как известно, аксиология как особая философская дисциплина – детище неокантианства и родилась она в XIX в. Таким образом, приходится

¹⁵ Это хорошо показано в трудах крупнейшего отечественного буддолога Ф.И.Щербатского. См.: например, Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. С. 208-214.

¹⁶ Буддизм. Четыре благородных истины. М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 2000. С. 152.

признать, что, если аксиологическая тематика и существовала в смысловом поле философии, то лишь в единстве с другими проблемами, которые тоже не сразу были идентифицированы как таковые. Так вопросы онтологии могли в разные времена именоваться вопросами натурфилософии, первой философии, метафизики, физики и т.д. Однако отсутствие четкого понимания относительной самостоятельности предмета и метода аксиологии, как особой философской дисциплины, не следует толковать как отрицание процесса накопления философского знания о сущности ценностей, характере ценностных отношений, механизмах ценностного восприятия окружающей действительности.

Можно также утверждать, что осознание специфики аксиологических вопросов началось задолго до того, как П. Лапи придумал слово «аксиология». Духовная работа по осмыслению ценностных феноменов началась в античности, продолжалась в средневековье, а затем и в Новое время. Именно для новоевропейской философии и науки характерна первая попытка демаркации между ценностными и предметными свойствами окружающего мира, между познанием и оценкой. Такой прогресс в созревании аксиологической рефлексии был обязан победе известной всем редукционистской методологической установки классического естествознания, выразившейся в господстве механицистского мировоззрения. Вселенная Р.Декарта поделена на мир бездушных материальных предметов, адекватно описываемых средствами математики, и мир человека с его субъективными способностями создавать ценностные качества предметов и оценивать их.

Та неразличенность элементов предметного и ценностного, которая была свойственна античному и средневековому мышлению, выростала из другой, не редукционистской, а холистской установки на восприятие мира как органической целостности, в которой части связаны между собой гармоническим единством. Грандиозность мира, космоса не заслоняла перед греческими мыслителями таких важных его качеств как упорядоченность, красота, гармония. Кстати сказать, «Толковый словарь русского языка» прежде всего, отмечает грандиозность и громадность космоса, его космические масштабы¹. Тогда как «Словарь античности» раскрывает в слове «космос» другие смысловые аспекты: «Космос ... – мировой порядок, мировое целое, которое в отличие от хаоса не только упорядочено, но и прекрасно в силу царящей в нем гармонии»².

Гармония – интегральное свойство совершенной организации материального мира. Элементами гармонии выступают ритм, симметрия, пропорция и те области, где они встречаются, можно смело маркировать как имеющие прямое отношение к ценностным качествам бытия, к «согласному звучанию» их отдельных элементов. Гармоничность, одновременно присущая и природным предметам и художественным вещам вполне логично

¹ Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. 4-е изд. – М., 1999. С. 299.

² Словарь античности / Пер. с нем. – М.: Эллис Лак; Прогресс, 1993. С.288.

наводит на мысль об их общем происхождении. К примеру, Аристотель рассматривает природу как произведение искусства, вышедшее из рук Творца. Природа – это творчески сконструированный организм.

Аналогично рассуждали средневековые и новоевропейские мыслители. Задаваясь вопросом, что такое гармония, Я.А. Каменский писал: «Гармонией музыканты называют приятное созвучие нескольких тонов. Такое же согласное звучание представляют собой вечные исключительные свойства божества, сотворенные свойства природы, свойства, выраженные художником в искусстве. Как те, так и другие, и третьи гармоничны и сами по себе, и в отношении друг к другу, ибо природа есть образ гармонии божественной, а искусство – образ природы»³.

Античное восприятие космоса строго не отделяло природу от богов, которые растворялись в отдельных ее стихиях. Только христианская доктрина создала представление о личностном Боге, творце, стоящим за пределами своего творения. Космоцентризм сменяется теоцентризмом. Именно в границах теоцентризма рассуждает о гармонии мира Я.А. Каменский, а чуть позже Б.Паскаль скажет: «Природа – образ благодати»⁴. Конечно, здесь речь идет о благодати Божьей.

Итак, в исходных онтологических посылах античной и средневековой философии глубоко укоренен аксиологический аспект, равно связанный с космоцентристским и теоцентристским мировоззрением. Не только две эти эпохи прямо связывают онтологию и аксиологию, но и последующие сохраняют подспудное влияние этой установки, в частности идею превосходства природного мира, созданного богом, над миром культуры произведенным усилиями человека.

Мы несравненно лучше сделаны, чем наша одежда.

Портным не угнаться за гимнастами,

*Одевающими себя в мускульные сюртуки*⁵.

Структурные качества вселенной – еще один очень важный онтологический элемент античного и христианского мировоззрения, несущий в себе ясно выраженный аксиологический оттенок. Как почти единодушно, кроме атомистов, утверждают и досократики, и последующие сократические школы, все природные начала в космосе иерархически упорядочены: земля, вода, воздух, огонь представляют собой стихии, расположенные так, что каждая последующая возвышается над предыдущей. Мир строится по вертикали, он организован сверху вниз. Таким образом, легко определяется относительная ценность всего существующего: что занимает более высокий слой бытия, то более ценно. Абсолютная ценность – высшая точка пирамиды бытия – Бог. С поправкой на теоцентризм принцип иерархической организации сущего, принимается средневековым мировоззрением и перекидывает мостик в современность.

³ Каменский Я.А. (1595 – 1670). Предвестник всеобщей мудрости (1639) // Избр. Пед. Соч. – М.: Учпедгиз, 1955. – С.427.

⁴ Паскаль Б. (1623 – 1662). Мысли. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. – С.233.

⁵ Хармс Д. Собр. соч.: В 3 т. Т.1. – СПб.: Азбука, 2000. С. 237.

Вертикальную организацию мира хорошо передает английский поэт эпохи Возрождения Д.Мильтон в поэме «Потерянный рай».

Так, на различных уровнях дана
И жизнь – живым созданным; они
Тем чище, утонченней и духовней,
Чем пребывают ближе к Божеству,
Чем истовей, на поприщах своих,
К нему стремятся; всяческая плоть
По мере сил способна духом стать ⁶.

Ф.Бэкон говорит о лестнице телесных вещей как предмете позитивного научного познания в своей знаменитой работе «О достоинстве и приумножении наук» ⁷. Объективное существование лестницы самой природы подчеркивал Г. Гегель. «Мы должны рассматривать природу как систему ступеней, каждая из которых необходимо вытекает из другой и является ближайшей истиной той, из которой она проистекала ...» ⁸. Сегодня поведением сложных иерархически организованных систем занимается новая научная дисциплина синергетика ⁹.

Возвращаясь к античности, заметим, что ответы не только на вопросы, связанные с аксиологией, тесно соприкасались с онтологической проблематикой. Решая онтологические задачи, античные мыслители попутно создавали круг гносеологических представлений. Так, Платон, отделив мир идей от мира вещей, построил иерархическую систему, где вечный высший божественный слой бытия определяет низший материальный слой, временно существующих предметов и существ. В этой системе человеческое познание оказывается процессом припоминания, в котором душа выполняет важную роль посредника между совершенным занебесным миром прообразов и человеческим миром несовершенных копий. Эти несколько предложений заключают суть философии Платона, синтез его онтологического, аксиологического и гносеологического мышления.

Некоторые гносеологические идеи Платона весьма значительное влияние оказали на развитие современных аксиологических концепций. Речь идет о его интерпретации роли эмоции в познавательных актах. Позиция Платона в этом вопросе является глубоко противоречивой, что не могло соответствующим образом не отразиться на возникшей традиции в подходе к одной из важнейших способностей человеческого сознания и психики. С одной стороны, Платон человеческие эмоции сделал ответственными за стремление к истине и, следовательно, к потустороннему высшему миру идей, замыкающему пирамиду слоев бытия. «Так разве не будет уместно сказать в защиту нашего взгляда, - говорит платоновский Сократ, - что человек, имеющий прирожденную склонность к знанию, изо всех сил

⁶ Мильтон Д. Потерянный рай. – М.: Художественная литература, 1976. С.155.

⁷ Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1971. С.216.

⁸ Гегель Г. Философия природы // Соч. Т.2. – М.- Л.: Соцэкгиз, 1934. С. 28.

⁹ См., например: Николис Дж. Динамика иерархических систем: эволюционное представление. – М.: Мир, 1989.

устремляется к подлинному бытию? Он не останавливается на множестве вещей, лишь кажущихся существующими, но непрестанно идет вперед, и страсть его не утихает до тех пор, пока он не коснется самого существа каждой вещи ...»¹⁰.

В «Законах» устами персонажа, названного Афинянином, Платон проводит совершенно иную мысль: «Представим себе, что мы, живые существа, - это чудесные куклы богов, сделанные ими либо для забавы, либо с какой-то серьезной целью: ведь это нам неизвестно; но мы знаем, что внутренние наши состояния ... точно шнурки или нити, тянут и влекут нас каждое в свою сторону ... Согласно нашему рассуждению, каждый должен постоянно следовать только одному из влечений, ... а это и есть златое и священное руководство разума, называемое общим законом государства»¹¹. Какое странное сочетание мыслей Платона о роли эмоций: они и сродни эросу – космическому началу, влекущему человеческую душу, к небесной обители истины, и в то же самое время они – прочные сети, привязывающие к иллюзорному земному миру.

Именно в философии Платона складывается оппозиция рационального и эмоционального. Разум – кормчий души, а эмоции – нити, с помощью которых боги приводят людей словно кукол в движение. Большинство людей подвержены страхам, удовольствиям, страстям, скорбям и потому они не свободны, их глаза отвращены от истины. Лишь философы, благодаря разуму ведут добродетельную истинную жизнь. Они умеренны, т.е. знают, как обуздывать страсти. Они храбры, т.е. знают как преодолевать опасности, и справедливы, ибо знают, как соблюдать законы.

Дальнейшее развитие европейской философии демонстрирует избирательное отношение к противоречивым аспектам платоновского понимания эмоций. Когда христианская доктрина победила античную философию, то приоритет рационализма был сильно поколеблен. Наступление на античный рационализм средневековые философы повели с позиций предпочтения побуждений сердца: «вера выше разума». «Христианский мир, – замечает Л.Н. Столович, – открыл такие человеческие чувства, которые играют важнейшую роль в ценностном мироотношении и сами выступают как важнейшие духовные ценности, – Веру, Надежду, Любовь»¹².

Признание эмоций исходной клеточкой ценностного сознания, его чувственным уровнем приоткрывает тайну ценностного отношения, его отличия от гносеологического противопоставления познающего субъекта познаваемому объекту. Объектно-субъектное отношение, как отношение ценностное, не похоже на гносеологическое. Ценностное отношение моделирует связь любящего с любимым, т.е. в нем заложено стремление к превращению объектно- субъектного отношения в субъектно-субъектное.

¹⁰ Платон. Государство // Соч.: В 3 т. Т.3. Ч.1. – М.: Мысль, 1971. С.293.

¹¹ Платон. Законы // Соч.: В 3 т. Т.3. Ч.2. – М.: Мысль, 1972. С. 108 – 109.

¹² Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. – М.: Республика, 1994. С.42.

Мир, поляризованный рациональной сферой на противоположные моменты познавательной деятельности, в эмоционально-оценочном постижении становится единым и нерасторжимым целым: «где сокровище ваше, там будет и сердце ваше»¹³.

* * *

Уже было сказано, что именно новоевропейской философии и науке удалось сделать шаг вперед на пути рождения аксиологии как особой философской дисциплины. Этому обстоятельству способствовало формирование механицистского мировоззрения, которое обязывало очищать научное познание природы от аксиологических наслоений.

Основа механицистского мировоззрения – методология редукционизма, т.е. установка на сведение сложных объектов к простым материальным элементам. Такую познавательную процедуру без видимых потерь можно было применить к природным объектам. Это было тем более обоснованным, что классическая наука ограничивала себя пределами естествознания – опытной наукой о природе.

Так важнейшим условием деятельности возникшего в 1660 г. в Англии Лондонского королевского общества было не допускать, за редким исключением, в собраниях дебатов и докладов по вопросам, по которым еще не сделано достаточно опытов и наблюдений. Более того, научная программа общества содержала ясное указание на отделение гуманитарных вопросов от естественнонаучных. Найденный среди рукописей Р. Гука документ, гласил: «Развивать посредством опытов естествознание и полезные искусства, мануфактуры, практическую механику, машины, изобретения, не вмешиваясь в богословие, метафизику, мораль, политику, грамматику, риторику и логику»¹⁴.

Кто лишил природу ценностных качеств? Кто превратил оценочную деятельность в чисто субъективный акт? Это сделал не один человек, а целая плеяда мыслителей Нового времени. Видную роль в этом сыграл Р. Декарт с его жестким обособлением человека от остального мира, построенного по законам механики¹⁵. К. Фишер связывает рождение механицизма и материализма с философией Ф. Бэкона¹⁶.

М. Планк определял механицистское мировоззрение как «такое воззрение, согласно которому все физические явления могут быть полностью сведены к движениям материальных точек и материальных элементов»¹⁷. Внутренние ценностные свойства природы были поставлены под сомнение, живописные образы природы, наполненные нравственным назидательным

¹³ Новый Завет. Мф 6; 21.

¹⁴ Копелевич Ю.Х. Возникновение научных академий. – Л.: Наука, 1974. С.51.

¹⁵ Фонтенель Б. Рассуждения о множественности миров // Рассуждения о религии, природе и разуме. – М.: Мысль, 1979. С.78.

¹⁶ Фишер К. История новой философии: Введение в историю новой философии. Фрэнсис Бэкон Веруламский. – М.: АСТ, 2003. С.434.

¹⁷ Планк М. Отношение новейшей физики к механицистскому мировоззрению // Единство физической картины мира. – М.: Наука, 1966. С.52.

смыслом, сменяются геометрическими фигурами и математическими формулами.

Б. Спиноза уверенно утверждает, что понятия добра и зла, порядка и беспорядка, красоты и безобразия появляются вследствие человеческого произвола, склонности людей рассматривать окружающий мир через призму его полезности. Изумление перед совершенным устройством человеческого организма Спиноза объясняет людским невежеством: «при уничтожении невежества уничтожаются также и изумление»¹⁸. Он берется «рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах»¹⁹. К этому следует добавить, что в античности математика несла в себе онтологический смысл, в Новое время она его теряет и постепенно превращается в технику вычисления значений физических величин.

Некоторым усложняющим фактором на пути механицистского упрощения научной картины мира выступало деистическое мировоззрение, разделявшееся многими представителями классического естествознания. Деизм предполагал наличие творца, стоящего у начала возникновения вселенной. Именно на него И.Ньютон – корифей классической физики – не только возлагал роль посредника в мгновенной передаче силы тяготения на большие расстояния (постулат дальнего действия), но другие задачи в организации величественного и прекрасного мира неживой и живой природы. «Почему природа не делает ничего понапрасну, – спрашивает И.Ньютон, – и откуда проистекают весь порядок и красота, которые мы видим в мире?»²⁰. Отвечая на этот вопрос, он формулирует задачу натурального философа, обязанного от частных причин восходить к самой общей (т.е. к Богу), и из нее выводить все качества природы, все ее многочисленные проявления. Для классического естествознания и философии Просвещения характерны такие разрывы сознания и противопоставления мира живой и костной материи, природной и социальной сфер, жизни тела и духа, разума и чувств.

Генеральная же линия этой эпохи заключалась в том, что разум не должен быть помутнен, искажен страстью или интересом. Идеал организации человеческого сознания с позиций рационализма Нового времени: сознание тождественного разуму. Этот идеал Дж. Свифт в романе «Путешествие Гулливера» выражает, описывая устройство общества гуингнмов (разумных лошадей). «Основным правилом их жизни – пишет Свифт, имея ввиду организацию этого фантастического социума, – является совершенствование разума и полное подчинение его руководству. Для них разум не является, как для нас, инстанцией проблематической, снабжающей одинаково правдоподобными доводами за и против, наоборот, он действует на мысль с

¹⁸ Спиноза Б. Этика // Избр. произв.: В 2 т. Т.1. – М.: Политиздат, 1957. С.398.

¹⁹ Там же. С.455.

²⁰ Ньютон И. Оптика. 2-е изд. – М., 1954. С. 280.

непосредственной убедительностью, как это и должно быть, когда он не осложнен, не затемнен и не обесцвечен страстью и интересом»²¹.

Для Б. Спинозы эмоциональная сфера сознания, т.е. «страсти души», «аффекты» способны дать лишь смутные идеи, а бессилие в укрощении и ограничении аффектов порождает рабство. Человек, подверженный чувствам удовольствия, неудовольствия и желания «уже не владеет сам собой, но находится в руках фортуны, и притом в такой степени, что он, хотя и видит перед собой лучшее, однако принужден следовать худшему»²².

Таким образом, аксиология с ее понятиями ценностных качеств природы, и способами их эмоционального постижения, получила ряд отрицательных определений в новоевропейской философии и науке. Тем самым они обозначили водораздел между предметными и ценностными феноменами действительности, между тем, что познается и что оценивается, между интеллектуальным и эмоциональным восприятием мира. Вся аксиологическая проблематика была воспринята классическим естествознанием и философией Нового времени негативно. Фактически она была отброшена как рухлядь платоновско-аристотелевской метафизики, как догмы христианских доктрин. Понадобился гений И.Канта, восстановивший в философских правах сумму негативных положений, касающихся ценностей, ценностного сознания, чувств удовольствия и неудовольствия.

* * *

Для Канта ценности – не результат произвольного оценивания со стороны индивида, а регулятивный принцип его деятельности, имеющий необходимый и всеобщий характер. Для того, чтобы понять как приходит Кант к такому выводу, нужно учесть, что он противопоставляет сферу нравственности, как сферу свободы человека, природному миру, т.е. миру необходимости. Он впервые исследовал область нравственности, ее основания, не обращаясь к природе (как, например, материалисты эпохи Просвещения), не апеллируя к Богу (как это делали религиозные мыслители), не ставя в зависимость внутренний мир человека от общества, от экономических отношений или борьбы классов (как это позднее стал делать К.Маркс).

В рамках такой установки на имманентный характер детерминации духовной жизни личности возникает учение Канта о ценностях, т.е. принципах, началах, определяющих направленность человеческой деятельности, мотивацию человеческих поступков. Над случайным течением индивидуальной жизнедеятельности, как ее мера и цель, должно возвышаться нормативное сознание, дающее указание нормам мышления, правилам воления и чувствования. Эти абсолютные нормы и должна открыть философия²³.

²¹ Свифт Дж. Сказка бочки. Путешествия Гулливера. – М.: Худ. лит., 1976. С.361.

²² Спиноза Б. Этика. С. 521.

²³ Виндельбанд В. Иммануил Кант // Избранное. Дух истории. – М.: Юрист, 1995. С. 116 – 117.

Кант вновь связал в единый узел онтологические аспекты аксиологии (в частности, проблему онтологического статуса ценностных свойств предметов внешнего мира) с гносеологическими (проблема постижения ценностных качеств предметов, роли эмоциональной сферы и ее зависимость от игры познавательных способностей, т.е. игры воображения и рассудка). Кант высказал мысль, что в суждениях вкуса люди переносят чувство красоты предмета, которое они испытывают, на предмет, существующий сам по себе. Однако без нашего чувства сам по себе предмет не может обладать свойством красоты. «Удовольствие, которое мы испытываем, мы ожидаем в суждении вкуса от всех других как нечто необходимое, как если бы его можно было считать свойством предмета, определяемым в нем согласно понятиям, коль скоро мы называем что-то прекрасным, ведь красота безотносительно к чувству субъекта сама по себе ничто»²⁴. Вот она красноречивая реабилитация эмоциональной сферы человека. Чувства удовольствия и неудовольствия Кант не считает чем-то затемняющим или искажающим познавательный процесс, напротив, Кант постоянно подчеркивает, что без них полноценный гносеологический акт невозможен. Хотя непосредственного познавательного смысла чувства удовольствия и неудовольствия не имеют. Функцию познания Кант возлагает на рассудок.

Чувства удовольствия и неудовольствия выступают основанием способности суждения, расположенной между рассудком и разумом²⁵. «Способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчиненное общему»²⁶. Кант различает два вида способности суждения: эстетический и теологический. И если взять, к примеру, эстетические суждения, то «хотя сами по себе они ничем не содействуют познанию вещей, они все же принадлежат только к познавательной способности и указывают на непосредственное отношение этой способности к чувству удовольствия или неудовольствия по какому-то априорному принципу ...»²⁷.

Мир Канта иерархичен: в основании мира лежит чувственно данная природа, над ней возвышается человек – эмпирический индивид, еще выше расположена сверхчувственная природа и ноуменальный человек, как вещь в себе. Над всеми указанными элементами мира возвышается царство свободы, а замыкает иерархию Бог. Так вот в постижении этой картины бытия способности суждения Кантом отводится немаловажная роль: «способность суждения делает возможным переход от области понятия природы к области понятия свободы»²⁸.

Кант утверждает, что эстетические качества предметов не могут быть постигнуты с помощью понятия, т.е. рационально. Единственное средство их осознания – эмоциональная сфера. Эстетические суждения, опирающиеся на чувства удовольствия и неудовольствия, претендуют на всеобщность и

²⁴ Кант И. Критика способности суждения // Соч.: В 6 т. Т.5. – М.: Мысль, 1966. С.220.

²⁵ Там же. С.177.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 166.

²⁸ Там же. С.197.

необходимость в силу того, что красота адресована человеку не из эмпирически данной природы и не как конкретному индивиду, а как представителю человеческого рода из ноуменального мира. Именно поэтому к красоте (а также к истине и к добру) человек способен проявить незаинтересованный интерес.

Учение Канта не вернуло представлению о мире былой цельности и простоты, но опять указало на связь и единство способностей человека познавать, оценивать и целеполагать. Кант заставил вновь задуматься о соотношении объективной реальности и идеалов. Являются ли последние субъективным феноменом, фантомом возможного будущего, или, напротив, действительной сущностью мира, с которой должны согласовываться законы своего существования природные и социальные явления.

С.З. Гончаров

АКСИОЛОГИЯ «СЕРДЦА» В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

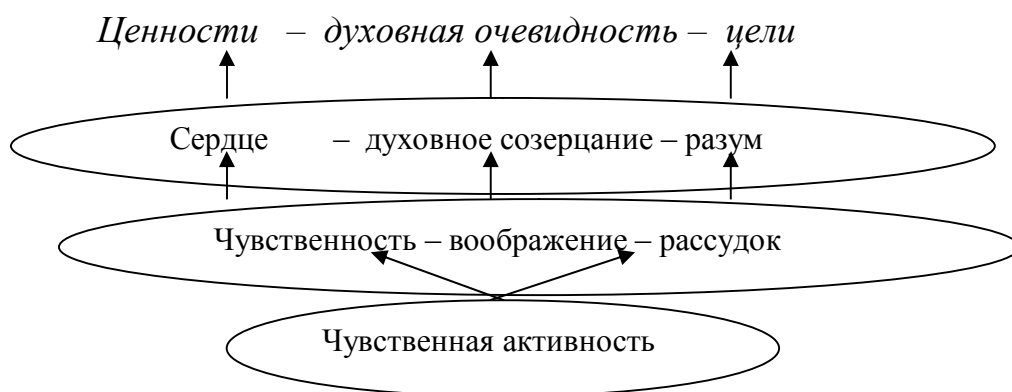
И. Кант раскрыл логический синтез: чувственно многообразное, данное в живом созерцании, воображение сводит к единству «Я» (рассудку) согласно категориям. Категории есть способы приводить чувственно многообразное содержание восприятий к единству самосознания. Раз предмет воссоздан активностью «Я» и помещен в поле значений, то понятие превращается в *функциональный орган свободы воли*, и субъект теперь властвует над понятием, и тем самым символически властвует над предметом. Понятийная власть проявится затем в реальном производстве предмета с нужной его модификацией согласно целям субъекта.

Учение Канта о логическом синтезе рассудка следует, на наш взгляд, дополнить концепцией аксиологического эмотивного (от слова «эмоция») синтеза «сердца», что составляет цель данной статьи. Логический синтез продуцирует понятия, а аксиологический синтез творит *ценностные установки*. Ценности же избираются не мышлением, а *чувствами*. Возникает вопрос о той основе, которая осуществляет *эмотивный аксиологический синтез*.

«Сердце» как духовный орган человека. Психика от рождения есть, как природный материал, чувственная активность. Чувственная активность включает в себя противоположные моменты – *сенсорное и моторное, чувственное и деятельное*. Эти два параметра *нераздельны, но и неслиянны*. Они предполагают друг друга и в тоже время качественно отличны друг от друга. В процессе социализации чувственная активность поляризуется на перцепцию и на апперцепцию, на внешнепредметную чувственность и на рассудок. Но нераздельность чувственного и активного сохраняется

благодаря воображению: *чувственность – воображение – рассудок*. Эту связь автор относит к первому уровню психики, в который входит и подсознание, а также воля.

Рассудок, по Канту, развивается в целеполагающий разум. А как быть с чувственностью? Она тоже модифицируется. Во «внутреннем чувстве», о котором писал Кант, возникают не только время и последовательность априорных действий, образующих затем понятия, но и особая модальность – духовные чувства, возникающие уже не от физических воздействий, но от *переживания значений* (радость, уважение, презрение; или общее чувство красоты, добра, божества). Это – понимающие чувства, «чувства-теоретики» (К. Маркс). Их лоном и сосредоточием является «сердце» как душевно-духовный орган. Нераздельность чувственной активности дает о себе знать и на *втором, высшем* уровне человеческой психики: как чувственность и рассудок соединены воображением и не существуют как две параллельные прямые, так же «сердце» *соединено с разумом духовным, сердечным созерцанием*. Это созерцание – *высшая форма постижения реальности*: в нем понимающие чувства и целеполагание разума синтезируются в *новое, духовное состояние* и человеку открываются в акте *духовной очевидности* новые грани бытия, недоступные «одноэтажной» психике. Два уровня психики представим схематично:



Рассудок осуществляет логический синтез. «Сердце» же творит *аксиологической эмотивный синтез*, который не менее важен. Ценности избираются чувствами и обосновываются мышлением. «В постижении ценностей основополагающая роль принадлежит человеческим эмоциям»¹. Ценности направляют самоопределение, в них заложена *генетика социального поведения*.

Чувственная достоверность – это вестник *внешнего бытия*. Духовное созерцание дарует *очевидность во внутреннем опыте*. Чистая апперцепция корнями уходит во внешнее действие. Помимо вертикали «внешнее действие – апперцепция», существует иная вертикаль: «потребность – однородное чувство совершенства». Чистая апперцепция – деятельный центр и всеобщий

¹ Мирошников Ю. И. Аксиология как часть философского знания // Гуманитарные исследования: Ежегодник. Вып. 9. Межвузовский сборник научных трудов. Омск, 2004. С. 57.

представитель всех схем действий в форме категорий, «сердце» – аксиологический центр и всеобщий представитель эмоций и ценностей. Как апперцепция связывает чувственный материал в аспекте формы, отношений, структуры, так и «сердце» синтезирует воедино *эмоционально-ценностные модальности*. Единство апперцепции есть источник формального единства рассудка, однородный свет совершенства, вспыхнувший однажды в душе, есть *источник единства всего ценностного самосознания, его качественный субстрат и генетическая основа* все положительных качеств и ценностей человека, духа, религии, культуры и воспитания.

В «сердце» эмоции доведены до предельно легких фракций и обнажают свой общий субстрат – *однородное чувство совершенства*. Это чувство верховно-предельное; оно есть *переживание гармонии истины, добра и красоты*, объединяет тем самым *мышление, волю и чувство*. Единение истинного, доброго и прекрасного – «осевое» в культуре от античности до наших дней. Чувство совершенства связывается в смысловом отношении с идеями и целями разума благодаря посреднику – *духовному созерцанию*. Продуктивное воображение производит идеальный предмет, духовное созерцание *обозревает* идеальную реальность и тоже синтезирует согласно однородному чувству совершенства и целям разума.

Ценности «сердца» направляют цели разума. Цели разума переводятся на «язык сердца». *На втором уровне психики действуют смыслы как высшие идеальные образования*. И «сердце», и разум стремятся к *безусловному*: «сердце» – к идеалу, в конечном счете, к божеству; разум – к самодостаточному предельному началу, которое содержит в себе основание собственного бытия и является самообоснованным и самообусловленным. Оба вектора таких стремлений объединяются в духовном созерцании, *в высшей инстанции умозрения и понимания*. Такое стремление «сердца» и разума объяснимо: субъект выходит за пределы внешней природы и собственной чувственности, всего эмпирического материала, укореняется «сердцем» и помышлением в предельном основании, чтобы, исходя из него, преобразовать существующую реальность согласно императивам *должного*. Вызревшая в фабрично-заводском укладе жизни сциентистская установка – наука является единственно верной формой ориентации человек в мире – гибельна для всего ценностного самосознания личности и народа. Гибельна не только для религии, но и ... для нравственности! Ведь нравственность тоже не научна, как и религия. В нравственности решается вопрос не о том, как устроено мироздание, но как нам, людям, следует поступать *должным* образом. Наука этот вопрос не решает. Она есть карта закономерностей. Из этой карты не вычитаешь ответа на вопрос, как должно жить. Чем в большей мере наука теснила религию, тем в большей мере нравственность заменялась полицией.

О первенстве сердца как душевно-духовного органа писали Г. С. Сковорода, П. Д. Юркевич, И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев и др., не говоря уже о святоотеческом Предании. «Сам ты есть твое сердце», «истинный

человек есть сердце в человеке»²; «Сердце есть сосредоточие душевной и духовной жизни человека, скрижаль, на которой написан естественный нравственный закон. Мир, как система явлений жизненных, полных красоты и знаменательности, существует и открывается первее всего для глубоко сердца и отсюда уже для понимающего мышления, лучшие философы и великие поэты сознавали, что сердце их было истинным местом рождения тех глубоких идей, которые они передали человечеству в своих творениях»³. «Русская идея, – подчеркивал И. А. Ильин, – есть идея *сердца*. Сердца, созерцающего *свободно и предметно*; и передающего свое видение *воле* для действия и *мысли* для осознания и слова. Вот главный источник русской веры и русской культуры. Вот главная сила России и русской самобытности»⁴.

Мышление синтезирует явления со стороны *формы, отношений, структуры*; «сердце» синтезирует явления в аспекте их значимости для человека на основе *однородного чувства совершенства*. Аксиологический синтез проявляется в *нравственной, эстетической и религиозной* формах. За развитым нравственным чувством (совесть), эстетическим вкусом, религиозным настроением души скрывается их глубинная основа – *однородное чувство совершенства*. Это чувство есть корень духа, религии, нравственности и эстетического отношения. «Быть духом – значит определять себя любовью к объективно лучшему. Воля к Совершенству есть основная сила духа и основное побуждение всякой истинной религиозности ... Религиозная вера горит именно тогда, когда она есть проявление *свободной любви к безусловному совершенству*»⁵. Если совершенство раскрывается верованию как *образ Божий*, то нравственной воле как *добро*, а эстетическому созерцанию как *красота, прекрасное*. Все положительные ценности и чувства есть многообразные выражения совершенства. Любовь к совершенству, подчеркивал И. А. Ильин, не есть аффектированная фраза или сентиментальная выдумка, «но живая реальность и притом величайшая движущая сила человеческого духа и человеческой истории. Поколение людей, которому это чувство чуждо и непонятно – есть поколение мертвое, слепое и обреченное. Все основатели великих духовных религий – Конфуций, Лао-Цзы, Будда, Зороастр, Моисей были движимы этим чувством»⁶. В Евангелии выговорена тайна религиозного опыта: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» и «любите друг друга». Совершенство – содержание духа, а любовь – верный акт приятия этого содержания. Дух есть сознающее себя совершенство, он в самом себе содержит критерии достойного, которые для него самоочевидны. Угасание эмотивного синтеза «сердца» ведет и к угасанию духовного уровня психики.

² Сковорода Г. С. Соч.: В 2 т. – М. 1993. С. 142.

³ Юркевич П. Д. Филос. произв. – М., 1990. С. 69, 72, 82-83.

⁴ Ильин И. А. Наши задачи: В 2 т. – М., 1992., т. 1. С. 420.

⁵ Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: В 2 т. – М., 1993, т. 1. С. 56. М., 1993, т.1. С. 56.

⁶ Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: В 2 т. – М., 1993, т. 1. С. 97.

Как апперцепция есть основа единства логического сознания, так и *однородное чувство совершенства есть основа аксиологического синтеза и единства всего ценностного сознания*. В воспитании ценностного сознания синтез «сердца» является базисным. Особенностью духовного акта русской культуры является первенство аксиологического синтеза над логическим, «сердца» – над рассудком. «Русская духовная культура исходит из сердца, созерцания, свободы и совести»⁷. Односторонность сциентизма (абсолютизации науки) состоит в отвлечении от аксиологического синтеза «сердца», что характерно для современной технической цивилизации.

На каком же основании мы утверждаем о том, что аксиологический синтез «сердца» творится из единого источника – однородного чувства совершенства, как гармоничного единения Истины, Добра и Красоты? На основании *коренных практических ценностных установок*, которые развернуто выражены в реальной жизни людей, обобщены в *истории философии и теологии* и представлены как единение истины, добра и красоты. Эта триада носит родовой, всечеловеческий, универсальный статус со времен античного самосознания; она не привязана к исторически изменчивым индивидуальным и социально-групповым установкам и составляет «потолок», к которому восходит, в итоге и эмпирическое сознание индивида, и теоретическая мысль философа и теолога. Истину, Добро и Красоту В. И. Плотников оценивает как «высшие ценности», которые выполняют «эталонную функцию»⁸. Универсально-родовой характер этих ценностей, как «вечных ликов культуры» отмечает Б. Л. Губман⁹. В них, писал И. Я. Лойфман заключен «смысл подлинного бытия человека» и благодаря им философия становится «мудростью»¹⁰. Универсальность этой триады признали классики русской философии – В. С. Соловьев, И. А. Ильин, Н. О. Лосский. Проблема состоит в умелой реализации их «эталонных функций».

В Библии сердце толкуется как разумный орган, как лоно духа и познания высшей реальности: «Размыслите в сердцах ваших» [Пс. 4, 5]; «Мудрость почиет в сердце разумного» [Притч. 14, 33]; «Бог послал в сердца ваши Духа» [Галл. 4, 6]; «Вложу законы Мои в сердца их» [Евр.10, 16]; «Если ...будешь сердцем твоим веровать» [Рим. 10, 9]; «Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим» [Втор. 6, 5]; «Господа Бога святите в сердцах ваших» [1 Пет. 3, 15]. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий), ученый, хирург, лауреат Сталинской премии полагал, что сердце есть «второй орган восприятия, познания, мысли», «орган чувств вообще, и в особенности – высших чувств»¹¹.

⁷ Там же. С. 329.

⁸ Плотников В. И. Ценностный мир человека и его судьба. // Двадцать лекций по философии: Учеб. пособие. – 2 изд. – Екатеринбург. 2002. С. 373.

⁹ Губман Б. Л. Западная философия культуры XX века. – Тверь, 1997. С. 24.

¹⁰ Лойфман И. Я. Мировоззренческие штудии: Избранные работы. – Екатеринбург, 2002. С. 41.

¹¹ Лука, святитель (Войно-Ясенецкий) Наука и религия: Дух, душа и тело. – Ростов-на-Дону, 2001. С. С.175, 185.

Библия содержит религиозно-напряженный поиск ответа на вопрос, как людям должно жить, и вопрос решается в смысловом поле «Бог – сердце человека». Почему именно сердце? Вероятно потому, что оно только и может направить человека к верному ответу на вопрос «во имя чего?». Ибо логика мысли инструментальна и способна решать вопросы иного порядка: «как?», «почему?». Если богопознание доступно лишь любящему сердцу, а Бог есть «абсолютное Совершенство» (Н. О. Лосский), то совершенство воспринимается именно сердцем, «чистым сердцем». Божественное совершенство есть то *зеркало*, которое выражает фундаментальный факт – *тайну синтеза сердца на основе однородного чувства совершенства*.

И все-таки остается вопрос, но уже не аксиологического, а онтологического порядка, почему именно к сердцу апеллирует Библия? Дело в том, что чувство имеет *иной онтологический* статус бытия, чем понятия мышления. Одному понятию можно без особых переживаний противопоставить другое понятие. Ибо понятия есть формы внешних тел, но без *материи*, они – подобны пленникам в мышлении субъекта, существующие вне своего прежнего имманентного субстрата. Формула воды не кипит и не замерзает. Другое дело чувство, оно есть имманентная реальность, не пересаженная на нейтральный для нее материал, как понятие (форма вещи вне вещи). В чувстве объективное и субъективное сняты в особой *естественной реальности*. Выходит сам естественный субстрат (чувство) *мыслит и понимает!*; *причем, способен это делать, исходя из совершенства*. Вот почему «Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим» и «Вложу законы Мои в сердца их». Так надежнее! Библейские пророки и апостолы утверждали великие духовные истины для новой жизни, а не отвлеченные умствования, платили за них своими жизнями; они апеллировали к сердцу потому, что практика жизни подтверждала особый онтологический и аксиологический статус сердца. По той же причине люди строят главное в жизни «не на умозрительных домыслах и расчетах, но на *святынях*», «основу культуры каждого из народов составляют свои *культовые* святыни, не подлежащие никакому логическому обоснованию и не переводимые адекватно на язык культуры иной»¹². «Культовые святыни» народ хранит в «сердце». Построения же одного ума скоротечны. Библия обращается к сердцу потому, что оно способно направлять мысль и волю к совершенству.

Предметность и эвристичность сердечного созерцания. Итак, сам естественный субстрат (духовные чувства) мыслит. Этим объяснимо пластичность, целостность, художественность сердечного созерцания, в котором материя и форма не отделены как в логическом мышлении. Но подобное присуще и бессознательной природе, в каждой целостности которой материя (субстрат) и форма имманентны друг другу. Природа творит *цело-сообразно*: части цветка или живого тела функционируют согласно мере целого. Отсюда – пластика природных форм. В сердечном

¹² Бородай Ю. М. Эротика – Смерть – Табу: Трагедия человеческого сознания. – М., 1996. С. 380-381.

созерцании субстрат и форма тоже имманентны друг другу, поэтому порождения такого созерцания «органичны», цело-сообразны, схватывают целое и мудры. Форма ищется *самим субстратом* (чувством)!

Сердечное созерцание креативное, творческое. «Сердце» – сосредоточие душевно-духовных чувств. Главным же жизнетворческим чувством является любовь, взятая на духовном уровне и потому тяготеющая к объективно лучшему – к «качеству, достоинству, совершенству»; к «божественному совершенству во всех явлениях»; она – «вкус к совершенству»¹³. Такая любовь креативна по отношению к иным способностям и по отношению к реальности. Любовь превращает воображение в *предметное* видение, наполняет мысль живым содержанием и дает ему силу предметной *очевидности*, превращает волю в *орган совести*, очищает инстинкт, сообразуя его с идеалом, облагораживает чувственные восприятия, придавая им эстетико-художественный значение и направляя их к искусству. В отношении реальности любовь сообщает всем этим способностям *предметность*, интенцию на *достойный* предмет. Возникает интенсивное созерцающее вчувствование в жизненные содержания, и субъект погружается в глубину предмета, сливается с ним и мыслит о нем, из него, на его предметном языке. Предметность – это пропуск в науку и искусство, во всякое творческое дело. Потеря предметности – начало угасания мысли, духа и культуры.

Из любящего «сердца» исходит свободное сердечное созерцание, соединяющее в себе творческие ресурсы воображения, мышления и др. способностей в их направленности на достойное содержание. Духовное созерцание становится творческим в науке и в искусстве, в философии и жизни. В познании оно предстает как интеллектуальное видение (Платон, Гегель, И. А. Ильин, Н. О. Лосский). Не случайно, именно Гегель открыл опыт конкретного мышления, которое и есть духовное созерцание. *Синтетические* суждения доступны духовному созерцанию, а не аналитической мысли. В этике и политике, в целепонимании и действии такое созерцание может открыть человеку *предвидение* событий благодаря вчувствованию в мотивы поведения людей. В сфере права и правоправедения оно пробудит в человеке живую интуицию правосознания и сообщит ему такое предметное правовое видение (свобода, справедливость, братское единение), о котором «современная юриспруденция забыла и думать»¹⁴. «Что касается художественного творчества, то его настоящий источник живет именно в сердечном созерцании. Воображающее вчувствование есть именно тот подход к миру, который открывает человеку все двери и все богатства вселенной; нет ничего такого, что могло бы заменить художнику луч созерцающего сердца, – ни в замысле, ни в вынашивании, ни в формировании, ни при завершающей отделке». Сердечное созерцание приведет «к символически-художественному видению». «Сердечное

¹³ Ильин И. А. Путь духовного обновления. – М., 2003. С. 56-57.

¹⁴ Ильин И. А. Путь к очевидности // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1994, т. 3. С. 544.

созерцание, – заключает И. А. Ильин, – сообщает культурному акту предметность, пронизательную глубину, духовную значительность и творческую силу»; оно составляет «подлинную сущность творческого отношения человека к человеку: без него нет ни истинной дружбы, ни истинного брака и семьи, но лишь бледные и обманчивые тени живого общения»¹⁵.

«Сердцу» ведомо чувство родного. Родное объективируется в *благое содержание* – как любимый человек, семья, соборное «мы», отеческое наследие, родной язык и родная культура, Родина, Отец Небесный, творческая жизнь. Это – чувство Дома, а не чужбины; это – «животворящая святыня», основа «самостоянья человека», «залог величия его»; без родного «наш тесный мир – пустыня», «душа – алтарь без божества» (А. С. Пушкин). Из чувства родного вырастают *преемственность поколений, национально-культурная идентичность, духовное единение народа*.

Кризис технической цивилизации заключается в угасании любви и воли к совершенству, чувства родного и Родины, в формальной образованности, ориентированной на технику жизни, в верховенстве рационально-волевого начала над духовно-ценностным. Культуротворящий акт современности исходит из первого уровня психики и создает бессердечную культуру, тяготеющую к пошлости без святых. «Ныне цивилизация изжила себя, и никакие проекты ее обновления уже не в силах вырвать человечество из тисков жесточайших противоречий»¹⁶. Кризис состоит в эрозии духа из-за эрозии аксиологического синтеза. Как потеря логического синтеза означает лишение рассудка, так и неспособность к руководству аксиологическим синтезом ведет индивидов из истории в зоологию, где уже нет ни набедренной повязки, ни нравственности. Поскольку опыт «сердца» непревзойденно представлен в патристике, в святоотеческом Предании, то современникам надо спастись приобщением к этому опыту.

Креативность «сердца» и кризис бессердечной культуры. А. С. Панарин, один из самых прозорливых аналитиков и прогнозистов писал: «Мы знаем: настоящий рабочий, сохранивший трудолюбие, прилежание и усердие, – это тип, не успевший расстаться со старыми ремесленно-крестьянскими архетипами, питающими его архаическую привязанность к труду. Мы уверены: настоящая творческая личность, способная что-то сделать в науке и культуре, – это тип, сохранивший архаическую способность воспламеняться, бескорыстно усердствовать, тянуться к высшему. Иные, “истинно современные” и эмансипированные, типы ни к чему подобному уже не способны. Поэтому они тянут эпоху от индустриального общества к такому постиндустриальному, которое

¹⁵ Там же. С. 544 - 545.

¹⁶ Плотников В. И. Ценностный мир человека и его судьба // Двадцать лекций по философии: Учеб. пособие. – 2 изд. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 2002. С. 399-400.

поразительно напоминает военно-феодалную или спекулятивно-ростовщическую формацию далекого прошлого с соответствующей им грабительской моралью. Тайна истинного постиндустриализма, – заключает он – в сохранении “архаической” пассионарности морально-религиозного типа. Без такого архаизма современность рискует соскользнуть в варварство и даже дикость. Может быть, замечательный архаизм Православия является шансом человечества – одной из гарантий того, что творческий цивилизационный постиндустриализм еще может быть спасен в наступающем глобальном мире»¹⁷.

Такая «культура» есть техногенная цивилизация, устремленная на обустройство *внешней* жизни. Поэтому в ней главными являются техника, бизнес с его товарно-денежной связью, все регламентирующее право и наука, разрабатывающая технологии.

Без «сердца» мышление остается релятивистским, карьеристским, льстивым и продажным; ему все равно, за что браться, что доказывать и пропагандировать; лишенная интуиции, вчувствования в предмет, оно сугубо аналитично, все разлагает и подкапывает, оперирует пустыми конструкциями. «Отсюда – формализм и схоластика науки, формальная юриспруденция, разлагающая психотерапия, бессодержательная эстетика, аналитическое естествознание, парадоксальная математика, абсолютно мертвая филология, пустая и безжизненная философия»¹⁸, в частности, бессердечная диалектика.

Бессердечная воля, лишенная любви, становится безжалостной, она стремится к власти, к обладанию, для нее все средства хороши; она творит тоталитарные государства, антисоциальный капитализм и т.п. Воля не имеет верного критерия выбора. Она есть «сила концентрации, лишенная очевидности». Самые отвратительные и преступные организации в истории строились и держались силою воли¹⁹.

Воображение без любви духовно слепое, оно породило декадентский модернизм²⁰. На этом пути слагается искусство мнимое, «часто ничтожное и пошлое»: «это пестрые, безвкусные, праздные обрывки»; «это больные выкрики», «вспышки духовного безволия, немощи и распущенности», обломки безобразных замыслов, неестественные выверты, противоестественные химеры. «И над всем этим царит какая-то чувственная возбужденность, нервная развинченность и духовная пустота, – три свойства, все вместе определяющие атмосферу *современного «модернизма»* в искусстве»²¹. Искусство модернистов «бредит на языке больных страстей и бесцензурно выбрасывает сырой материал бессознательного». Современное

¹⁷ Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М., 2002. С. 492–493.

¹⁸ Ильин И. А. Взгляд в даль. Книга размышлений и упований // Собр. соч.: В 10 т. – М., 1998, т. 8. С. 396.

¹⁹ Ильин И. А. Путь к очевидности // Ильин И. А. Собр. соч. В 10 т. – М., 1994, т. 3. С. 540.

²⁰ Ильин И. А. Взгляд в даль. Книга размышлений и упований // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. – М., 1998, т. 8. С. 396-397.

²¹ Ильин И. А. Основы художества. О совершенном в искусстве // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1996.

искусство перестало служить священному, стало забавою, созданной для возбуждения и раздражения, не то развратною потехою, не то беспринципным промыслом. Оно творится в атмосфере *художественной бессовестности*: здесь все позволено²². «И невольно возникает вопрос: искусство это или больной бред? Художественное творчество или духовное разложение? Культура или гниение?» Культура Запада, замечает Ильин (он там жил 32 года), как бы построена *изо льда и камня*. Люди выступают по отношению друг к другу «запертыми сундуками»; современный человек «стыдится своей доброты и не стыдится своей злобы»²³.

Вся современная культура, отмечает И. А. Ильин, сорвалась на том, что не сумела сочетать основы духа – свободу, любовь и предметность; не сумела стать «культурой *сердца* и культурой *предметности*». *Бессердечная свобода* стала «свободой эгоизма и своекорыстия, свободой социальной эксплуатации, а это повело к классовой борьбе, к гражданским войнам и революциям». Осуществить социальную свободу могут «только люди *с сердцем и с предметною волею*, ибо справедливость есть дело *живой любви и живого совестного созерцания, т.е. – предметно построенной и устроенной души*». Рассудок без любви и без совести, есть «разновидность человеческой глупости и черствости, а глупая черствость никогда еще не делала людей счастливыми». Свобода, любовь и предметность обуславливают друг друга: «если бессердечная свобода ведет к несправедливости и эксплуатации, то беспредметная свобода ведет к духовному разложению и социальной анархии». Спасение не в отмене свободы, а в ее сердечном наполнении и предметном осуществлении²⁴.

Вывод один: кризис культуры проистекает из *неверного культуротворящего акта*. Этот акт исходил из *первого* уровня психики, из чувственности, эксперимента, научного мышления, прагматичной воли. Надо перестроить *саму его структуру*, руководствуясь «вторым уровнем» и внести обновленный культуро-творящий акт не только в искусство, науку, религию, но и в образование, хозяйство, социальные отношения, государственное строительство. Верный жизненный выбор – дело духовной любви. Кто ничего не любит и ничему не служит, тот бесплоден. Только любовь может ответить человеку на важнейшие вопросы его жизни: чем стоит жить? Чему стоит служить? С чем бороться? Что отстаивать? «Все остальные душевные и телесные силы человека суть “верные и способные слуги духовной любви”»²⁵. Без «сердца», без развитых духовных чувств, которые атрофируются в условиях современной техногенной цивилизации, исчезнут пророки и праведники, вожди и герои. Останутся или гедонисты-

²² Там же. С. 67 – 68.

²³ Ильин И. А. Взгляд в даль. Книга размышлений и упований // Собр. соч.: В 10 т. М., 1998. Т. 8. С.395.

²⁴ Ильин И. А. О воспитании в грядущей России // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. – М., 1993, т. 2, кн. 2. С. 179-180, 181.

²⁵ Ильин И. А. Путь к очевидности // Ильин И. А. Собр. соч. В 10 т. – М., 1994, т. 3. С. 541.

аутисты, или логически вышколенный научно-технический персонал с одной технико-экономической рациональностью.

О кризисе самого культуротворящего акта размышляет в своей прекрасной статье Л. А. Закс. Обозревая тенденции современной культуры, он отмечает банализацию высокого и десакрализацию потаенного. Пережившей культуре «не до духовных тонкостей, психологических глубин и смысловых нюансов – все это требует слишком большого, невозможного для нее духовного усилия». Душа тоскует «по сокровенности и теплоте» утраченных смыслов, пробует найти ориентиры и спотыкается «об узаконенный культурой ценностный релятивизм, всеобщее господство игры и как никогда влиятельный материализм (культ силы, секса, экономики и власти)». Одной из первых жертв этого духовного кризиса становится «всегда личностная и сокровенная любовь»²⁶. На обширном материале автор обнажает тенденцию в театральном искусстве; это – «утрата веры в любовь и боязнь любви, неверие в самое ее возможное (“безлюбье”) и ее девальвация, замена подлинной любви ее “симулякрами” и неспособность понять и удержать ее высокую и трагическую сложность». Частный, интимный вопрос (любовь), размышляет автор, становится «воистину глобальным для XXI века. Ведь речь идет – ни много, ни мало – о сохранении человеческого в человеке». Материальные блага не помогут преодолеть кризис в области духа и культуры. А что же поможет, спрашивает автор. «Не знаю. Может быть, сама любовь? ... “Я люблю любовь” – пока культура не скажет это, не станет жить, исходя из этого, проявив волю к утверждению и защите самого сокровенного, что есть в человеке, ... сохранение “человеческого” остается под вопросом»²⁷.

Понимание «сердцем» целостное, прозревающее за реальностью ее нравственно-эстетически-религиозную значимость, и дающее *интегральную, креативно-антропологическую оценку*, недоступную для рассудка. Когда мы понимаем одним мышлением, то мы строим активностью своего «Я» форму, структуру предмета. Это – логическое понимание. Понимание, исходящее из «сердца», иное – ценностно-образно-эмоционально-побудительное. Оно богаче содержанием, прозревая за вуалью внешней реальности скрытые гармонии и совершенные отношения. Оно исходит из любящего, поющего «сердца» и поэтому оно – любящее созерцание, а значит и творческое, и художественное. Любовь увеличивает «радиус своего действия» (Л. Зонди), расширяется диапазон предметного творческого созерцания, растет эвристический потенциал и ученого и художника и политика, каждого, кто вовлечен в подлинную предметность.

Когда субъект созерцает предмет в воображении, то он пытается схватить *внутреннее единство* во внешнем пестром многообразии фактов; обнажить *форму, строение, структуру предмета*. Это – *мыслящее созерцание* в сфере воображения, обычное в научном познании. В

²⁶ Закс Л. А. Любовь – театр – культура. Рубеж веков // Петербургский театральный журнал. – 2001. – № 24. С. 11.

²⁷ Там же. С. 16.

воображении велика доля эмпирического материала, которое оно перерабатывает в понятия и смыслы, в целое. Обзор предмета в воображении готовит собой условия для духовного созерцания.

Сердечное (духовное) созерцание тоже мыслящее, точнее, разумное, но с тем отличием, что субъект переносится в предмет в большей мере, вживается в него, становится им и созерцает его в аспекте чистого *смысла* и сути предмета, убирая все лишнее: предмет созерцается изнутри самого предмета так, что он, как будто, обладает своим «я» (самостью), которое пронизывает изнутри все свойства предмета так же, как наше «Я» проходит, как нож сквозь масло, через все наши чувственные состояния. Духовное созерцание – это созерцание самого «я» предмета, его самости, из которой и созерцаются субъектом конкретные качества и свойства предмета и его отношения с иными предметами. Предмет в акте такого созерцания предстает как свободный, самостоятельный и целостный. Примерно такой же, как наше «Я» пронизывающее все ткани наших конкретных состояний. Кроме этой качественной стороны есть и количественная сторона отличия: духовное созерцание обзирает смыслы в их символических облачениях и поэтому оно не так локально, как созерцание в воображении, менее привязано к частностям и ему присуще обозрение смыслов в составе *неоконечного Целого*; вспомним созерцание Ф. И. Тютчева: «Живая колесница мироздания / Открыто катится в святилище небес». Представить бездну звездного мира можно без труда, но почувствовать «святилище» небес дано только «сердцу» и его созерцанию, но не мышлению, не воображению, ни воле и др.

Сердечное созерцание, гениальность и талант. В духовном творчестве есть две функции: способность *творческого созерцания* и способность легкого и быстрого проявления, *выражения*. Ими люди одарены не в равной мере. Нередко предполагают, будто талантливый человек всегда исходит из *творческого созерцания*. На самом деле, подчеркивает Ильин, правильно называть «талантом» только *вторую* силу. Талант сам по себе есть дар легко и быстро, ярко и метко выражать все, что проносится через внутренний мир человека²⁸. Наличие таланта определяет не то, *что* человек творит, а лишь то, *как* он это делает. Талант блестит, сверкает, чарует. Между тем «талант, оторванный от творческого созерцания, *пуст* и беспочвен»²⁹. Талант нуждается не только в умении, в технике. Ему необходим еще «*духовный опыт, творческое созерцание, творческое вынашивание*, чтобы не создавать пустую красоту или соблазнительную яркость»³⁰. Поэт В. Г. Бенедиктов, отмечает Ильин, был мастер слова. Но он был лишен творческого созерцания, и сказать ему было почти нечего. Ф. И. Тютчеву присуща сила творческого созерцания. Его поэзия пропета из «таинственной стихии мира и человечества», из ее древнего хаоса. Он не

²⁸ Ильин И. А. Талант и творческое созерцание. Посвящается молодым русским поэтам // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1996. Т. 6, кн. II. С. 341-342.

²⁹ Там же. С.342-343.

³⁰ Там же. С. 345.

только созерцал, но и умел петь «о муках и восторгах созерцания». Но сила его таланта не всегда поспевала за его безмерным видением. У М. Ю. Лермонтова сила созерцания просыпается задолго до того, как созрел его талант. Так обстоит дело и в живописи, и в научном познании. Есть люди с глубоким духовным созерцанием, которые не могут ни вообразить (облечь увиденное в земные образы), ни изобразить (передать и закрепить эти земные образы для других). Эти подспудные мудрецы уходят обычно или в молитвенное подвижничество, или в философию³¹. Гениальность, таким образом, И. А. Ильин связывает со способностью творческого созерцания, которое и есть источник *предметной конкретности*. «Художественное искусство, – делает вывод Ильин, – возникает только из сочетания двух сил: силы духовно-созерцающей и силы верно во-ображающей и из-ображающей увиденное». Творческое созерцание – «*истинный и глубочайший источник художественного искусства*», ее «*алтарь и гений*», «здесь таится вдохновение – эта *благодатная сила творческого перворождения*». В созерцании и вдохновении художник прозревает за пеленой явлений некие гармонии и совершенные отношения, и талант художника становится «*лишь живую и верную арфою узренных им содержаний*»³².

Дары сердечного созерцания. Из особенностей сердечного созерцания следуют и его дары:

- поскольку предмет созерцается из его самости, то такое созерцание *предметное, а не произвол фантазии*; причем *существенно предметное* (постигается сущность предмета); будучи предметным, такое созерцание является *конкретным, причем духовно-конкретным, а не чувственно-конкретным*, что присуще чувственному созерцанию с его внешней обыденностью, эмпиричностью, которая сама лезет в глаза;

- духовно – конкретное содержание есть *единство в многообразии*, а не только многообразие без единства (чувственное созерцание) или единство без многообразия (рассудок); так творится *духовно-конкретное* воссоздание предмета в понятиях науки, образах искусства, символах религии благодаря интенции и сосредоточенности духовного созерцания;

- духовно-конкретное содержание предстает как *целостность* («органичность»), когда мера целого составляет *смысл* частей, а части предстают как органы целого; при этом мера целого и меры частей согласованы, *гармоничны*, что составляет неотъемлемое условие *художественности*;

- позволяя схватывать предмет целостно, духовное созерцание дарует тем самым, во-первых, *эвристичность*, открытие скрытых отношений (ибо кто понимает целое, тот понимает и назначение частей в составе целого), во-вторых, *эстетичность*, тяготеющую к *художественности*;

³¹ Там же. С. 346, 348.

³² Там же. С. 351.

▪ сердечное созерцание, далее, дарует способность воспринимать предмет как свободный и самодеятельный; ибо такое созерцание исходит из любящего сердца, которое поет свободно и самодеятельно; тем самым субъект боится от рассудочного формализма, объективизма, статичности (метафизичности) и редукционизма, особенно в понимании социальной реальности;

▪ созерцание предмета в составе неоконечного Целого позволяет обрести в понимании предметной области *панорамность*, *полноту* и открывает возможность выхода за рамки канона к новому «органону», к пониманию новых граней и измерений бытия;

▪ все, вместе взятое, сообщает человеку общую, «экзистенциальную», жизненную креативность, акмеологичность – в восприятии, воображении, созерцании, волеии, вере, любви. Звездный мир преломляется в восприятии двояко – чувственно и духовно. В первом измерении он дан как нечто материальное, тяжелое, упругое, твердое, одно давит на другое, сковывает. Во втором, – панорама иная: универсум свободно, согласно своим свойствам имманентно разворачивает свое содержание, и оно раскрывается как свободная игра сил, как сочетание многообразных стремлений, «порывов», как *целосообразность* в виде стройных мер, порядка, гармоний.

Апперцепция сама по себе есть безмолвная свободная однородная самоустраемленная активность. Духовное же созерцание есть единение сердца и разума, ценностного и смыслового измерений. Поэтому разумное созерцающее мышление всегда и *аксеологично*. Разум совестлив и свободен от пошлости рассудочного мышления. Понятия как деньги. Деньги, не обеспеченные товарами, подвержены инфляции. Понятия, не обеспеченные творческим созерцанием предмета, дают «скелет» предмета. Сколько ни говори «система, система», «бифуркация» и «аттрактор» от этого, без творческого предметного созерцания, «синтетические суждения», прирост нового знания не появятся. Без творческого созерцания омертвевает всякий метод – и диалектический, и системный, и синергетика³³.

Метод восхождения от абстрактного к конкретному в значительной мере стал достоянием лишь «методологии», а не работающим способом предметного исследования потому, что мышление стало пониматься только как оперирование понятиями. Тогда как реальное мышление всегда осуществляется как *мыслящее духовное созерцание* сути дела, как созерцающее вчувствование и перевоплощение в предмет. К. Маркс в наброске о методе политической экономии сразу ссылается на то, что предмет как целое должен витать в представлении, созерцаться. Разумное мышление возможно через духовное созерцание предмета, а не путем только одних понятий, что присуще рассудку. Рассудок потому не выносит противоречия, что он не созерцает мыслимый предмет, в котором противоречия не только содержатся, но и разрешаются. Прирост содержания

³³ Гончаров С. З. О синергетике, редукции и эвристике // Образование и наука. Известия УрО РАН. 2005. № 2 (32). С.114-125.

потому осуществляется благодаря созерцанию, что субъект сам «превращается» в предмет, сам творит его процессы и сам же созерцает результаты процесса. Созерцающее разумное мышление рефлектирует так, как само целое через свои процессы рефлектирует о себе через взаимодействие своих частей. Это стремился выразить Гегель в своем учении о сущности и о понятии. Талант, будь то искусство или наука, и есть дар творческого духовного созерцания.

Сердце и разум, соединенные духовным созерцанием, суть два крыла творческого взлета и парения духа в путешествиях за открытиями.

Духовный акт русской культуры. В русской науке сложился метод живого творческого созерцания предмета как целостности. Такое созерцание не отменяет логику, а наполняет ее живой предметностью, не попирает факты и законы, а схватывает целое в частях. А кто понимает целое, тот понимает и назначение частей. Отсюда следует фундаментальность русской науки, которая была духовно зрячей, а не слепой: она не застревала на внешней стороне предмета (эмпиризм), не убивала рассудочной формалистикой его живую органику (рационализм), но творческим созерцанием схватывала целое в частях – «организм» природы, страны, целостную жизнь» изучаемого языка, дух и судьбу народа за историческими деталями. *Метод русской науки – это духовное созерцание целостности предмета.* Из этого метода следует масштабность русской мысли, соединенной с живой конкретностью, будь то историография (С. М. Соловьев, В. О. Ключевский, И. Е. Забелин), педагогика (К. Д. Ушинский), медицина (Н. И. Пирогов), естествознание (Д. И. Менделеев, В. И. Вернадский) или вся русская математическая школа. *Целостность схватывается только созерцанием!*

Русская классическая философия была столь же фундаментальной, потому что она исходила из духовного созерцания, свободы, предметной конкретности. Ее творческий характер, ее гениальные прозрения, ее глубина в изложении ценностных основ духа, богопознания, нравственности, искусства, правосознания и государства, труда и собственности, семьи, и воспитания, национального самосознания и Родины, культуры и хозяйства можно объяснить тем, что творцы этой философии (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев, В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, И. А. Ильин, Н. О. Лосский и др.) вобрали своим духовным актом от православия чувство совершенства, определяли им значение событий и синтезировали именно им конкретный материал жизни и духа в целостную картину богопознания и миропонимания. К примеру, Н. О. Лосский исходил из интуиции в познании и обосновал все значение «чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции». Русская философия была и будет постижением совершенства в акте сердечного созерцания, которое наполняет логику живой предметностью и выражается в конкретном понятийном мышлении.

Русское искусство, подчеркивал И. А. Ильин, призвано развивать «тот дух любовной созерцательности и предметной свободы, которым оно

руководствовалось доселе. ... У русского художества *свой национальный творческий акт*: нет русского искусства без горящего сердца, ... без сердечного созерцания, без свободного вдохновения, ... без ответственного, предметного и совестного служения. А если будет это все, то будет и впредь художественное искусство в России, со своим живым и глубоким содержанием, формой и ритмом»³⁴. Русская культура цвела тогда, когда она творилась стремлением любящего сердца к совершенству, сердечным созерцанием скрытых гармоний. В этом плане остро актуальны мысли Ильина и о воспитании в «грядущей России». Бессердечная «формальная образованность вне веры, чести и совести создает не национальную культуру, а разврат пошлой цивилизации»³⁵; то «шкурничество», то «беспринципную изворотливость, тот «циничный эгоизм», при которых невозможны «культурное творчество», общественное строительство», понимание высшего измерения вещей, дел и людей. Самое важное, что должно дать человеку воспитание – «это *предметно открытый взор, предметно живое сердце и предметно готовую волю*»³⁶. Поскольку ценности избираются духовными чувствами, а отечественная культура имеет эмоционально-ценностную природу, то именно на основе отечественной культуры только и можно воспитать у учащихся те ценности, которые они примут *искренне* как нечто *родное*, как духовный факел в смене поколений.

Русская культура обретет второе дыхание, если она унаследует в XXI веке качественный дух совершенства и свой духовный акт – акт творческого созерцания, который исходит из любящего сердца и поставляет материал мышлению для оформления и воли для осуществления и организации.

Итак, подобно тому как бифокусность зрения позволяет воспринимать мир пространственно – объемно, а не плоско, так и двоецентрие духа – *сердце и разум, соединенные духовным созерцанием*, – сообщают пониманию и переживанию смысловую объемность, полноту. Апперцепция – лоно свободной самодеятельности, сердце наполняет свободу однородным чувством совершенства, направляя разум на духовно значительный предмет. *Свобода воли, наполненная стремлением к совершенству, – такова предельная основа субъектности*. Совершенство объединяет религию и культуру и делает перспективными их диалог и единение этнокультур России; оно приемлемо как для образованного светского сознания, так и для сознания, религиозно ориентированного; оно достаточно определено, чтобы сообщить сознанию положительный ценностный вектор, и достаточно неопределенно, чтобы предохранить сознание от догматизма и формализма и дать личности простор для свободного творческого поиска в мире ценностей. Ибо «сердцем веруется в правду»³⁷.

³⁴ Ильин И. А. Ильин И. А. Наши задачи: В 2 т. – М., 1992., т. 1. С. 429.

³⁵ Ильин И. А. О воспитании в грядущей России // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. – М., 1993, т. 2, кн. 2. С. 179.

³⁶ Ильин И. А. О воспитании в грядущей России // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. – М., 1993, т. 2, кн. 2. С. 183 – 184..

³⁷ Рим. 10:10.

Библейский образ Христа и его роль в самоопределении личности

В современном понимании личность возникла только с появлением христианства. Восхищаясь древними героями, мы нередко забываем, что в античности восприятие мира и человека было совершенно иным (см., напр., труды А.Ф. Лосева). Личность человека неотделима от личности Христа, в которой воплощено все идеальное и высокое для западного сознания. *Все* (а не только внешне благочестивые) идеи новой европейской философии и культуры вышли из Евангелия. Христос искушен во всем, кроме греха (Евр.4:15); как писал Кальвин, мы приобрели все заслуги Христа. С другой стороны, Мессия взял на себя наши немощи и понес наши грехи и болезни, а потому в его виде нет ни величия, ни привлекательности – он презрен и умален в этом мире (Ис. 53). Разобраться с этой диалектикой не так просто; ниже будут рассмотрены только некоторые подходы к данной проблеме.

Образ Христа раскрывался и продолжает раскрываться на протяжении всей истории христианской цивилизации. Этот образ-символ гораздо шире и глубже, чем можно услышать в церковных проповедях. «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10:34). «Препояшь Себя по бедру мечом Твоим, Сильный, славою Твоею и красотою Твоею» (Пс. 44:4). «Я буду управлять народами, и племена покорятся мне; убоятся меня, когда услышат обо мне, страшные тираны; в народе явлюсь добрым и на войне мужественным» (Премудрость Соломона 8:14-15).

Благодаря своему мужеству Христос побеждает весь мир (Иоан.16:33). Кроткого проповедника и мыслителя Иисуса из Назарета, отвергнутого людьми, в определенное время сменяет грозный апокалиптический всадник, безжалостный рыцарь Иисус Навин. Его миссия – добиваться успеха уже не учением, а силой: «продай одежду свою и купи меч» (Лк. 22:36; *одежда* – символ учения; *меч* и есть крест). Две эти ипостаси постоянно сменяют друг друга в истории.

«Пришел Человек, чтобы управлять миром, Он, как свидетельствует история, правил не только на благо, но и на погибель; Он разрушил мир, в котором родился» (А.Швейцер. Вопрос об историчности Иисуса). Свою разрушительную и очищающую миссию Иисус выполняет с помощью Слова, выходящего из его уст, как острый меч (Откр. 19:11-16): «Сошло с небес от царственных престолов на средину погибельной земли всемогущее слово Твое, как грозный воин. Оно несло острый меч – неизменное Твое повеление и, став, наполнило все смертью: оно касалось неба и ходило по земле» (Премудрость Соломона 18:15-16).

Христос – главный герой Библии, который призван соединить человека с Богом. В некотором смысле это и единственный герой, объединяющий всех остальных в своей личности и постоянно меняющий свое лицо. «Род Его кто изъяснит? Ибо Он отторгнут от земли живых» (Ис. 53:8). Образ Христа, Сына Человеческого, можно найти не только в возвышенных местах пророческих книг и жизнеописании царя Давида, но и в других судьбах страдающих и мятущихся, начиная с Эдема, – Адама, Авеля, Каина... Во Христа придется облечься каждому (Гал.3:27). Согласно Филону Александрийскому, Логос (небесный человек) – прообраз всякого человека. Согласно Талмуду, мир был создан ни для кого другого, как только для Мессии. По большому счету, Иисус из Назарета, Иисус Навин и великий иерей Иисус из книги пророка Захарии являются одним и тем же лицом: своей единой судьбой эти герои сливаются в одну личность по законам лицедеяния. Лики Христа, в том числе неожиданные, мы находим во всем Писании под разными именами. В Евангелии (Иоан.3:14) Иисус сам сравнивает себя с медным змеем Моисея, вознесенным на крест. Этот же символ – райский змей-искуситель, висящий на дереве познания добра и зла; здесь мы снова сталкиваемся с двойственностью роли Христа.

«Писания свидетельствуют о Мне» (Иоан. 5:36) – эти слова относятся не только к Библии. Чтобы раскрыть образ Христа, мы можем привлечь не только канонические тексты Нового Завета, но и апокрифические тексты (см.: Апокрифы древних христиан. М., Мысль, 1989), не смущаясь их заведомой «неисторичностью». Жизнь Христа по разным версиям включает путешествия в Индию и Тибет. Однако и здесь лучше обратиться не к сомнительным историческим свидетельствам, как это делают теософы, а к оригинальным восточным текстам.

Приключениями Христа полны священные книги всех религий. «И рассеет тебя Господь [Бог твой] по всем народам, от края земли до края земли, и будешь там служить иным богам, которых не знал ни ты, ни отцы твои, дереву и камням. Но и между этими народами не успокоишься» (Втор. 28:64-65). Как пишет ап. Павел легкомысленным галатам (Гал. 3:1), Христос был распят именно у них, причем на самом деле, а не *как бы* (эти слова вставлены стыдливыми переводчиками). Бурные мессианские события позднего средневековья (движение саббатриан, явление Бешта, развитие хасидизма) происходили как раз в Турции (в районе Малой Азии, бывшей Галатии) и Восточной Европе. В Новое время Христос бродил и проповедовал в России, которая добровольно взяла на себя роль Палестины и Нового Иерусалима.

Еще больше материала можно найти во всей мировой художественной литературе, в прозе и в стихах. Для этого вовсе не обязательно искать на страницах книг имя Иисуса: его образ проникает в текст независимо от воли и намерения автора. Соответствующая методика толкования (часто разрушительная для привычного контекста) обсуждается в нашей книге «Посеянное в тернии» (изд-во Уральского ун-та, Екатеринбург, 2003-2004, http://lit.lib.ru/i/irhin_w_j). При подготовке данной статьи использованы

материалы готовящейся книги «Спящий на мачте», в которой мы надеемся представить полную и подробную аргументацию тезисов данной статьи, а также раскрыть другие грани личности Христа.

Последние научные методы анализа новозаветных текстов разрушили либеральную теологию – попытку опереться на реконструкцию жизни Иисуса. Теолог Р. Бультман пишет: «Я спокойно отношусь к этому пожару, ибо вижу: то, что там горит, – лишь фантастические образы, созданные теологией жизни Иисуса, и сам “Христос во плоти” [т.е. исторический Иисус, 2 Кор.5:16]». Современный человек встречается с Христом в слове Евангелия, и как раз это было и остается главным.

«Существуют некоторые тексты, или онтология сознательной жизни, сознательного бытия, – совершенно объективная, нами не отменяемая есть какая-то структура души и структура истории. Они не меняются. Они различным образом символизируются, проясняются, но все время повторяются, как бы по каким-то кругам, некоторые *структурные сцепления*. Скажем, жизнь Христа и образ Христа есть *текст сознательной жизни*, он – символ того, что и какие возможности есть у нас в душе... Задача наша, как людей, состоит в том, чтобы в собственной жизни медитировать на такого рода текстах» (М.К. Мамардашвили. Психологическая топология пути. Спб, 1997).

Научный подход к судьбе библейских персонажей не приносит особой пользы. Важно само Слово, а не исторические обстоятельства, условия и личности. Учитывая мнение ученых (историков, текстологов, археологов...), мы обворовываем себя. Работа веры происходит, когда сняты все исторические и прочие ограничения на свое сознание. В этом случае наши силы и возможности станут безмерными, и мы обретем свободу и блаженство. Если смысл учения оживет внутри нас, мы можем реализовать все плоды, обещанные в нем, достичь самого высокого результата на уровне изложенной истины. В противоположность здравому смыслу светской науки, для нас не будет ничего необычного и невероятного. Просветление – договор, положенный на стол, соглашение сознания со своей будущей надеждой, начало, за которым еще последует все хорошее.

К сожалению, современные философы, даже все хорошо понимающие, сами обычно не переходят к конкретной разработке библейских тем. С другой стороны, занимаясь этой работой, можно вызвать дискомфорт у «верующего» читателя, который привык ограничиваться внешним восприятием догматов. Такой пока не готов примерить текст Писания на себе, вместо того чтобы листать Евангелие за механической молитвой.

«Доныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их; но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается. Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода. Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3:15-18). Имея же в виду прежде всего внутренний смысл и призывая к благим свершениям, мы можем говорить без всякого стеснения (2 Кор.3:12).

Призывы бросить все дела, чтобы срочно стать христианами или иудеями, восторженно ожидающими своего Вождя, не нужны. Независимо от религий, духовных школ и организаций, факт остается фактом: приход Мессии – определяющий момент судьбы для любого человека. Каждый должен быть готов к этому событию, заранее решив главный вопрос своей биографии; никакие наставники и учителя здесь не помогут. Единственный учитель – Христос (Мф.23:8), причем внутренний.

«Это я написал вам об обольщающих вас. Впрочем, *помазание*, которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как самое сие помазание учит вас всему, и оно истинно и неложно, то, чему оно научило вас, в том пребывайте» (1 Иоан. 2:26-27). Явление Христа может быть только личным, произойти здесь и теперь. «Ты увидел Христа – ты стал Христом» (Евангелие от Филиппа 44). Приняв мессианское помазание, человек сам становится Христом и вступает на царский путь совершенства.

Неподвижно сидел на Снежной Горе –

Чего он смог этим добиться?

Был приход его бесполезным,

Несчастьем для людей и богов.

Две тысячи лет никем он не был замечен,

Лишь *сегодня*, с ним повстречавшись, я понял его.

(Дзякусицу Генко. В сб.: Годзан бунгаку. Поэзия дзэнских монастырей. Спб, Гиперион, 1999; ср. Еккл. 6:6)

Подобно Моисею, Иисус спускается с горы после сорокадневного поста, который сильно затянулся с точки зрения тех, кто остался внизу. Ушедшая двухтысячелетняя история христианской цивилизации, богатая злосчастными поисками и приключениями, для нового поколения осталась бесплодной – все надо делать заново.

Когда, о Магда, придут солнечные восходы,

Дабы мир добыл себе Ашу?

Когда [придут] могущественные спасители с мудрыми изречениями?

Кому на помощь придут они ради его Доброй Мысли?

Ко мне, ибо избран я тобою для завершения, Ахура!

(Авеста, Ясна 46.3, см.: Авеста в русских переводах. Спб, 1998)

Мессия является для того, чтобы привести к завершению строительство будущего и закончить все дела этого мира, включая процессы всех религий, которые соединятся в нем, едином Законе. Для успеха Мессии требуются воля Бога, добрая мысль и мудрые указания, которые позволят действовать. У иудеев и язычников не только один Бог (Рим. 3:29), но и общий Сын, который, будучи душой мира, берет на себя его грехи, а затем судит всех людей.

Вот человек в лесу на горном склоне

Поет, смеется, плачет, говорит –

И эхо слышно, но нельзя увидеть –

Так надлежит все дхармы постигать.

От песен, музыки, равно и плача
Хотя и происходит эхо –
Их голосов не сыщешь в его звуках –
Так надлежит все дхармы постигать.

(Самадхираджасутра 9, в сб.: Стержень жизни, Спб, 1997; ср. Иоан. 3:8)

Христос не имеет идольского образа; вера в Него идет из мира звуков, от слышания (Рим.10:17). Христос как активное начало, внутренний Наставник пребывает в каждом человеке, и он может слышать Его голос. Человек действует и переживает, думает и проповедует под влиянием высоких идей, приходящих к нему изнутри. «Господь Бог дал Мне язык мудрых, чтобы Я мог словом подкреплять изнемогающего; каждое утро Он пробуждает, пробуждает ухо Мое, чтобы Я слушал, подобно учащимся» (Ис. 50:4).

Однако человек слишком часто ошибается, принимая за Христа свое личное эгоистическое “я”, которое насквозь иллюзорно. Соблазн и издевательство принимается за руководство и наставление, помощь Высшего Учителя-Гуру.

Не доверяйте

Ему ни тайн своих, ни снов,

Не говорите лишних слов,

Под пули зря своих голов

Не подставляйте!

(В.С. Высоцкий)

Голос, звучащий внутри, может и бессовестно обманывать, в том числе по-крупному. Ангелы, приходящие свыше, нередко преследуют своекорыстные цели. За экстатические состояния приходится дорого платить...

Бывает друг, сказал Соломон (Еккл.7:28),

Который больше, чем брат.

Но прежде, чем встретится в жизни он,

Ты ошибешься стократ.

Девяносто девять в твоей душе

Узрят лишь *собственный грех*.

И только сотый рядом с тобой

Встанет – один против всех.

Девяносто девять, заслыша *гром*,

В кусты убечь норовят.

И только сотый пойдёт с тобой

На виселицу – и в ад!

(Р. Киплинг. Сотый (The thousandth man))

Путь, который человек проходит вслед за Христом, ведет на крест, а затем – того, кто сораспялся Ему, – *в ад*. Путь через ад кратчайший, поскольку искомое находится на той стороне, на противоположном берегу

реки смерти. И какой же герой без шрамов и потерь? И блаженство, и жестокая битва, и победа с поражением-отступлением, и каторжный труд без результатов неизбежны и необходимы.

Проблема полноты человеческой природы Христа, которая стояла в центре догматических споров на Вселенских соборах, до сих пор волнует теологов, философов и деятелей искусства. Христос – Сын Человеческий – превыше всех ангелов (Евр. 1:4). Однако абстрактные вопросы о высшей праведности и божественности Иисуса Христа непосредственно не касаются людей. Споры о соответствующих церковных догматах бесплодны и бесполезны с единственной практической точки зрения – принципиальных вопросов бытия, которые человек должен решить для себя сам.

Глупец! Ты веруешь в бессмертие Христа,
Но ослеплен лишь тем, чье имя – суета.

(Ангелус Силезиус. Херувимский странник. Спб, Наука, 1999)

Очень печально, когда общение с высшим началом превращается в слепое поклонение, блокирующее саму возможность духовной работы.

Но нельзя его оплакать
И нельзя его почтить,
Потому что там и тут
В кучу сбившиеся тупо
Толстопузые мещане
Злобно чтут
Дорогую память трупа —
Там и тут...
(А.А. Блок)

Поклонение, принявшее коллективный характер, особенно опасно. Время отбросить хлам ветхих теологий и подумать о своей жизни, а не о чужой смерти.

Ведь умирающее тело и мыслящий бессмертный рот
В последний раз перед разлукой *чужое* имя не спасет.
(О.Э. Мандельштам)

Не спасет, но участвовать в твоём спасении будет, помогая в поисках и способствуя в делах, отвлекая и сбивая с пути. Усложняя задачу, он тем самым приближает к заветной цели. Обманывая и соблазняя, испытывая, он предлагает тебе пройти новыми, трудными, но короткими путями.

Поклонение внешнему Христу или его образу есть идолопоклонство (по терминологии пророков – *блуд*) – нарушение одной из основных библейских заповедей.

«Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти [т.е. внутри человека], есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и *теперь есть уже в мире*. Дети! вы от Бога, и победили их; ибо Тот, Кто в вас, больше того, кто *в мире*. Они от мира, потому и говорят помирски, и мир слушает их. Мы от Бога; знающий Бога слушает нас; кто не от

Бога, тот не слушает нас. По сему-то узнаем духа истины и духа заблуждения» (1 Иоан. 4:2-6, ср. Мф. 24:23-26).

Здесь не стоит останавливаться на тривиальном историческом толковании этого отрывка, которое отцы церкви использовали в борьбе с гностиками, якобы говорившими о “кажущемся” явлении Христа в иллюзорном теле. Постараемся копнуть глубже: попытки приписать главную роль *внешнему* событию уводят от сути дела; внешний Христос легко превращается в мертвого идола. Для спасающегося есть только внутренний мир, все остальное для него по большому счету не существует, у него нет никаких внешних отношений. «Ибо многие обольстители *вошли в мир*, не исповедующие Иисуса Христа, пришедшего во плоти: такой человек есть обольститель и антихрист. *Наблюдайте за собою*, чтобы нам не потерять того, над чем мы трудились, но чтобы получить полную награду» (2 Иоанна 1:7-8).

Истинный спаситель рождается и пребывает только в сердце человека. На самом деле явность прихода Христа к самому человеку превосходит все, что может можно почерпнуть из исторического предания. «А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы *еще* во грехах ваших» (1 Кор. 15:17). Пока это событие не произошло, человеку не на что рассчитывать.

«Не надейтесь на князей, на сына человеческого, в котором нет спасения» (Пс. 145:3). Задача состоит в том, чтобы правильно исповедовать Христа-Спасителя и не допустить идолопоклонства, столь будничного в любой религии. Однако и при правильном – внутреннем – понимании Христа и христианства человек встречается с рядом острейших проблем. «И блажен, кто не соблазнится о Мне» (Мф. 11:6). Впрочем, через такой соблазн предстоит пройти *всем* (Мф. 26:31). Христос как начало души человека дает материал для его внутренней работы. Встретившись с Ним, человек обретает свою личность и уже не может вернуться к прежнему беззаботному, полуживотному состоянию. Такая встреча в Эдеме со змеем и привела к грехопадению Адама и Евы, ставшему началом их сознательного жизненного пути. «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас грехом [в синодальном переводе: жертвою за грех], чтобы мы в Нем сделали праведными пред Богом» (2 Кор. 5:21).

Тот, кто совращается движениями своей души – внутренним Христом, делает его идолом, а не исповедует свои грехи через отречение, становится грешником. Таким образом, Христос может стать либо искупителем и спасителем, либо змеем-искусителем, а затем судьей. Тот, кто ложно исповедует Христа, получает себе в наказание и палача. Вырастить последнего нетрудно – нужно лишь вместо познания истины стать на путь спасения через внешние правила и тем самым проклясть самого себя (Гал. 2:18). Обо всех этих опасностях без стеснения говорит Новый завет. Не случайно послание апостола Иоанна кончается предупреждением: «Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и жизнь вечная. Дети! Храните себя от идолов» (1 Иоан. 5:20-

21). У апостола Павла также вырывается отчаянный крик сомнения: «Если же, ища оправдания во Христе, мы и сами оказались грешниками, то неужели Христос есть слугитель греха?» (Гал. 2:17).

Апостол Павел пишет: «Подражайте мне, как я Христу» (1 Кор. 4:16). Однако внешнее “подражание Христу” (также название известной книги Фомы Кемпийского) к самому Христу уже отношения не имеет – это всегда болезнь и одержимость; излечение состоит в обретении и принятии себя. Как отмечал К. Юнг, такое подражание никогда не делает человека Спасителем. Нужно сознательно следовать понятию учению, а не совершать нелепые поступки, пародируя Христа и занимаясь клоунадой подобно лжеюродивым. Исчерпывать судьбу своего кумира – временного спасителя, а на самом деле соблазнителя – придется их незатейливым последователям (Рим. 6:16). «Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего: довольно для ученика, чтобы он был, как учитель его, и для слуги, чтобы он был, как господин его. Если хозяина дома называли веельзевулом, не тем ли более домашних его?» (Мф. 10:24-25).

Согласно еврейскому мидрашу, медный змей сохранял свою исцеляющую силу вплоть до царя Езекии (4 Цар. 18:4). Однако царь велел уничтожить его, сказав: если укушенный умирает, он все же остается живым в будущем мире; если же он поклонится этому идолу, он умирает для будущего мира. Каждый должен сознавать, какое спасение он выбирает. «Неужели вы не знаете, что, кому вы отдаете себя в рабы для послушания, того вы и рабы, кому повинуетесь, или рабы греха к смерти, или послушания к праведности? Благодарение Богу, что вы, быв прежде рабами греха, от сердца стали послушны тому образу учения, которому предали себя» (Рим. 6:16-17).

Коль собрался пахать ты вместе с Иксионом,

В едином колесе вертеться будешь с оным.

(Ангелус Силезиус. Херувимский странник)

Тот, кому человек поклоняется и служит, вместо спасения поведет его по круговой орбите своего мирового периода (согласно Корану, будет его сотоварищем и спутником). «И, совершившись, сделался для всех послушных Ему виновником *спасения вечного*» (К Евреям 5:9). Горе и тому, через кого приходит соблазн, – он попадает на крест. Учитель, сделавший свой выбор, привязывает ученика к себе и своим страданиям. «Верно слово: если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем; если терпим, то с Ним и царствовать будем; если отречемся, и Он отречется от нас; если мы неверны, Он пребывает верен, ибо Себя отречься не может» (2 Тим. 2:11-13).

Нет такого учения, которое бы указывало на технические средства помощи другому; с помощью техники можно лишь сделать других своими рабами. Библия отрицает роль взаимной опоры и помощи людей в деле спасения. Этика коллективного спасения – гуманистическая в самом дурном смысле. Человеческая нравственность – обманчивое учение, когда ею пытаются заменить категории высшего.

«Перестаньте вы надеяться на человека, которого дыхание в ноздрях его, ибо что он значит?» (Ис. 2:22). «Человек никак не искупит брата своего и не даст Богу выкупа за него» (Пс. 48:8). Бог разрушает все такие попытки; прощение и спасение в мире людей не будет принято Им. Высший Судья и Обвинитель – только Бог, а человеческая справедливость и добродетель – мерзость в Его глазах. Когда один человек поддерживает другого, он лишь вселяет в него временную надежду и облегчает муки. Это хорошее мирское дело, но к спасению оно отношения не имеет.

«Слово все еще звучит, поддерживая небеса» (Бешт, хасидская традиция). Бог возлюбил мир (Иоан.3:15); Он послал туда Своего Сына, чтобы этот мир был спасен и не исчез. Христос не дает уйти человеку от гибели к свободе, искушает и оставляет его здесь, давая ему жизнь вечную (Иоан.3:16), пока он не искупит (если не хочет спастись) греховных деяний. Это топливо греховности Христос подбрасывает как искуситель. Тем самым мир оказывается «спасен», вращаясь по колесу бытия. Чем больше человек искушается, тем дольше он живет, искупая грехи своей жизнью-душой через совесть и осуществляя жертвоприношение верой. «Ибо, хотя они в глазах людей и наказываются, но надежда их полна бессмертия» (Премудрость Соломона 3:4). Если бы перестал действовать Христос, люди наконец искупили бы свои грехи и безвозвратно ушли на небеса. Или, точнее, вообще были бы чисты и безгрешны изначально.

Нехитрым замыслом влекомый,
Я подвигался тем путем,
И хоть в дороге был, хоть дома –
Я жил в пути и пел о нем.

(А.Т. Твардовский)

«Когда Я скажу беззаконнику: “смертью умрешь!”, а ты не будешь вразумлять его и говорить, чтобы остеречь беззаконника от беззаконного пути его, чтобы он жив был, то беззаконник тот умрет в беззаконии своем, и Я взыщу кровь его от рук твоих. Но если ты вразумлял беззаконника, а он не обратился от беззакония своего и от беззаконного пути своего, то он умрет в беззаконии своем, а ты спас душу твою. И если праведник отступит от правды своей и поступит беззаконно, когда Я положу пред ним преткновение, и он умрет, то, если ты не вразумлял его, он умрет за грех свой, и не припомнятся ему праведные дела его, какие делал он; и Я взыщу кровь его от рук твоих. Если же ты будешь вразумлять праведника, чтобы праведник не согрешил, и он не согрешит, то и он жив будет, потому что был вразумлен, и ты спас душу твою» (Иез. 3:18-21).

Здесь Бог обращается к Христу и говорит о тайнах жизни и смерти, спасения и проклятия. Диалектика искусителя и ангела-хранителя (взаимоотношения закона и благодати) сурова. Существует *четыре* типа людей – два *беззаконника* и два *праведника*. Первый тип – абсолютный грешник, которого Бог обрек на проклятие; за него будет наказан и Христос, который как раз выступает в качестве главного искусителя (ср. 2 Цар. 7:14). Второму беззаконнику будет дан совет, но тот ему не последует. Таковую же

ответственность несет Христос за праведников. Как выбрать из этих четверых лучшего? На небесах, как известно, больше всего радуются кающемуся грешнику, вкусившему плода. Закон любви – способ закабаления человека в мире, а вовсе не обещание легкого спасения.

Все больше донимает батогами
Вас бог любви? Хвала ему и честь!
Еще покорней будьте, чем вы есть,
Вот мой совет, а там решайте сами.
Придет пора – он вспомнит о бальзаме,
Не даст мученьям душу вам разесть:
Весомее *раз в пять, когда не в шесть*,
Добро любви, чем зло. И к вашей даме
Направьте ваше сердце напрямик,
Пронзенное любовью, если верно
Я ваше песнопение проник.
Держитесь этого пути примерно,
Ведь бог любви вознаграждать привык
Лишь тех, кто служит преданно и верно.
(Данте)

Мессия – острая стрела, хранящаяся в колчане Бога (Ис. 49:2). Индийский бог любви Кама (он же буддийский демон-искуситель Мара) соблазняет восторгами запредельного, поражая сердца пятью цветочными стрелами. «Остры стрелы Твои, [Сильный], – народы падут пред Тобою, – они – в сердце врагов Царя» (Пс. 44:6). Пятичастный мир чувств – *камалока* (кама – страсть), царство Купидона (Амура). В этом мире властвуют любовь и смерть. Ось его вращения, пронзающая сердце человека, – скипетр смерти, желание. Христос, находящийся в сердце, дает любовь, путь к истинной женщине-премудрости. Как и Амур (или св. Валентин в католической традиции), Христос стремится соединить с ней мужчину (Еф.5). Тот, кто верно понял песни Библии (слова Закона), может теперь обратиться через Христа к благодати. Сладкие стрелы искушения Мары никто не может преодолеть – мы верим ему, ведь никто не подвергнет сомнению любовь, свою личную страсть. Христос есть в душе каждого – универсальный механизм искушения находится в нашей груди. О каком бы боге ни говорилось – все это составные части нашего интимного театрального представления, нашей привычной мозаики, примитивная реальность нашего бытия. Каждый телесно воплощенный человек имеет все это в полном наборе внутри себя.

Надежды человечества на второе пришествие и быстрое спасение, бытовавшие в раннюю христианскую эпоху, не осуществились. Святые отцы, пропагандирующие путь закона (выполнение религиозных заповедей и предписаний), ошибочно принимают его за «путь спасения». Это лишь напряженная, но по существу не слишком трудная разминка. В лучшем случае (если человек не увлекся аскетическими подвигами как самоцелью) такая практика – первый этап, «детоводитель к Христу». Дальше начинается

собственно путь Христа, сложный и трагический, по которому и пошло человечество.

Король, что тыщу лет назад над нами правил,
Привил стране лихой азарт игры без правил,
Играть заставил всех графей и герцогей,
Вальтов и дамов – в потрясающий крохей!
Название крохея – от слова “кроши”,
От слова “кряхти”, и “крути”, и “круши”.
(В.С. Высоцкий)

Христос определил новые правила игры – развития всемирной истории, отменив закон и заменив его благодатью, требуя от человека лишь любви. Эта игра происходит на всех социальных и культурных уровнях – везде своя ставка. Слово Иисуса содержит мощный потенциал – и созидательный, и разрушительный.

Строгая крест, он видит в нем
Свой мир, сомкнувшийся кругом.
Счищая довод долотом,
Он доказательства строгаёт
И небо звездное пронзает
Догадок собственных лучом.
(Э. Верхарн)

Всеми возможными способами упрямый человек сам себе строит *крест* – орудие пытки. Но крест станет и стартовой площадкой для *вознесения* – путешествия к небу.

Непревзойден в ученых спорах,
Напором доказательств скорых
Он разжигает разговоры,
навязывая теоремы
И эксцентрические темы
Самим им созданной системы.
(Э.Верхарн)

Диалог греховности и чистоты постоянно уводит с прямого пути; человек плетет для себя сеть, создавая систему мирских представлений о царстве небесном. Таков механизм искушения внутренним мудрецом. Так строится теология, которая живет в каждом человеке, даже неверующем, в виде совести-Христа.

«Люби после Бога душу благую» (Изречения Секста. Секста – гностический апокриф из Наг-Хаммади). Сын человеческий, Христос, второй в Троице, есть душа человека; только через нее можно приблизиться к Богу. Однако этот процесс оказывается крайне мучительным, поскольку Его планы нам не понять: они не вписываются в человеческие представления о хорошем и плохом.

Как сын любимый за родным отцом,
душа стремится за своим творцом.
Но, сунув сыну сласти зла, обмана,

отец от сына спрятался неожиданно.

(Кабир)

Отношение к Христу каждого человека, вступившего на духовный путь и тем самым взвалившего на себя крест спасения себя и других людей, является глубоко интимным и личным. Только такой верой в Христа достигается спасение человека. Иисус Христос – один во всех, единственный Сын Божий, как и каждый уникальный человек. Само понятие человеческой личности символизируется Христом; Христа как ядро мы можем найти во всяком живом человеке.

«Ибо Он достоин тем большей славы пред Моисеем, чем большую честь имеет в сравнении с домом тот, кто устроил его, ибо всякий дом устроится кем-либо; а устроивший все есть Бог. И Моисей *верен* во всем доме Его, как служитель, для засвидетельствования того, что надлежало возвестить; а Христос – как Сын в доме Его; дом же Его – мы, если только *дерзновение* и *упование*, которым хвалимся, твердо сохраним до конца» (Евр. 3:3-6). В то время как Моисей – внешний человек, который тлеет, Христос – внутренний человек, который все время обновляется (2 Кор. 4:16). Моисей – незыблемый телесный уровень Закона и связанной с ним веры и верности; Христос – хрупкая живая душа, несущая надежду, Начальник жизни (Деян.3:15).

Иисус, известный нам из евангелий, имеет все слабости обычного человека, и не надо их стыдиться в себе: парадные иконы Христа годятся лишь для самоосуждения идолопоклонников. После воскресения он явился в своей совершенной форме не всему народу (церкви), а лишь немногим избранным – тем, кто сам прошел через все искушения и приблизился к совершенству (Деян.10:40-41).

– Ну что толкуют обо мне на свете?..

– Сто тысяч анекдотов!

Повесили тебя комедианты!

– И мальчишки уж *винегрет* готовят

Из мозга твоего и из костей.

– Ты стал божественным, чего ж еще?

– По площадям и улицам поют,

А на театрах про тебя танцуют.

(Сервантес)

Последователи Христа, младенствующие умом, готовят из кусков его непонятого учения *винегрет* для своего пиршества. Они объявляют своего учителя богом, превращают его в идола, объект поклонения на литургических празднествах, карнавалах и шествиях. *Комедианты* – те, кто воплощают своей жизнью представление закона со всеми его многочисленными параграфами и толкованиями (символически иудеи). Этот закон и ведет Иисуса на крест.

«Отец, терзающийся горькою скорбью о рано умершем сыне, сделав изображение его, как уже мертвого человека, затем стал почитать его, как бога, и передал подвластным тайны и жертвоприношения. Потом утвердившийся временем этот нечестивый обычай соблюдаем был, как закон,

и по повелениям властителей изваяние почитаемо было, как божество. Кого в лицо люди не могли почитать по отдаленности жительства, того отдаленное лицо они изображали: делали видимый образ почитаемого царя, дабы этим усердием польстить отсутствующему, как бы присутствующему» (Премудрость Соломона 14:15-17).

Как писал С.Кьеркегор, жизнь Христа с самого начала являет собой историю искушения. На основе Евангелия легко заняться идолотворчеством, делая Христа внешним кумиром и поклоняясь ему, тем самым отделяясь от него и предавая его. С другой стороны, текст Евангелия может быть использован и по своему прямому назначению – как этически-нравственное основание внутренних практик спасения, которые затем переносятся и во внешний мир. Первый путь отвергается сразу как языческий, но и при втором подходе возможны варианты. Биографию Христа можно писать с позиций человеческой этики, говоря лишь о его высоком сострадании и любви. Поддавшись соблазну упрощения и сокращения библейского материала, здесь легко прийти к детскому евангелию Л.Н. Толстого, где нет места чуду. Но можно пойти по другому пути, описывая посредством толкования текстов весь спектр духовных превращений личности, которая совершает работу для мира согласно своему предназначению и судьбе.

«Да не смущается сердце ваше; веруйте в Бога, и в меня веруйте» (Иоан. 14:1). Иисус говорит каждому: “Иди за мною” (Иоан. 21:22). Верность Христу есть верность самому себе, своему пути (Иоан. 14:6). Боязливых и неверных ждет самая тяжкая участь (Откр.21:8). Мало кто может вынести личное присутствие Христа. Евангельский сотник отказывается от прихода Иисуса и предпочитает слепую веру в исцеление своего слуги по одному слову учителя. Благодетельный апостол Петр также не может выдержать присутствия Христа в своей лодке.

Есть дерево, от корня до вершины
Наполовину в пламени живом,
В росистой зелени наполовину;
Бушует древо яростным костром
И тень прохладную струит в долину;
Но тот, кто меж листвою и огнем
Повесил Аттиса изображенье,
Преодолеп печаль и искушенье.
(У. Йейтс)

В этих стихах *срединное царство* – мир, обретаемый на пути в результате различения крайностей – представлено деревом, составленным из двух частей, слитых воедино. *Зелень*, крона – это жизнерадостные, цветущие истины мира, а горящая часть – мучения преисподней, прекращение всего радостного в море огня. *Портрет*, находящийся между двух крайностей, – образ того, кто проявляет путь как чудесную картину в сердце пробужденного. Христос – это картина о духовном подвиге. Вот все, что происходит на пути, – мы видим, слышим и чувствуем через того, кто сказал о себе: “Я есмь путь. Истина и жизнь – два стражника-разбойника, которые

находятся справа и слева от меня как обочины”. Этот желанный для всех лик можно увидеть, только встав *в середину*. Какими словами он разговаривает с нами? Это укору и тирания стыда и совести, невидимые контуры, воспринимаемые внутренним зрением, фигуры смысловой геометрии, понятые и воспринятые кладовой нашей памяти.

Вдоль по дорогам, меж дюн и болот,
Рыщет и свищет
Тот, кто дурные советы дает...
Шепотом сладким, назойливо-страстным,
Он подстрекает к поступкам опасным.
(Э. Верхарн)

Дурные советы дает *совесть*, когда она обвиняет, чтобы затем осудить (Рим.2:15-16). Христос принимает ее образ и гонит человека по пути. Так человек обрекает себя на тяжкую стезю искупления греха; путь спасения легко становится путем закабаления. *Опасные поступки* – дела закона, попытки оправдания через заповеди – способ действий, который решительно отвергается в Новом Завете (особенно в посланиях ап.Павла).

«Мир вам! Мой мир, приобретите его себе! Берегитесь, как бы кто-нибудь не ввел вас в заблуждение, говоря: "Вот, сюда!" или "Вот, туда!" Ибо Сын человека внутри вас. Следуйте за ним! Те, кто ищет его, найдут его. Ступайте же и проповедуйте евангелие царствия. *Не ставьте предела кроме того, что я утвердил вам*, и не давайте закона как законодатель, дабы вы не были схвачены им» (Евангелие от Марии, ср. Мф. 24:26).

Твоя единственная обязанность –
быть... верным самому себе.
Быть верным еще кому-либо,
или чему-либо
не только невозможно, –
это явный признак лжемессии...

Где ты родился? Где твой дом?
Куда ты идешь? Что ты делаешь?
Время от времени
думай об этом
и следи, как изменяются твои ответы.

(Р. Бах. Иллюзии. Справочник Мессии. М., София, 2002)

Человеческий путь – это спасительный срединный путь, о котором также говорил Будда. Хотя есть более сильные и блаженные существа, только человек способен принимать самостоятельные разумные решения и строить свою судьбу, не надеясь на кумиров. Ситуация на пути спасения постоянно меняется, все новые идола оказываются свергнутыми

Я начал: “Братья, вашими *делами...*” –
Но смолк; мой глаз внезапно увидал
Распятого в пыли *три* колами.

“Тот, на кого ты смотришь, здесь пронзенный,

Когда-то речи фарисеям вел,
Что может всех спасти *один* казненный (Иоан. 11:50).

Он брошен поперек тропы и гол,
Как видишь сам, и чувствует все время,
Насколько каждый, кто идет, тяжел.”

(Данте. Ад 23:109-120)

В “Джатаке о великой обезьяне” (Гирлянда джатак, см.: Будда. История прошлых рождений. М., Эксмо, 2000) рассказано, как бодхисаттва, будучи вожаком стада обезьян, спасает свой народ от приближающегося войска царя: «Держась за ветку крепко и натянув стремительно тростник, он жестом стаду приказал немедленно покинуть дерево». Тогда обезьяны, обезумевшие от страха, увидели путь к спасению и устремились по нему, не заботясь о том, что бегут по его телу, и благополучно спаслись тем путем.

Являясь единственным наставником, первым помощником и проводником на пути спасения, Христос всегда с тем, кто совершает внутреннюю работу. Как любой настоящий учитель, он весьма суров и настойчиво побуждает к действию. Если не найден правильный способ общения с ним, он будет суровым искусителем человека.

Всего прекрасного безжалостный губитель,
Любимый сын владыки тьмы,
Всемогущий, вековой – и наш мироправитель!

Он – рок; его добыча – мы.
Злодейству он дает торжественные силы
И гений творческий для бед,
И медленно его по крови до могилы
Проводит в лаврах через свет.

(Н.М. Языков)

Любимый сын Творца и Господина света и тьмы (Ис. 45:7) – Христос, который вечно царствует в мире и разрушает любые иллюзии. Он действует как судьба любого живого человека, от которой не уйти ни православному христианину, ни африканскому идолопоклоннику, ни буддийскому монаху.

Каждый идол – Христос, только веры другой и другого обличья;
Боги смутной надежды, они не достигли величия.

(Аполлинер)

Как пишет Данте (Рай 19:109), эфиопы еще посмеются над “благочестивыми” западными христианами. Каждый получает помощь, вдохновение и силу от Христа – *виноградной лозы*, питающей всех своим соком-кровью, но сам выбирает, куда ему идти. *Все прекрасное* дается только для временного использования, как завлекающий фактор грехопадения. После этого предстоит долгий личный труд, на который и толкает Христос, постоянно ставящий перед человеком новые задачи. И пока внутри нас действует эта сила, есть жизнь и надежда, и ничего не потеряно.

ПРОБЛЕМЫ АКСИОЛОГИИ В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

«Достоевский и есть та величайшая ценность, которой оправдывает русский народ своё бытие в мире, то, на что может указать он на Страшном суде народов»¹, - такими возвышенными словами заканчивает великий русский философ Н.А. Бердяев свою книгу «Миросозерцание Достоевского». Так оценивает он его роль в жизни русского народа. Сам Достоевский, по Бердяеву, есть «величайшая ценность». Своим творчеством он не только ставит Россию и русский народ в один ряд с другими народами, но и оправдывает (и оправдает, должно быть) их в глазах Бога «на Страшном суде». Напомню, кстати, что сам Достоевский считал, что человечество на Страшном суде будет оправдано «Дон Кихотом» Сервантеса, о чем он писал в мартовском номере «Дневника писателя» за 1876 год².

Таковыми же величественными словами, какими сказал о Достоевском философ Бердяев, оценивает вклад его в мировую культуру и литературовед Ю.И.Селезнев в книге «В мире Достоевского». «Кто-то сказал, - пишет он в этом произведении, - что сейчас кровообращение мировой культуры совершается посредством Достоевского. Конечно, это преувеличение. Но несомненно одно – большое сердце русского гения причастно биению пульса нынешнего человечества»³. А великий русский философ XIX века В.С.Соловьев, выступая через два дня после смерти писателя (30 января 1881 года) с речью на высших женских курсах, говорил о нем как о духовном вожде русского общества: «В Достоевском русское общество потеряло не поэта или писателя только, а своего духовного вождя»⁴.

Итак, повторюсь, сам Достоевский есть «величайшая ценность». И «величайшей ценностью» является он потому, надо полагать, что в своем творчестве он поднимается (и поднимает нас, читателей) на такие вершины человеческого духа и погружается в такие глубины души человеческой (ее подполья), куда ни до, ни после его не заглядывал никто. И открыл всем нам

¹ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. // Бердяев Н. А. Смысл творчества. Харьков: ФОЛИО; М.: АСТ, 2002. С. 528.

² Достоевский писал: «Во всем мире нет глубже и сильнее этого сочинения. Это пока последнее и величайшее слово человеческой мысли, это самая горькая ирония, которую только мог выразить человек, и если б кончилась земля, и спросил там, где-нибудь, людей: «Что вы, поняли ли вашу жизнь на земле и что об ней заключили?» - то человек мог бы молча подать Дон-Кихота: «Вот мое заключение о жизни и – можете ли вы за него осудить меня?»». – Достоевский Ф.М. Полн. Собр. соч. в 30 т., Т.22. Л.: Наука, 1981. С.92. Полтора года спустя в сентябрьском номере «Дневника писателя» за 1877 год Достоевский повторит эту, полюбившуюся ему идею, следующими словами: «Эту самую грустную из книг («Дон Кихот» - А.С.) не забудет взять с собой человек на последний суд божий. Он укажет на сообщенную в ней глубочайшую и роковую тайну человека и человечества». – Там же. Т.26. С.25.

³ Селезнев Ю.И. В мире Достоевского. М.: Современник, 1980. С. 367.

⁴ Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 223.

такие тайны человека, которые до него никто не видел и не мог увидеть. А тем самым он указал на новые ценности в человеке и для человека. О них и пойдет речь в предлагаемой работе.

Несколько слов о самих ценностях. Аксиология во всех энциклопедиях, словарях и справочниках понимается как теория ценностей, как учение, наука о ценностях. А что такое ценность? Ценность в самом общем плане можно определить как меру значимости объекта для субъекта. Чем более значим для субъекта тот или иной объект, тем большей ценностью для него он обладает, тем он более ценен. Если же объект не имеет никакого значения для субъекта, то он не имеет и никакой ценности, то есть не является ценностью для данного субъекта. Правда, нужно иметь в виду, что значение объекта для субъекта, как правило, не непосредственно дано субъекту, а проходит ступень оценивания. Субъект оценивает объект и тем самым определяет меру его значимости для себя, то его ценность. Учитывая это обстоятельство, вполне можно согласиться с определением ценности, которое дается в одном из последних философских энциклопедических словарей, вышедших в последние годы в России. «**ЦЕННОСТЬ**, - пишет автор соответствующей статьи словаря, - отношение между представлением субъекта о том, каким должен быть оцениваемый объект, и самим объектом»⁵. Иногда, однако, в отдельных, критических для субъекта, ситуациях, хотя, вместе с тем, и довольно часто встречающихся в жизни людей, ценность объекта может приобретать почти абсолютное значение для субъекта и тогда «представление субъекта о том, каким должен быть объект» практически перестает играть какую-либо роль. Субъект непосредственно воспринимает значимость объекта без этого посредника – «представления». Например, человек, умирающий от жажды или голода, пьет любую пресную воду, какая только ему встретится, и поедает всякую подвернувшуюся пищу. Можно, конечно, бросить упрек в адрес подобных случаев, что человек в этих ситуациях перестает быть субъектом, так как действует инстинктивно, как животное, а не как разумное существо, каким только и может быть субъект. Но это вопрос сложный и довольно спорный: остается ли субъектом человек, действующий под влиянием внутренних, часто совершенно неосознаваемых им иррациональных импульсов, или нет. Достоевский, кстати сказать, чаще всего и помещает героев своих романов и повестей именно в такие критические ситуации, когда их поступки определяются глубинными, до поры и времени не осознаваемыми ими, импульсами, силами, таящимися в глубинах человеческого Я.

Под субъектом в литературе обычно понимается человек, какая-либо общность людей или человечество в целом. И. Кант, например, под субъектом предпочитал понимать всякое возможное разумное существо, хотя таким разумным существом у него, как правило, оказывался только человек. Но, когда мы обращаемся к творчеству Достоевского (а, в принципе, едва ли не каждого художника), мы сталкиваемся не только с человеком, как с

⁵ Философия: энциклопедический словарь. Под ред. А.А.Ивина. М.: Гардарики, 2004. С. 968.

разумным существом, а, стало быть, и субъектом, но и с другими разумными существами – ангелами, бесами, с самим Богом. Например, в «Братьях Карамазовых» Иван Карамазов беседует с чертом, а в «Великом инквизиторе» предстает и действует Богочеловек Иисус Христос. Таким образом, субъектом в произведениях Достоевского выступают не только люди (или общности людей), но и другие разумные существа. И, следовательно, мы можем столкнуться с ценностями не только людей, но и этих других разумных существ. Хотя, разумеется, чаще всего субъектом выступает именно человек.

Следует сказать и о том, что ценностью может быть не только объект для субъекта, но и субъект для субъекта. В художественных же произведениях вообще, и в произведениях Достоевского, в частности, чаще всего именно один субъект, один человек, личность или его отдельные личностные качества, его идеи и т.п. и выступают для другого субъекта – человека ценностью или даже высшей ценностью.

После этих кратких предварительных рассуждений о ценностях, обратимся к творчеству Достоевского. Надо сказать, что творчество его для анализа с точки зрения ценностей необычайно сложно. Да и едва ли вообще возможно провести полностью анализ его произведений под данным углом зрения в одной отдельной статье. Трудностей, почти непреодолимых, здесь несколько. Во-первых, герои его произведений находятся в непрерывном развитии, изменении. Как правило, в них нет ничего устойчивого. Все переливается, изменяется, течет. Герой романа сплошь и рядом из одной крайности впадает в другую, совершенно противоположную. Литературовед Днепров В.Д. писал в этой связи: «У Достоевского синтез личности не дан в первоначале, как у Толстого. Это отражается в самом акте творчества: Достоевский как бы во времени собирает своего героя из живых противоречий»⁶. Во-вторых, чаще всего у героев его романов, повестей, рассказов никаких систем ценностей не обнаруживается или даже и вовсе не существует и трудно определить, какие мотивы героя повествования более важны и ценны для него и определяют его поведение и поступки. В-третьих, в произведениях Достоевского, как правило, отсутствует его авторское отношение к героям его повествований, к их личностным качествам и поступкам. Наконец, в-четвертых, подавляющее большинство героев его произведений антиномично. У них добро и зло не только имеют место и проявляются в одном и том же персонаже, но и предстают в таких ярких и глубоких полярных проявлениях, что однозначно оценить того или иного героя повествования как положительного или отрицательного не только трудно, но, как правило, и невозможно. А если еще вспомнить *полифонизм* его произведений, то, думается, можно вполне понять, что автор этой статьи едва ли может рассчитывать на что-нибудь большее, чем лишь на постановку некоторых вопросов и проблем по данной теме, чем на их разрешение.

⁶ Днепров В.Д. Идеи, страсти, поступки. Л.: Сов. писатель, 1978. С. 107.

Начну с полифонизма произведений Достоевского, ибо он оказал едва ли не решающее влияние на ценности, разделяемых и практикуемых их героями. Концепция полифонизма романов Достоевского, как известно, разработана М.М. Бахтиным, великим русским филологом и философом XX века. В произведении «Проблемы поэтики Достоевского» он пишет: «Он создал, по нашему убеждению, совершенно новый тип художественного мышления, который мы условно назвали полифоническим»⁷. Суть полифонизма Достоевского Бахтин определяет так: «Множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, подлинная полифония полноценных голосов действительно является основной особенностью романов Достоевского. Не множество характеров и судеб в едином объективном мире в свете единого авторского сознания развертывается в его произведениях, но именно множественность равноправных сознаний с их мирами сочетается здесь, сохраняя свою неслиянность, в единство некоторого события»⁸.

Большой знаток творчества Достоевского филолог Г.М.Фридендер, однако, замечает, что идея «полифонизма» Достоевского высказывалась и до Бахтина, например, А.З.Штернбергом в его книге «Система свободы Достоевского», вышедшей в 1923 году (первое же издание книги Бахтина вышло в свет в 1929 году). Правда, Штернберг, по замечанию Фридендера, не вводит в литературный оборот термин «полифонизм», а использует такие термины и терминологические обороты как «симфоническая диалектика», «дирижер», «многообразие голосов», но сама идея полифонизма здесь уже присутствует⁹. И Фридендер совершенно прав. Идея полифонизма здесь действительно уже есть. Можно, однако, напомнить, справедливости ради, что еще в 1915 году (то есть раньше и Бахтина и Штернберга) русский философ В.Ф.Эрн в своей лекции, прочитанной на заседании московского религиозно – философского общества памяти В.С.Соловьева и опубликованной в том же году, говоря о Достоевском, уже не только высказывает идею полифонизма, но и вводит в литературный оборот сам этот термин. Приведу его слова: «Достоевский – ведь это сплошной гимн возврату, гимн экстатический, гимн *полифонный* (курсив мой – А.С.) с голосами всех разрозненных русских стихий, даже больше: по замыслу – во всемирной, всечеловеческой инструментровке»¹⁰. Дело, надо полагать, не столько в том, что идея полифонизма, да и сам термин использовались и до Бахтина, а в том, что Бахтиным разработана цельная последовательная теория полифонизма романов Достоевского и полифонизм обрел концептуальное выражение и некую завершенность. Это, кстати, отмечает и сам Фридендер¹¹.

⁷ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. 3-е изд. М.: Худ. литература, 1972. С. 3.

⁸ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 7.

⁹ Фридендер Г.М. Достоевский и мировая литература. М.: Худ. литература, 1979. С. 128.

¹⁰ Эрн В.Ф. Соч. М.: Изд-во «Правда», 1991. С. 389.

¹¹ Фридендер Г.М. Достоевский и мировая литература. С. 127.

Важность учета полифонизма в разговоре о проблеме ценностей в произведениях

Достоевского состоит в том, что у него действительно каждый персонаж романа или повести живет, мыслит и действует по своим собственным, ведомым только ему (а иногда даже неведомым и ему самому) принципам, нормам, ценностям. Скажем, в «Братьях Карамазовых» все братья живут и действуют по логике своих собственных неповторимых представлений и ценностей. И нарушают эту логику в своих поступках под действием страстей или каких-то бессознательных импульсов каждый по-своему. Например, Дмитрий Федорович поведал брату Алеше как познакомился с Грушенькой: «Я, видишь ли, сперва всего пошел ее бить, - рассказывает он. А бить ее он собирался за то, что она вместе с его отцом – Федором Павловичем Карамазовым, используя давний вексель, хотела «загнать» его в материальный тупик и тем самым утихомирить. – Я Грушеньку и двинулся бить... Пошел я бить ее, да у ней и остался. Грянула гроза, ударила чума, заразился и заражен доселе...»¹². Таким образом, Дмитрий Федорович идет к Грушеньке с одним намерением, а результат этого ее посещения им получается совершенно противоположный. Шел бить, а пришел – и влюбился. Кстати, такой переход из одного состояния души в другое, противоположное, Дмитрий Федорович сам признает вполне возможным. «Влюбиться можно и ненавидя. Запомни!» - говорит он Алеше во время той же самой их беседы. Переход из одного душевного состояния в другое здесь совершается бессознательно и как-то импульсивно. Одна великая страсть переходит, непонятно как, в другую, противоположную и не менее великую.

У среднего брата – Ивана Федоровича, человека более интеллектуального и менее импульсивного, чем Дмитрий Федорович, логический разрыв в рассуждениях и поступках и переход из одного состояния в другое, противоположное происходит иначе. Если у Дмитрия Федоровича переход в противоположное состояние происходит совершенно непредсказуемо, и он сам часто не знает, почему именно так поступил, а не иначе, то у Ивана Федоровича такой переход в известном смысле предсказуем, ибо он совершается в такое новое состояние, которое было им ранее продумано. Хотя, иногда, Иван Федорович что-либо совершает или что-нибудь говорит весьма неожиданно даже для него самого. Возьмем, например, отъезд Ивана Федоровича из отцовского дома, отъезд, за которым последовала цепь трагических событий – убийство отца, арест брата Дмитрия Федоровича, самоубийство брата–слуги Павла Федоровича Смердякова. Все эти события Иван Федорович если и не предвидел полностью, то все же предчувствовал их перед своим отъездом. И все же поехал. Больше того, последними словами при отъезде он, с одной стороны, дает понять Смердякову, что вполне осознает, что с его отъездом здесь может что-то случиться. С другой же стороны, Иван Федорович дает почувствовать тому же Смердякову, что, если трагедия даже и случится, например, убийство его

¹² Достоевский Ф.М. Полн. Собр. соч. Т.14. С.109.

отца, то он, пожалуй, не будет огорчен. Вот как Достоевский описывает эту сцену: «Видишь... в Чермашню еду...» - как-то вдруг вырвалось у Ивана Федоровича, опять как вчера, так само собою слетело, да и еще с каким-то нервным смешком. Долго он это вспоминал потом»¹³. Смердяков эти слова и эту усмешку и воспримет как разрешение на убийство отца, о чем он позднее и скажет сам Ивану Федоровичу.

У Алеши Карамазова, младшего брата, как глубоко верующего человека, в светских делах таких переходов из одного душевного состояния в другое, противоположное, практически не бывает. Да, по сути, собственной светской жизни у него и нет. Он живет делами и заботами своих братьев и отца. А собственная жизнь его едва ли не полностью погружена в жизнь монастырскую, религиозную, где он, будучи послушником старца Зосимы, и пребывает. Но именно в этой религиозной сфере он и испытывает самые большие душевные потрясения. Потрясения, которые также как и старших братьев, бросают его из одной стороны в другую. Смерть старца Зосимы повергла Алексея Федоровича в глубочайшую скорбь, но последующие события потрясли его и его веру. Тлетворный дух, который стал исходить от тела умершего старца, причем исходить раньше, чем это обычно бывает, привел его к потрясшей его мысли, что этим тлетворным духом «нарушена» оказалась какая-то «высшая справедливость». «Но справедливости жаждал, справедливости, а не только лишь чудес! – пишет Достоевский, - И вот тот, который должен бы был, по упованиям его, быть вознесен превыше всех в целом мире, - тот самый вместо славы, ему подобавшей, вдруг низвержен и опозорен! За что? Кто судил? Кто мог так рассудить? – вот вопросы, которые тотчас же измучили неопытное девственное сердце его. Не мог он вынести без оскорбления, без озлобления даже сердечного, что праведнейший из праведных предан на такое насмешливое и злобное глумление столь легкомысленной и столь ниже его стоявшей толпе»¹⁴. И вот после такого потрясения, когда сотряслись глубины веры его в «высшую справедливость», Алеша, увидев во сне евангельскую сцену чуда в Кане Галилейской, переживает в лесу прямо-таки божественное чувство единения и слияния его со всем миром, с космосом как творением Божиим. Эта пережитая им минута слияния с миром вновь перевернула его душу. Всякие сомнения в отсутствие «высшей справедливости» исчезли сами собой, и он почувствовал непоколебимую веру в божественную гармонию мира. «Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга»¹⁵.

Полифонизм Достоевского действительно предстает в жизни и действиях каждого героя его произведений именно как особой личности, которая действует в соответствии со своими ценностями, бессознательными импульсами, страстями. Приведенные примеры из жизни братьев

¹³ Достоевский Ф.М. Полн. Собр. соч. Т.14. С. 254.

¹⁴ Там же. Т.14. С. 307.

¹⁵ Достоевский Ф.М. Полн. Собр. соч. Т. 14. С. 328.

Карамазовых, отражающие лишь один аспект их поступков, показывают, что у каждого из них и своя логика поведения и свой алогизм поступков.

Говоря о ценностях, которыми живут герои произведений Достоевского, следует иметь в виду, что для самого писателя все же высшей ценностью выступает сам человек, человеческая личность. Причем каждая человеческая личность. Хорошо об этом сказал С.Н.Булгаков: «Одно из двух: или каждая человеческая личность, как считал Достоевский, есть высшая ценность, которая не может рассматриваться как средство,... или люди действительно не равны в своем человеческом достоинстве, и будущие исполины или человекобоги и представляют собой истинную ценность и цель истории...»¹⁶. И эта дилемма действительно проходит через все творчество писателя. Будучи еще семнадцатилетним юношей будущий писатель в письме к своему старшему брату Михаилу писал: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и если будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»¹⁷.

Достоевского интересует не человек как таковой, не абстрактный человек, а человек конкретный, живущий в ту или иную эпоху и решающий проблемы своего времени. И в то же время в этих конкретных людях писатель все время обнаруживает и исследует качества, присущие всем людям, качества общечеловеческие.

Две главные проблемы человека в центре внимания Достоевского. Человек и Бог – одна из них. Что собой представляет человек в единстве с Богом? Каковы его возможности? И что такое человек без Бога? Что он может и на что способен без Него. И вторая проблема – свобода человека. Свобода человека, по мнению Достоевского, есть его главное качество и самое глубокое основание человеческой личности, его Я, а посему есть и высшая ценность. Эти две проблемы у Достоевского взаимосвязаны. Человек с Богом (верующий человек) и человек без Бога (неверующий) по-разному реализуют свою свободу. Можно сказать иначе: свобода как ценность по-разному реализуется человеком в зависимости от того, верующий он или неверующий. Вокруг этих проблем вращается едва ли не все творчество писателя. Я коснусь лишь нескольких его произведений, где эти проблемы представлены наиболее остро и в то же время и поставлены они и решаются писателем по-разному и предстают различными гранями.

В «Записках из подполья» - произведении, которое стало неким рубежом от раннего творчества писателя к его более поздним великим романам и содержащим уже многие идеи, развернутые более полно позднее в этих романах, удивительным образом и какой-то совершенно неожиданной стороной предстает проблема свободы человека. Вообще говоря, «Записки из подполья» - одно из самых парадоксальных произведений Достоевского, вызвавшее споры и самые различные оценки в свое время и порождающее их

¹⁶ Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. Т.2. М.: Наука, 1993. С. 231.

¹⁷ Достоевский Ф.М. Полн. Собр. соч. Т.28, кн.1. С. 63

до сих пор. Повествование идет от лица героя, который и мыслит и поступает, как правило, настолько безнравственно, отвратительно и грязно, что его назвать героем как-то даже не всегда поворачивается язык. В литературе по этой причине его часто называют антигероем, беря это слово иногда в кавычки или, оставляя, без них¹⁸. Вместе с тем этот самый герой повествования высказывает такие удивительные мысли о свободе и об отношении человека к ней, что вызывает изумление. Эти мысли побудили известного философа «серебряного» века Л.И.Шестова как-то сказать, что именно в этом произведении у Достоевского открылись «вторые глаза» и он увидел то, что было недоступно другим людям.

«Подпольный» человек Достоевского утверждает, что человек как свободное существо не всегда поступает разумно, не всегда следует выгоде и не всегда готов подчиняться законам природы и общества, которые открываются и провозглашаются наукой. Часто свое хотение, как выражение свободы, порой самое глупое и бессмысленное хотение, человек может поставить выше всех других ценностей, идей, законов и т.д., обеспечивающих его благополучие. «Ведь я, например, нисколько не удивлюсь, - говорит «подпольный» человек, - если вдруг ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливою физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с той целью, чтобы все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить! Это бы еще ничего, но обидно то, что ведь непременно последователей найдет: так человек устроен. И все это от самой пустейшей причины, о которой бы, кажется, и упоминать не стоит: именно оттого, что человек, всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; хотеть же можно и против собственной выгоды, а иногда и *положительно должно* (это уж моя идея). Свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествия, - вот это-то все и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту»¹⁹. И далее «подпольный» человек показывает, почему хотение, как выражение свободы человека, проявление его своеволия может оказаться сильнее доводов рассудка, благоразумия и выгоды. Хотение как свобода и своеволие представляет самого человека более полно и всесторонне, чем рассудок, который является лишь отдельной стороной человека. «... рассудок есть только рассудок и удовлетворяет только рассудочной способности человека, а хотенье есть проявление всей

¹⁸ См., например: Курляндская Г.Б. Нравственный идеал героев Л.Н.Толстого и Ф.М.Достоевского. Кн. для учителя. М.: Просвещение, 1988. С. 66-68. Или: Гус М.С. Идеи и образы Ф.М.Достоевского. Изд. 2-е, доп. М.: Худ. литература, 1971. С. 270.

¹⁹ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 113.

жизни, то есть всей человеческой жизни, и с рассудком, и со всеми почесываниями»²⁰. Потому-то человек никогда не согласится и не сможет, если бы даже и согласился, быть каким-либо «органическим штифтиком» или «фортепьянной клавишей». Его хотение, глупое ли, умное ли всегда будут врываться в течение жизни и нарушать его. Этот произвол хотения и своеволия есть неистребимое свойство человека. Таковы мысли «подпольного» человека о свободе, выражающейся, прежде всего, в хотении и своеволии человека и месте их в его жизни. Тем самым Достоевский показывает, что человек может по совсем непонятной причине или просто из своеволия сделать свое собственное хотение самой высокой ценностью для себя и действовать, считаясь, в первую очередь, или исключительно, только с ним.

В «Преступлении и наказании» стержнем рассуждений и поступков главного героя романа Родиона Раскольникова является его особое понимание свободы. Здесь свобода человека предстает в ином аспекте. Свобода понимается как право творить с другими людьми все, что угодно, ничем себя при этом не ограничивая (убивать, посылать на смерть и т.д.). Но свободой, как неограниченным произволом, имеют право владеть не все люди, а лишь те, которые могут сказать «новое слово», то есть несут людям какую-то новую идею. Во имя этой новой идеи и для ее воплощения в жизнь люди этого разряда и имеют право (сами себе дают такое право) убивать других людей. Другие же люди (обыкновенные, низшие) выступают лишь «материалом» для первых. Они, естественно, не имеют право убивать других людей, а если и убивают, то их за это сажают в тюрьму, отправляют на каторгу и т.д., тогда как люди первого разряда становятся Наполеонами, Магометами и т.п. Они – эти Наполеоны и Магометы, конечно же, преступники, считает Родион Раскольников, ибо пролили реки крови, уничтожили десятки и сотни тысяч людей. Но, одновременно, они и великие деятели истории, их имена навеки вписаны в ее анналы. Ими восхищаются и им все прощают. Да им, собственно, все равно, простят им их преступления или нет. Эта тема представлена в романе в форме обсуждения статьи Раскольникова Порфирием Петровичем, самим Раскольниковым и Разумихиным, статьи, опубликованной в газете, в которой автор и высказал эти идеи²¹.

Родион Раскольников совершает убийство, в конечном счете, именно с целью проверить себя, к какому из этих двух разрядов людей он относится: «тварь ли я дрожащая или *право* имею...», - как позднее признается он Соне. До убийства старухи - процентщицы он полагал, что «право имеет», ибо у него есть «своя идея». Однако после убийства обнаруживает, что он есть «тварь дрожащая», так как его «совесть замучила» за это совершенное преступление, в то время как люди высшего разряда, как правило, за свои преступления никаких угрызений совести не испытывают. Таким образом,

²⁰ Там же. Т.5. С. 115.

²¹ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т.6. С. 198-204.

свобода как своеволие, как способность делать все, что угодно, по принципу «все дозволено», доступна не всем людям, а лишь тем, у кого «новые идеи» и кто способен переступить через кровь, пройти по трупам, не испытывая мук совести. Свобода, следовательно, имеет разную значимость (ценность) для различных людей.

В «Бесах» свобода предстает еще в одном аспекте. Здесь она рассматривается в отношении человека к Богу, а не к законам природы и общества, как в «Записках из подполья». Полнее всего это проблема предстает в рассуждениях одного из героев романа - Кириллова. Кириллов утверждает, что как только человек перестанет верить в Бога, он сам станет богом. Вместо Богочеловека – Христа появится человекобог. Только при этом условии – условии отсутствия Бога – человек и может сам стать человекобогом и обрести полную свободу, которая будет выражена, прежде всего, в своеволии человека. В беседе с Петром Верховенским он следующим образом выражает свою идею: «Если бог есть, то вся воля его, и из воли его я не могу. Если нет, то вся воля моя и я обязан заявить своеволие.

- Своеволие? А почему обязаны?

- Потому что вся воля стала моя. Неужели никто на всей планете, кончив бога и уверовав в своеволие, не осмелится заявить своеволие, в самом полном пункте? Это так, как бедный получил наследство и испугался и не смеет подойти к мешку, почитая себя малосильным владеть. Я хочу заявить своеволие. Пусть один, но сделаю.

- И делайте.

- Я обязан себя застрелить, потому что самый полный пункт моего своеволия – это убить себя самому»²².

Бог, если он есть, лишает человека, по мнению атеиста Кириллова, его собственной воли, а, следовательно, и свободы. При наличии Бога человек не может заявить свое своеволие, свою свободу. Эта мысль совершенно противоположна христианскому пониманию свободы. Христианство считает, что именно Бог и вера в Него делает человека свободным. «И познаете истину, и истина сделает вас свободными»²³, - говорит Христос. А Истина – это Бог. У Кириллова же все наоборот. В завершение разговора с Петром Верховенским Кириллов говорит следующее: «Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего – Своеволие! Это все, чем я могу в главном пункте показать непокорность и новую страшную свободу мою. Ибо она очень страшна. Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою»²⁴. Таким образом, по мнению Кириллова, свобода человека имеет место, а, следовательно, и ценность, лишь при условии отсутствия Бога и проявляет себя именно как своеволие. Она же дает возможность человеку стать человекобогом.

Еще одной стороной представлена свобода человека и ее ценность для него в романе «Братья Карамазовы». Здесь речь идет о том, что свобода – это,

²² Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 470.

²³ Библия. Иоан.: 8, 32.

²⁴ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 472.

прежде всего, ответственность, а ответственность – это нелегкое бремя, которое нести не каждому под силу. Это понимание человека и свободы представлено писателем в главе «Великий Инквизитор» в виде поэмы, сочиненной Иваном Карамазовым и пересказываемой им брату Алеше. Великий Инквизитор в поэме беседует с Иисусом Христом и доказывает Ему, что Тот ошибся в оценке человека. Христос еще в давнем первом своем приходе на землю возжелал, по мнению Великого Инквизитора, чтобы люди свободно приняли его учение и также совершенно свободно пошли за ним. Поэтому-то он и отверг те три искушения духа-сатаны, которые позволили бы ему, по мнению духа, повести людей за собой. И, прежде всего, нужно было превратить камни в хлеб и накормить им всех людей. Христос не стал это делать. Он действительно хотел, чтобы люди приняли его идеи свободно и самостоятельно и также свободно пошли за ним. Великий Инквизитор же пытается доказать, что люди в большинстве своем слабые существа. Сильных людей, способных нести бремя свободы, немного. И только лишь эти немногие и способны пойти за Христом. А слабое большинство людей не знает, что им делать со своей свободой. Она им непосильна, и потому эти люди с радостью отказываются от свободы в пользу тех, кто накормит их и возьмет их бремя свободы на свои плечи. Мы, говорит Великий Инквизитор, так и поступили. Мы дали людям хлеб, внесли покой в их души, а они отказались от своей свободы и добровольно и с радостью подчинились нам. И если я завтра отправлю Тебя на костер, говорит Великий Инквизитор, то эти же люди, считающие себя христианами, «это послушное стадо» «по первому мановению моему бросится подгрести горячие угли к костру твоему», зная при этом, что ты Христос.

Итак, два взгляда на человека и его свободу предстают в этом повествовании. Первый – человек свободен и способен нести это нелегкое бремя свободы, а, следовательно, свободно и сознательно пойти за Христом. Это взгляд Христа на человека, хотя и высказан за него Великим Инквизитором. Второй – человек свободен, но в большинстве своем слаб и бремя свободы ему не по силам. Поэтому такой слабый человек сам добровольно и даже с радостью отказывается от свободы в пользу сильного, способного взять на себя это бремя его свободы, но одновременно с этим отказом он покоряется сильному человеку. Это понимание человека духом-искусителем и Великим Инквизитором. Поэтому ценность свободы для человека разная. По мнению Великого Инквизитора, сильные люди, к которым он причисляет и себя, высоко ее ценят. Они свободны и, следовательно, сами определяют свою жизнь и поступки. Но они также, благодаря неспособности нести бремя свобода слабыми людьми, обретают над ними власть. Свобода дает им власть над слабым большинством. Для слабых же людей свобода ценности не имеет. Это, в прямом смысле слова, непосильное бремя. Какая уж тут ценность! Разве что на нее можно выменять кусок хлеба. Причем кусок хлеба, который сами же они и производят, но который позволяют им съесть их властители только в обмен на их послушание.

А каким предстает взгляд самого Христа на свободу человека? Какова ее ценность для него (для человека)? Здесь мы сталкиваемся с некоей тайной Достоевского. Дело в том, что во время всех рассуждений этого старца – Великого Инквизитора, Христос не произносит ни одного слова. И по окончании рассуждений Великого Инквизитора, когда последний ждет от Христа каких-либо возражений или упреков, Христос опять-таки ничего не говорит и никак не возражает. Но ответ он Великому Инквизитору все же дает, хотя и в очень своеобразной форме. Он молча подходит к Великому Инквизитору и целует его в уста. Это и есть Его ответ. Что хотел сказать этим поцелуем Христос, и что подразумевал Достоевский, так заканчивая поэму Ивана Карамазова, так и остается загадкой, тайной. Толкования этого ответа Христа могут быть самые разные. Можно истолковать поцелуй Христа как благословение им Великого Инквизитора. Но на что он его благословил? На дальнейшее порабощение слабых, но преданных ему собратьев по вере? На дальнейшее искушение этих слабых людей, которые, в отличие от самого Христа, поддались этому искушению? Или еще на что-то другое, нам не ведомое? Бог весть! Ведь поцелуй Христа можно понимать и как непоколебимую веру Его в свободу человека, веру в то, что рано или поздно каждый и всякий человек станет духовно сильным. Тогда свобода будет ему посильна, и он, если пожелает, может пойти за Христом. Или поцелуй означает, что порабощение этих людей Великим Инквизитором только способствует укреплению их духа и воли, побуждая их к преодолению этих бед и сопротивлению им. И тогда порабощение слабых людей Великим Инквизитором есть лишь временное явление, приносящее им, в конечном счете, огромную пользу. Все это комментарии и догадки. Ясно лишь одно, что Христос не мог отказаться от своего понимания человека как существа способного свободно идти за ним. А порабощение слабого человека Великим Инквизитором только повышает для него ценность свободы. Ведь она тогда не только нечто изначально данное человеку. Свобода есть такая данность, которая предполагает огромный постоянный духовный труд над собой, непрерывное духовное развитие для того, чтобы быть способным нести это бремя. Но, одновременно, свобода и великое достоинство человека, ибо она есть богоподобие. Бог свободен, и человек, обретая и сохраняя свободу, становится в этом смысле подобным Богу.

В «Братьях Карамазовых» Достоевский еще раз возвращается к проблеме свободы человека с Богом и свободы без Бога, которую он обсуждал в «Бесах». И тот же самый Иван Карамазов, который в своем «Великом Инквизиторе» обсуждает проблему посильна или нет свобода для человека, и оставляет ее практически без ответа, в решении вопроса свободы с Богом и без Бога дает совершенно однозначный ответ: если нет бога и бессмертия души, то «все позволено». Смердяков, убив Федора Павловича Карамазова, говорит Ивану Федоровичу в одной из бесед с ним, что вы сами учили, что Бога нет, бессмертия души нет, а если Бога нет, то «все позволено». Следовательно, вы сами вдохновили меня на убийство. Значит

вы соучастник убийства своего отца. Во время этой беседы Смердякова с Иваном Федоровичем, в которой Смердяков признается в своем убийстве Федора Павловича Карамазова, как-то сама собой возникает в рассуждениях Смердякова мысль о том, что Бог все же есть. Вот как звучит у Достоевского их диалог: «Знаешь что: я боюсь, что ты сон, что ты призрак предо мной сидишь? – пролепетал он (Иван Федорович – А.С.)

- Никакого тут призрака нет-с, кроме нас обоих-с, да еще некоторого третьего. Без сумления, тут он теперь, третий этот, находится, между нами двумя.

- Кто он? Кто находится? Кто третий? – испуганно проговорил Иван Федорович, озираясь кругом и поспешно ища глазами кого-то по всем углам.

- Третий этот – бог-с, самое это провидение-с, тут оно и теперь подле нас-с, только вы не ищите его, не найдете.

- Ты солгал, что ты убил! – бешено завопил Иван, - ты или сумасшедший, или дразнишь меня, как и в прошлый раз!»²⁵.

Вот это признание Бога радикально меняет ситуацию. Ведь если Бог есть, то не «все позволено». За убийство придется отвечать не только муками совести или, кроме того, еще и перед судом, но и перед Богом. На земле-то, может быть, отвечать и не придется, если у человека нет совести, и никто другой о преступлении не знает, как оно и было в данном случае, ибо за убийство Федора Павловича пошел под суд и на каторгу Дмитрий Федорович, не убивавший его. Но как быть с Богом? Он же всеведущ. От него не скроешь своих дел и мыслей, и за них придется перед Богом отвечать. Вот это неожиданное обращение к Богу и признание его действительной реальностью и послужило, можно полагать, дополнительной силой, кроме совести, подтолкнувшей Смердякова к самоубийству, а Ивана Федоровича – к сумасшествию. Но если это так, то признание бытия Бога приобретает особую ценность и для понимания свободы. С Богом – свобода, прежде всего, ответственность за свои дела и мысли, без Бога – «все позволено».

У Достоевского есть еще одна удивительная идея. Дело в том, что признание Бога, по его мнению, не только увеличивает ответственность человека за свои поступки, мысли и чувства, но и порождает новые мысли и чувства об ответственности всех за всех. Мысль эту он вкладывает в уста старца Зосимы, который, рассказывая о своей прошлой жизни, как раз и высказывает эти слова о том, что «всякий человек за всех и за вся виноват, помимо своих грехов»²⁶. Такое понимание свободы как ответственности не только за себя, но и за «всех и вся», придает ей новую дополнительную ценность. И эта дополнительная ценность свободы появляется вместе с признанием бытия Бога.

Кстати сказать, удивительные вещи можно встретить в трудах советских литературоведов при обсуждении ими религиозных идей

²⁵ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 60.

²⁶ Там же. Т. 14. С. 275.

Достоевского. Религиозные рассуждения Достоевского как-то не очень «вписывались» в марксистский диалектический материализм и нужно было проявить изрядное «искусство», чтобы «перевести» такие высказывания писателя из духовной плоскости в плоскость материальную, а Бога подменить природой или обществом. Возьмем, например, книгу Е.И.Семенова «Роман Достоевского «Подросток»», в которой автор, рассматривая религиозные рассуждения Макара Долгорукого, как раз и демонстрирует подобного рода «искусство». Приведу одно-единственное небольшое предложение из этого труда: « «Все в тебе, господи, и я сам в тебе и прими меня!» - говорит Макар, понимая свою смерть как выражение необходимой связи с природным целым»²⁷. По-моему, никакой комментарий здесь не нужен.

Говоря о ценностях в творчестве Достоевского нельзя не затронуть еще одну сторону его рассуждений о них. У Достоевского на передний план выводятся те ценности, которые находятся в глубинах человеческого Я и которые обнаруживаются только в критических ситуациях, а в повседневной жизни никак не проявляются. Именно в глубине человеческого Я кроются те качества и те ценности, которые, в конечном счете, и определяют его поведение, особенно в переломные, роковые моменты его жизни. Они могут быть как положительными, так и отрицательными. Положительные качества в критическую минуту спасают человека от предельного падения. Отрицательные же, наоборот, ставят человека на грань крушения, гибели или даже приводят к гибели. Причем чаще всего эти глубинные положительные и отрицательные качества и ценности предстают в одном и том же человеке.

У героев Достоевского почти не бывает иерархически выстроенной системы ценностей. Однако некоторые ценности тот или иной персонаж его произведения ставит выше других ценностей и, вследствие этого, они могут выстраиваться в некую иерархию. Например, для Дмитрия Карамазова огромная разница между человеком подлецом и человеком вором. «Подлецом может быть всякий, да и есть, пожалуй, всякий, - говорит он во время предварительного допроса, - но вором может быть не всякий, а только архиподлец. Ну да я там этим тонкостям не умею... А только вор подлее подльца, вот мое убеждение»²⁸. Для него эта разница действительно имеет огромное значение. Скажем, подлецом он считал себя до тех пор, пока, взяв у своей невесты Катерины Ивановны три тысячи рублей для отправки по почте в Москву, по ее просьбе, кстати, не отправил их, а, поделив пополам, одну половину пропил с другой женщиной – Грушенькой, а другую сохранил и, зашив в ладанку, носил у себя на груди. Подлецом, а не вором, он считал себя потому, что не все деньги пропил. А вот когда он бросился пропивать остальные деньги, так сразу же, по его убеждению, превратился из подльца в вора. Пал нравственно так низко, что падать дальше уже некуда.

²⁷ Семёнов Е. И. Роман Достоевского «Подросток». Л.: Наука, 1979. С. 94.

²⁸ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 443.

Русский религиозный философ «серебряного» века Б.П.Вышеславцев обнаруживает у Достоевского ступени в развитии зла и выстраивает их в некую иерархию. Первая ступень развития зла и его борьбы с добром («противоборства») есть *преступление* (нарушение закона из чистого духа неподчинения, из духа противоречия). Вторая – *отмена всякого закона*, стоящего надо мною (бунт, революция). Третья – *тирания*, самочинное возведение своей преступной воли в закон для других. «Все эти моменты диалектики, - пишет он, - развертываются в живых образах Раскольников, Петра Верховенского и Ивана Карамазова, наконец – Великого Инквизитора»²⁹. А В.Я.Кирпотин утверждает, ссылаясь при этом на В.Комаровича как своего единомышленника, что Достоевский в исповеди Ставрогина (глава «У Тихона», не вошедшая в первое издание романа «Бесы» - А.С.) показывает «наипоследнейшую ступень падения своего героя»³⁰.

Действительно, некую иерархию отрицательных ценностей (зла), о которой говорит Вышеславцев, можно найти у Достоевского. Имеет место и беспредельное нравственное и духовное падение у его героев, у того же, например, Ставрогина, о котором говорит Кирпотин; падения, после которого герою остается только покончить с собой, что и делает, как известно, Ставрогин. Не случайно, ушедший на покой в монастырь епископ Тихон, прочитав «исповедь» Ставрогина о всем том разврате, в котором последний жил в прошедшие годы, и зле, которое он совершил, говорит Ставрогину об этой исповеди: «... меня ужаснула великая праздная сила, ушедшая нарочито в мерзость»³¹. Иначе говоря, все мерзости и все зло, совершаемые Ставрогиным (и развращение девочки, покончившей потом с собой, и убийства на дуэлях без причин невинных людей и т.п.), совершались им сознательно, «нарочито», что только увеличивает глубину его нравственного падения. Таким образом, здесь мы имеем пример действительного беспредельного падения человека, падения, для которого нет оправдания ни на земле, ни на небе.

Однако, и в этом-то, наверное, и проявляется гений Достоевского, что он и сам видит, и нам, читателям, помогает увидеть то, что недоступно человеку без него. Беспредельное падение во зло, падение сознательное и «нарочитое», может быть прощено человеку беспредельной любовью и милосердием Иисуса Христа. Для этого нужно только пожелать выбраться из этого безмерного зла, пожелать простить себе. Великие и чудные слова вкладывает Достоевский в этой связи в уста Тихона: «Я вам радостную весть за сие скажу, - с умилением промолвил Тихон, - и Христос простит, если только достигнете того, что простите сами себе... О нет, нет, не верьте, я хулу сказал: если и не достигнете примирения с собою и прощения себе, то и тогда Он простит за намерение и страдание ваше великое...»³². Это и есть

²⁹ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994. С. 87.

³⁰ Кирпотин В. Я. Мир Достоевского. М.: Сов. писатель, 1980. С. 125.

³¹ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 25.

³² Там же. Т. 11. С. 28.

выражение божественного всепрощения. Для того, чтобы оно осуществилось, от человека требуется хотя бы только искренно пожелать себе прощения. Одно искреннее намерение спастись может позволить человеку, даже самому грешному, действительно спастись. К этой идее Достоевский вернется в «Братьях Карамазовых» в сказке («басне») о луковке, поданной однажды одной очень злой женщиной нищенке, и которая за это доброе дело на том свете получила возможность с помощью этой самой луковки перебраться из ада в рай; басне, рассказанной Грушенькой Алеше Карамазову.

Подобного рода мысль высказывает В.С.Соловьев, рассматривая взгляд Достоевского на возможность человека выбраться из пропасти нравственного падения. Вот его слова: «И здесь Достоевский является проповедником того убеждения, что никакое нравственное падение, никакая нравственная низость и гадость не могут заглушить духовной силы человека; он уверен, что человеческая душа есть часть Души Божественной и потому может возродиться из всякой низости, из всякой мерзости»³³.

Достоевский, погружая нас, читателей его романов и повестей, в глубины зла (как и в глубины добра), таящегося в душе человека, хотя и говорит устами своих героев о божественном всепрощении, но, вместе с тем, и нас подводит (побуждает) к тому, чтобы нам самим подумать о нашем собственном отношении к злу. Можем ли мы простить (другим или себе – все равно) какое-то предельное (или беспредельное) проявление зла? Приведу для примера рассказ Ивана Федоровича Алеше о реальном событии, в котором один богатый помещик затравил сворой охотничьих собак восьмилетнего мальчика за то лишь, что тот, бросив камень, случайно «зашиб» лапу собаке этого помещика. Собаки в клочья разорвали ребенка на глазах у матери и всей дворни. Иван, рассказав это Алеше, спрашивает у него, может ли он по христиански простить это помещику? Потрясенный рассказом, Алеша признается, что простить это ему он не может. Помещика нужно расстрелять. А как мы отнесемся к этому (или подобному) случаю? Ведь Достоевский, как писатель, обращается и к нам, своим читателям. Всепрощение – одно из высших духовно-нравственных качеств, одна из высших ценностей человека по христианскому учению. Да и не только по христианскому. Простить – значит не осудить. Не осудить в моральном смысле, а не в правовом. «Богу богово, а кесарю кесарево». Не случайно возникла и существует такая русская поговорка: «Бог ему судья». Это, по сути, иначе сказанные известные слова Христа из Нагорной проповеди: «Не судите, да не судимы будете»³⁴. Так вот, всепрощение как добродетель и ценность оказывается не по силам для человека. Человек может прощать зло до известной границы (у каждого человека здесь своя мера), за которую он не в силах перешагнуть. А что если зло сохраняется на земле именно потому, что мы не в силах все простить другому человеку (морально простить), как это делает Христос или Богородица из поэмы Ивана Федоровича «Великий

³³ Соловьёв В. С. Философия искусства и литературная критика. С. 225.

³⁴ Библия. Матф.: 7,1.

Инквизитор»? И будет, может быть, сохраняться зло до тех пор, пока мы, люди, не научимся прощать? Вот вопросы, к которым подводит Достоевский своего читателя.

Представляют интерес, в этом смысле, взаимоотношения героев в повести писателя «Село Степанчиково и его обитатели». Владелец Степанчиково помещик, отставной полковник Ростанев, хороший хозяин и весьма добродетельный человек, предельно послушен и покорен своей матери – генеральше. Этим пользуется приживальщик генеральши, ставший ее фаворитом и доверенным лицом, Фома Фомич Опискин, и третирует полковника как заблагорассудится. Полковник терпеливо сносит все, проявляя редкое даже для христианина долготерпение. Кажется, нет предела этому долготерпению. Он даже называет Фому Фомича «ваше превосходительство» по издевательскому настоянию последнего. Но оказалось, что этому долготерпению и всепрощению издевательств над собой есть предел. Точнее, все издеательства над собой полковник переносил как стоик или, лучше сказать, как христианский подвижник. И неизвестно, сколько бы он мог еще их переносить. Но вот когда Фома затронул достоинство и честь любимой женщины полковника, оскорбив ее, долготерпение его лопнуло. Этого он уже снести не мог. Он выбрасывает Фому на улицу и приказывает немедленно убраться со двора. В этом описании отношений четко просматривается предел, до которого данный человек может нести «свой крест» унижений. И пока предел не перейден – он терпит. Но предел все же есть, у каждого человека свой. И человек часто не знает, где он, а иногда даже и не догадывается о нем. Оказывается, в нашей земной конечной жизни во всем есть мера и лучше за нее не выходить. Но человек выходит. И гений Достоевский почти во всех своих произведениях все время выводит своих героев за границы этой меры, и уводит туда же и нас, читателей.

Большое место занимает у Достоевского взгляд на человека как носителя одновременно и положительных и отрицательных ценностей, добра и зла. Человек, вследствие этого, раздваивается. Борьба добра и зла в душе человека приводит к противоречивости его характера, его поведения, поступков и мыслей, является источником его страданий. В одном из последних своих писем Достоевский писал на этот счет: «*Двоится человек вечно, конечно, может, но, уж конечно, будет при этом страдать*»³⁵. Б.И.Бурсов, говоря об этом раздвоении героев произведений Достоевского («двойничестве»), не совсем правильно, на мой взгляд, или даже и совсем неправильно, указывает основание его: «Двойничество, в понимании Достоевского, - пишет он, - начинается от страха человека перед жизнью, приобретая формы раскола в сознании, подобно того, который произошел с Раскольниковым»³⁶. Едва ли можно согласиться с утверждением, что «двойничество» начинается «от страха человека перед жизнью». Мне

³⁵ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 30, кн. 1. С. 210-211.

³⁶ Бурсов Б. И. Личность Достоевского. Л.: Сов. писатель, 1979. С. 211.

думается, что основание «двойничества» Достоевский видит не вне человека (не в жизни и не в страхе человека перед нею), а внутри его, в глубинах человеческого Я, в самой природе человека. В конечном счете, оно в свободе человека, в свободе выбора добра и зла, в свободе как ответственности (в том числе и «за всех и вся») или вседозволенности. Не случайно, кстати, Достоевский все время критикует (устами своих героев или сам лично в «Дневнике писателя») теорию решающего влияния «среды» на жизнь и поведение людей. Эта теория, по мнению писателя, снимает с человека ответственность за свои дела и поступки («среда заела», «среда побудила, подтолкнула») и, в конечном счете, лишает человека свободы, то есть главной его ценности. Об этом уже шла речь выше.

Много говорит о двойственности человека и о собственной двойственности Дмитрий Карамазов. Так, при первом допросе он говорит о себе прокурору и следователю: «С вами говорит благородный человек, благороднейшее лицо, главное, - этого не упускайте из виду – человек, наделавший бездну подлостей, но всегда бывший и оставшийся благороднейшим существом...»³⁷. Таким образом, Дмитрий Федорович сам считает себя одновременно и подлецом и благороднейшим лицом. И таким он и предстает в своих поступках в романе.

Достоевский еще в «Записках из Мертвого дома» отмечает одну удивительную черту у осужденных на каторгу. Некоторые из них, люди очень смиренные и примерного поведения, вдруг, ни с того ни с сего, начинают буйнить, совершают новое преступление, вплоть до убийства, а потом снова ведут себя предельно тихо и смиренно³⁸. Причины, толкнувшие на подобный поступок, могут быть разные, но они «запускают в действие» только те склонности человека, которые уже таятся в глубинах его Я и о которых он, может быть, до поры до времени и сам не догадывается. Интересно, что такую ярко выраженную противоречивость, двойственность человека Достоевский обнаруживает, прежде всего, у русского человека. Европейец, по его мнению, более цельный человек³⁹.

Удивительные слова на этот счет вкладывает Достоевский в уста черта, с которым беседует больной Иван Карамазов. Черт признается, что во все времена только тем и занимался, что пытался совратить с пути истинного не простого верующего, а какого-нибудь великого отшельника. Победа над ним для черта «более драгоценна». Так вот, эти великие святые отшельники тоже двоятся. Им открывается не только божественный свет, божественная бездна, бездна веры, но и бездна тьмы, неверия. «А ведь иные из них, ей-богу, не ниже тебя по развитию, - говорит черт Ивану Федоровичу, - хоть ты этому и не поверишь: такие бездны веры и неверия могут созерцать в один и тот же момент, что, право, иной раз кажется, только бы еще один волосок – и полетит человек «вверх тормашки», как говорит актер Горбунов»⁴⁰. Эти

³⁷ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 416.

³⁸ Там же. Т.4. С.66-67.

³⁹ Там же. Т. 16. С. 330.

⁴⁰ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т.15. С. 80.

«вверх тормашки» актера Горбунова черт ввернул, конечно, для красного словца. А вот его мысль на счет того, что и великий святой все время находится над двумя безднами, созерцая при этом их одновременно (в отличие, может быть, от простых верующих), и рискует, тем самым, пасть в бездну зла почти с той же вероятностью, что и в бездну добра, – эта мысль черта заслуживает внимания. Только «один волосок» и удерживает святого отшельника от бездны зла. Такой взгляд на великих отшельников радикально отличается от общепринятого, в котором последние предстают людьми духовно цельными, с непоколебимой верой, и двигающимися только в сторону божественного добра, любви и света. У Достоевского все не так. Чем ближе святой отшельник к Богу и божественному добру, тем шире ему открывается и бездна зла, и тем выше опасность свалиться в нее.

Достоевский четко сформулировал дилемму ценности жизни и смысла жизни. В «Братьях Карамазовых» Иван Федорович вместе с Алешей обсуждают ее во время их более близкого знакомства и весьма долгой беседы в трактире «Столичный город», во время которой Иван рассказывает Алеше свою поэму «Великий Инквизитор». В начале беседы они обмениваются своими оценками жизни, своим отношением к ней, которые у них во многом совпадают. Иван Федорович говорит о том, как он любит «клеякие весенние листочки», «голубое небо» и что любит не умом, не логикой, а «нутром», «чревом». На это Алеше с восторгом заявляет, что, по его мнению, «все должны прежде всего на свете жизнь полюбить». Иван спрашивает, уточняя взгляд Алеши, что нужно «жизнь полюбить больше, чем смысл ее»? «Непременно так, - говорит Алеша, - полюбить прежде логики, как ты говоришь, непременно чтобы прежде логики, и тогда только я и смысл пойму»⁴¹. Итак, прежде всего человек должен полюбить саму жизнь. Без этого он не поймет и ее смысла. Ценность жизни стоит, следовательно, на первом месте и она выше ценности смысла ее. И Иван это мнение не оспаривает. Он только лишь уточняет некоторые частности. И все эти рассуждения о ценности жизни весьма убедительны. Но вот Иван пересказывает Алеше «Великого Инквизитора». И в уста Великого Инквизитора, обращенные к Иисусу Христу, он «вкладывает» на сей предмет вот какие слова: «Но овладеет свободой людей лишь тот, кто успокоит их совесть. С хлебом тебе давалось бесспорное знамя: дашь хлеб, и человек преклонится, ибо ничего нет бесспорнее хлеба, но если в то же время кто-нибудь овладеет его совестью помимо тебя – о, тогда он даже бросит хлеб твой и пойдет за тем, который обольстит его совесть. В этом ты был прав. Ибо тайна бытия человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить. Без твердого представления себе, для чего ему жить, человек не согласится жить и скорей истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его всё были хлебы»⁴². В этих словах не менее убедительно представлена другая, противоположная идея. Смысл жизни важнее, ценнее

⁴¹ Там же. Т. 11. С. 210.

⁴² Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 232.

самой жизни, ценнее хлеба, с помощью которого жизнь поддерживается. Потеряв смысл жизни, человек может с легкостью и без сожаления расстаться и с самой жизнью. Такова дилемма ценности жизни и ценности смысла жизни, сформулированная Достоевским. Ответа на нее он не дает. Но хорошо уже то, что он ставит ее перед нами, читателями, и каждый из нас будет искать на нее ответ сам, самостоятельно.

И еще одну проблему ценностей в творчестве Достоевского хотелось бы затронуть. Это проблема духовных ценностей. То, что для Достоевского духовные ценности по своей значимости для человека выше материальных, доказательств, практически, не требует. Приведу только в этой связи слова русского философа «серебряного» века С.Л.Франка: «Глубокий психолог духовной жизни Достоевский иронически замечает, что человек есть такое существо, которое, даже если хочет просто мошенничать, не может успокоиться, пока не придумает абсолютной санкции для своего мошенничества. Именно в этом обнаруживается неустранимость духовного, сверхприродного существа человека»⁴³. Даже простое мошенничество, по мнению Франка, нуждается в духовном оправдании, в «абсолютной санкции». Без этого человек не может вершить никакие земные дела. Правда, можно добавить уже с нашей стороны, иногда люди творят и без такой «санкции» свои земные дела, причём, как правило, не простое мошенничество, а мошенничество в «особо крупных размерах». Последние полтора десятилетия нашей российской посткоммунистической жизни отлично это демонстрируют. Однако, эти «творцы земного благополучия» (все или, по меньшей мере, многие) после своих «успешных деяний» на финансово-экономическом поприще начинают вспоминать всё ж и о Боге, и совершают весьма большие, а порой и огромные, пожертвования церкви, чем подтверждают, хотя и задним числом, правоту слов Франка. Это опять-таки весьма наглядно демонстрирует наша сегодняшняя российская жизнь.

Обращаясь к проблеме духовных ценностей у Достоевского, хотелось бы вернуться к одной идее, которую я ранее уже имел случай высказать⁴⁴. Речь идёт о соотношении трёх основных форм духовных ценностей – истине, добре и красоте. У Достоевского все они предстают в его произведениях. И не просто предстают, а выстраиваются в определенную иерархию, в которой добро выше истины, а красота выше добра. Вообще красота у него выступает вершиной духовности, воплощающей всю её полноту.

Давняя моя идея состояла в том, что Триипостасный Бог исторически являлся падшему человечеству разными Своими ипостасями: сначала Бог-Отец явился Моисею на горе Синай, затем Бог-Сын родился и жил в облике Богочеловека Иисуса Христа. Бог же Святой Дух пока ещё не явился или, если и явился, то незримо, и Его участие в спасении падшего человечества остаётся незримым. Вместе с тем Триипостасный Бог предстаёт каждый раз в разных формах духовности. Бог-Отец явился Моисею как Истина и его

⁴³ Франк С. Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 336.

⁴⁴ Савенков А. И. Духовность и её выражение в творчестве Н. В. Гоголя. // Феномен «Шинели» Н. В. Гоголя в свете философского мирозерцания писателя. Екатеринбург: 2002. С. 24-32.

заповеди даны в повелительной форме («не сотвори себе кумира», «не убий», «не укради» и т.д.) как, вообще говоря, выступает и земная истина. Бог-Сын явился как Добро, как Любовь. Добро есть более высокая форма духовности. Оно обращено к человеку духовно более развитому, каким уже и был человек времени Иисуса Христа, по сравнению с человеком эпохи Моисея. Красота же, как полнота и вершина духовности, предстаёт незримо в Святом Духе, и предполагает и в человеке наличие соответствующей высоты духовного развития. Вот в чём состояла моя идея, если оставить в стороне её аргументацию.

У Достоевского на этот счёт есть ряд замечательных мыслей. Так, он дважды обращается к оценке соотношения истины и Христа (Добра). В 1854 году в письме к Н. Д. Фонвизиной он пишет: «Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»⁴⁵. Другой раз он в «Бесах», почти двадцать лет спустя (1871-72 гг.), высказывает ее, почти дословно повторяя, устами Ставрогина. Точнее, Шатов напоминает Ставрогину эту, высказанную им ранее, мысль: «Но не вы ли говорили мне, - напоминает Шатов, - что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться с Христом, нежели с истиной?»⁴⁶. И в том и в другом случае Христос-Добро ставится выше истины и ему отдается предпочтение. Конечно, здесь совсем не трудно возразить такому толкованию мысли Достоевского, указав, что в данном случае противопоставляются вещи практически несравнимые – Богочеловек, с одной стороны, и истина, по-видимому, земная, научная, с другой. И тогда, следовательно, сравнивается божественное и земное, и, само собой разумеется, православный Достоевский выберет Христа. Но не все здесь так просто. Для верующего Достоевского это очевидно не менее, чем и для нас, его читателей. И все же, почему-то, он их сравнивает и тем самым считает возможным это сделать. Значит, в каком-то отношении, земные истины сравнимы с Христом. Может быть, они Достоевским понимаются как истины божественные, но данные человеку в земных формах и проявлениях, как и Христос – Бог в облике человека, как Богочеловек? Кто знает! Но, тем не менее, Достоевский все же сравнивает и отдает предпочтение Христу (Добру).

О красоте Достоевский говорит много, гораздо больше, чем об истине. И хотя он открыто нигде не заявляет, что красота выше добра и истины, не сравнивает их, но в красоте он каждый раз обнаруживает и подчеркивает нечто возвышенное и таинственное, нечто такое, что ставит ее на вершину духовности. Приведу основные его мысли и высказывания относительно красоты. В «Идиоте» князь Мышкин говорит: «Красоту трудно судить; я еще не приготовился. Красота – загадка»⁴⁷. А истина и добро не загадка? Бог весть! Но «Красота – загадка». Аделаида Ивановна, увидев портрет Настасьи

⁴⁵ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 28, кн. 1. С. 176.

⁴⁶ Там же. Т. 10. С. 188.

⁴⁷ Там же. Т. 8. С. 66.

Филипповны, говорит: «Такая красота – сила... , с такой красотой можно мир перевернуть!»⁴⁸. Наконец, в том же «Идиоте», великие и сейчас уже ставшие всем известные и едва ли не расхожие слова - «мир спасет красота»⁴⁹. А почему мир спасет именно красота, а не истина, не добро? Красота, следовательно, как форма духовности выше последних, полнее и могущественнее их. В «Подростке» Достоевский устами главного героя романа Аркадия Долгорукого высказывает парадоксальную идею о красоте: «Блажен, кто имеет идеал красоты, хотя бы даже ошибочный»⁵⁰. В «Братьях Карамазовых» удивительные слова о красоте высказывает Дмитрий Федорович: «Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил. Черт знает что такое даже, вот что! Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В содоме ли красота? Верь, что в содоме-то она и сидит для огромного большинства людей, - знал ты эту тайну иль нет? Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с богом борется, а поле битвы – сердца людей»⁵¹. А почему в сфере красоты идет борьба бога с дьяволом, а не в сфере истины или добра? Именно, потому, можно полагать, что эта сфера – высшая форма духовности. И именно здесь победа нужна и особенно важна, ибо она решает все. Это как для черта в «Братьях Карамазовых» победа над великим отшельником более «драгоценна», чем победа над простым верующим. Проблему красоты Достоевский обсуждает и в письме к В.А.Алексееву (7 июня 1876 года), в котором, еще до написания «Братьев Карамазовых», обсуждает вопрос о соотношении хлеба насущного (земного, материального) и идеала Красоты (духовного). В «Братьях Карамазовых» эта проблема будет представлена в легенде о «Великом Инквизиторе» Ивана Федоровича. «Если при том не будет жизни духовной, идеала Красоты, - пишет Достоевский в этом письме, - то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя и пустится в языческие фантазии. А так как Христос в Себе и в Слове своем нес идеал Красоты, то и решил: лучше вселить в души идеал Красоты; имея его в душе, все станут один другому братьями и тогда, конечно, работая друг на друга, будут и богаты. Тогда как дай им хлеба, и они от скуки станут, пожалуй, врагами друг другу. Но если дать и Красоту и Хлеб вместе? Тогда будет отнят у человека *труд, личность, самопожертвование своим добром ради ближнего* – одним словом, отнята вся жизнь, идеал жизни. И потому лучше возвестить один свет духовный»⁵². Здесь, рассуждая о Красоте, Достоевский говорит о Христе, а не Святом Духе, как носителе Красоты. Но ведь Христос в своих проповедях говорит о всех формах духовности - и об истине, и о добре, и о красоте. В то же время мало кем оспаривается идея о том, что сам Христос принес людям, прежде всего, Любовь (Добро). А Истину, как

⁴⁸ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 69.

⁴⁹ Там же. Т. 8. С. 317.

⁵⁰ Там же. Т. 13. С. 77.

⁵¹ Там же. Т. 14. С. 100.

⁵² Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 29, кн. 2. С. 85.

духовный идеал, данный людям ранее (Богом-Отцом через Моисея), и Красоту, как духовный идеал будущего развития человека, провозглашенный Христом и сохраняемый в человеке незримо Святым Духом, - это предшествующая и последующая ступени духовности, по отношению к Добру, в которых осуществляется постепенное восхождение, как по ступеням, к ее полноте. Таковы идеи и мысли Достоевского, как мне представляется, об этих важнейших формах духовности.

Проблема научной истины и объективной этики в творчестве В.И. Вернадского

Этическая теория в наши дни находится на своеобразном перепутье, что определяется своеобразием момента, переживаемого, как современным российским обществом, так и человечеством в целом. За два с половиной тысячелетия своего существования, со времен Конфуция и Сократа, она имела дело, в общем-то, с одним и тем же набором нравственных ценностей, с некоторыми вариациями диктовавшими людям те или иные формы поведения. Происходившие в этот период изменения касались, скорее, внешних проявлений, нежели фундаментальных принципов. Именно поэтому мы можем говорить о едином моральном пространстве на всем протяжении истории этической мысли.

В литературе высказывается обоснованное мнение, что Маркс и Ницше были людьми, которые, «независимо друг от друга, с разных теоретических позиций и в разной исторической перспективе приходят к одинаковому выводу»¹. Они подвергли развернутой критике сами онтологические основания человеческой жизнедеятельности, казавшиеся прежде незыблемыми. Прежние этические представления уступают место принципиально иным, отражающим специфику нового положения человека и человечества. Понятия морального блага, добра и зла, жизни и смерти, справедливости, – все они приобретают, как минимум, совершенно иной смысл, либо даже и вовсе утрачивают его. Безусловно, решающим фактором здесь выступает изменяющийся социальный облик того мира, в котором происходит замещение прежних отношений личной зависимости формами вещной зависимости человека. Однако не менее очевиден и другой параллельно ему протекающий процесс глобальных эволюционных перемен. Начавшись на рубеже девятнадцатого – двадцатого столетий, он и сегодня еще не получил сколько-нибудь видимого завершения. На наших глазах происходит его дальнейшее углубление, выявляющее все новые и новые формы универсально-эволюционных связей в окружающем мире.

Особенность взгляда на природу изменений, происходящих в морали, определяется развитием наших представлений о характере взаимодействия человека и мира, к которому он принадлежит. В основании этого процесса, как нам представляется, лежит начавшаяся более века назад и перманентно продолжающаяся череда революционных подвижек во взгляде на устройство макро- и микромира. Если предположить, что человек – это вовсе не сторонний наблюдатель внешних по отношению к нему перемен, но так же и сам является и результатом, и их активным агентом, то это не может не иметь

¹ Гусейнов А. А. Этика и мораль в современном мире // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 2001. № 1. С. 20.

естественных следствий практически для любых относительно автономных сфер социального бытия (хозяйственная жизнь, политика, право). Осознание данного факта вслед за научным мышлением так же находит отражение в искусстве, философии, религии. Область общественной морали и этики не составляет в этом ряду какого-либо исключения. В качестве классического примера можно указать на творчество французского философа и нобелевского лауреата *Анри Бергсона* (1859 – 1941). В своей наиболее знаменитой и ставшей, по сути, классической работе «Творческая эволюция» (1907 г.) он осмысляет мировоззренческую направленность тех изменений, которые происходят под влиянием современных ему научных открытий, показывает их вселенское значение для жизни современного человечества. В более поздней работе «Два источника морали и религии» (1932 г.) Бергсон уже прямо рассматривает происходящие в космосе морали процессы как результат нового универсального взгляда на мир. По тому же пути идет его наиболее известный ученик и последователь *Пьер Тейяр де Шарден* (1881 – 1955), считавший, что в свете меняющихся научных представлений об Универсуме мы «недостаточно думали о проблеме, какими медицинскими и моральными факторами нужно заменить грубые силы естественного отбора»². В целом, вероятно, можно утверждать, что этико-философские размышления на тему космического предназначения человека и тех изменениях, которые должны произойти в связи с этим в духовной жизни и иных сферах социальной организации, составляют весьма представительное и одновременно мало изученное нами направление гуманитарной мысли на Западе.

В отечественной философской традиции проблематика вселенскости человеческого назначения составляет одну из постоянных констант творчества многих мыслителей. Особая заслуга в разработке указанной проблематики принадлежит течению *русского космизма*. Обычно принято писать о научных взглядах его отдельных представителей, философии отечественного космизма, отражении данного мировидения в поэзии и изобразительном искусстве. Проблематике этики повезло в гораздо меньшей степени. Пожалуй, лишь творчество Вл. Соловьева в достаточной степени исследовано, с точки зрения именно этической составляющей. Примером такого рода может служить классический труд Е. Н. Трубецкого или прижизненные критические статьи Б. Н. Чичерина, вступившего в открытую полемику с Соловьевым относительно его книги «Оправдание добра»³. В гораздо меньшей степени повезло иным представителям рассматриваемого течения. Мы, к сожалению, можем сослаться лишь на весьма ограниченный круг исследований по данному вопросу⁴. Между тем, именно нравственный

² *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987. С. 221.

³ *Трубецкой Е. Н.* Мирозерцание В. С. Соловьева. М., 1995; *Чичерин Б. Н.* О началах этики // Филос. науки. 1989. № 9 – 12; 1990. № 1; *его же*, Несколько слов по поводу ответа г. Соловьева // Там же. 1990. № 4.

⁴ *Мапельман В. М.* «Космическая этика» К. Э. Циолковского // Циолковский К. Э. Космическая философия. М., 2001; *его же*, Этико-экологические тупики русского космизма // Обществ. науки и современность. 1996. № 1; *Семенова С. Г.* Этика «общего дела» Н. Ф. Федорова. М., 1989.

мотив составляет отправной пункт и основу творческих исканий в «супраморализме» Н. Ф. Федорова и космической этике К. Э. Циолковского.

Как представителю отечественного космизма, *Владимиру Ивановичу Вернадскому* (1863 – 1944) принадлежит особое место. Среди иных представителей данного течения он едва ли ни единственный, кто избрал науку в качестве своего профессионального поприща. Именно наука в рамках системы его воззрений оказывается вполне самодостаточна относительно всех иных форм миропонимания. Она для Вернадского вовсе не средство достижения каких-либо отвлеченных целей, как это, например, мы можем наблюдать у Федорова или Циолковского. Наоборот, научный способ восприятия действительности выступает как некая основа, которая может быть еще более упрочена и обогащена при опоре на дополнительные данные, полученные в сфере искусства, религии, философии. Размышляя о различных формах отношения к окружающему миру, Вернадский оговаривает особый статус науки. «В общем мы не знаем науки, а следовательно, и научного мировоззрения, – писал он, – вне одновременного существования других сфер человеческой деятельности; и поскольку мы можем судить из наблюдения над развитием и ростом науки, все эти стороны человеческой души *необходимы* для ее развития, являются той питательной средой, откуда она черпает жизненные силы, той атмосферой, в которой идет научная деятельность»⁵. Поэтому-то, не отрицая значения иных проявлений нашей субъективности, Вернадский, тем не менее, последовательно проводил мысль о том, что лишь следование строгой логике фактов способно обеспечить встраивание человечества в структуру процессов, протекающих, как в биосфере, так и во Вселенной в целом. Благодаря этому обеспечивается наше выживание как вида.

Вопрос о том, следует ли отнести этику к числу тех разнообразных проявлений человеческого духа, которые интересовали ученого на протяжении жизни, не имеет, как нам представляется, однозначного решения. Ответ на него может быть, как положительным, так и отрицательным, в зависимости от того, каким образом видит тот или иной исследователь предметное поле этики. Если исходить из традиционного взгляда на систему этики, представляющую собой обоснование, последовательное развертывание и анализ множества понятий и категорий, исследование взаимозависимостей между ними, то ничего подобного, за малым исключением, мы не обнаружим в подавляющем большинстве работ Вернадского. Предметом его исключительного интереса была наука в целом и те практические ее приложения, которые он уже в зрелом возрасте обозначил как проблемы биогеохимии, положив начало принципиально новому направлению исследовательской работы. Этика в этом случае фактически не выделяется мыслителем из общего перечня гуманитарных дисциплин. Так, согласно его мнению, наряду с наукой «выражением

⁵ *Вернадский В. И.* Труды по всеобщей истории науки. – 2-е изд. – М., 1988. С. 58 (Курсив автора).

человеческого духа выступают религиозное мировоззрение, искусство, этика, философия»⁶

Возможен и иной подход к вопросам этики, морали, нравственности, когда те или иные их аспекты буквально-таки вписаны в саму ткань научных изысканий. В этом случае они, во-первых, указывают на конечные цели исследователя, который, стремясь к обретению объективной истины, одновременно усматривает в ней момент соответствия общественному благу; во-вторых, речь может идти о выявлении нравственных мотивов, которыми руководствуется ученый в своей деятельности; в-третьих, занятия фундаментальной наукой нередко порождают склонность к более общим смысложизненным умозаключениям. С учетом данных условий этика выступает уже не только в форме абстрактной теоретической схемы, но и как моральная философия, ориентированная на собственный индивидуальный опыт человека. Многочисленные примеры такого рода мы можем найти не только в естественнонаучной сфере, но и в культуре, искусстве, философии. Таковы, в частности, этико-философские концепции Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, в произведениях которых художественное изложение одновременно выступает обоснованием нравственных истин.

В работах Вернадского, на наш взгляд, присутствует, как первый, так и второй подход к проблеме. Однако степень их значимости неодинакова в разные периоды жизни, отражая непрерывную эволюцию его взглядов. В качестве отправного пункта формирования собственной позиции ученого можно рассматривать ранний набросок «Этика», относящийся к 80-ым гг. XIX века. Характеризуя данный период, авторы фундаментального исследования «История этических учений» определяют его как «полупозитивизм», в рамках которого «речь идет о научном обосновании морали, поскольку научная методология избирается здесь в качестве общей философской установки»⁷. К его особенностям они, в частности, относят опору на естественно-научные методы исследования нравственности, а также отвержение метафизических подходов к обоснованию морали. Эти признаки в полной мере могут быть отнесены к подходу, который обосновывается Вернадским.

Чуть позднее С. Н. Булгаков отмечал, что «человек спрашивает и не может не спрашивать не только *как*, но *что*, *почему*, и *зачем*»⁸. Очевидно, что ответ на такого рода вопросы может быть двояким: с одной стороны, это несомненная сфера компетенции религии, а, с другой, этим же занимается этическая теория, которая апеллируя в своей аргументации к высшему Абсолюту, так же приобретает черты религиозной этики. Для многих, включая сюда и представителей науки, в этом нет какого-либо противоречия. Н. А. Бердяев по этому поводу замечает: «Человек – микрокосм, в нем дана разгадка тайны бытия – макрокосма. Вот основная истина всякой

⁶ Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 299.

⁷ История этических учений / Под ред. А. А. Гусейнова. М., 2003. С. 847.

⁸ Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество. М., 1992. С. 261 (Курсив автора).

религиозной метафизики»⁹ Однако молодой естествоиспытатель Вернадский формулирует свою задачу следующим образом: «...Подчинить строго научному исследованию данные этики», а для этого следует доказать «отсутствие необходимой связи этики с религиозными верованиями»¹⁰. В рамках присущего ему взгляда на мир религиозные верования рассматриваются, как необходимая, но на данный момент находящаяся в состоянии застоя форма творчества человека. В условиях же коренной ломки прежних научных представлений религия явно начинает играть консервативную сдерживающую роль. Поэтому-то религиозная по окраске и отличная по своей аргументации от строгости научного понятийного аппарата этика не может удовлетворить потребности развития современного знания.

Отвержение всяческой фантазии и мистики там, где требуется последовательное рациональное обоснование, определяется стремлением сформулировать простые и понятные правила, которыми руководствуются ученые в своей профессиональной деятельности. Отсюда обосновывается задача двоякого рода. С одной стороны, Вернадский говорит о критике, которой следует подвергнуть существующие, кажущиеся общепринятыми и устоявшимися «принципы». В этом он фактически солидаризируется с иными мыслителями, которые равным образом стремились к развенчанию существовавшей религиозной морали. Показательно, что Вернадский счел необходимым взять сам термин «принципы» в кавычки, выразив собственное скептическое мнение относительно их значимости. С другой стороны, эта критика, по его мнению, выступает отправным пунктом уже научного исследования об основах поведения. Этика должна быть поставлена на ту же прочную объективную основу, что и познание в целом.

Принадлежность к профессиональному сословию заставляет естествоиспытателя осознанно или неосознанно видеть окружающий мир в определенном свете, пытаясь его вместить в границы присущего науке способа отражения действительности. По мнению самого Вернадского, к значимым характеристикам научного знания могут быть отнесены следующие характеристики: а) строгая логика фактов, эмпирического материала, высокая степень точности; б) постоянное стремление к получению «неизменной», то есть конечной научной истины как идеала познавательной деятельности человека; в) всеобщность и общеобязательность научной истины для всех без изъятия людей, стран и народов безразлично ко времени, стране, религиозной вере или политическим убеждениям; г) проверяемость всякого научного знания, положений и выводов опытным или наблюдательным путем.

Рассматривая структуру научного знания, Вернадский проводит своеобразную границу, отделяющую основу, базу научного знания от его более высоких этажей. Он, в частности, осуществляет прямое подразделение

⁹ Бердяев Н. А. *Философия свободы. Смысл творчества*. М., 1989. С. 94.

¹⁰ Вернадский В. И. *Философские мысли натуралиста*. С. 386, 387.

эмпирического и теоретического знания. Так, в дневниковой записи, относящейся к 26 мая 1938 г. он замечает, что наука включает, с одной стороны, «научный аппарат человечества, состоящий из понятий – естественных тел, охватываемых эмпирическими обобщениями», а, с другой, «научные теории и гипотезы – неизбежно временные и на фоне поколений неизбежно бранные»¹¹. На страницах «Философских мыслей натуралиста», хронологически создававшихся в это же время, он вновь противопоставляет «область фактов и обобщений, научных, эмпирически установленных фактов и эмпирически полученных заключений» той части теоретических воззрений и догадок, которые такого рода бесспорностью не обладают¹². Соответственно, возникает своего рода отрыв, дистанция, отделяющая одни сферы научного знания от других, а также вполне вероятная возможность их последующего противопоставления.

Критериев рассматриваемого нами подразделения внутри науки несколько. Это, во-первых, тот путь, посредством которого человек получает то или иное знание. Различие достаточно наглядно и очевидно. В одном случае он прямо и непосредственно через наблюдение и опыт получает факты, накапливает и обрабатывает их. Характер получаемой таким образом научной информации может быть подвергнут в любой момент осуществляемой эмпирическим (опытным) путем проверке. Именно поэтому становится возможным говорить «о строгой логике фактов, о точности научного знания, о проверке всякого научного положения опытным или наблюдательным путем, о научном констатировании факта или явления, об определении ошибки, то есть возможных колебаний в данном утверждении»¹³. Столь пространная цитата однозначно свидетельствует о двояком употреблении Вернадским понятия «непреложности» научного знания: в одном случае наука понимается цельно в ее противопоставлении философии, религии, искусству, в другом – наука рассматривается более узко, как сфера исключительно опытного точного знания. Теоретические взгляды, гипотезы и умозаключения получают в этом случае явно вторичный выводной статус.

Создавшийся отрыв различных этажей в структуре науки, видимо, беспокоил Вернадского, ибо он был вынужден отметить, что «основной неоспоримый вечный остов науки ... состоит, таким образом, из 1) логики, 2) математики и 3) из научного аппарата фактов и обобщений»¹⁴. Мы оказываемся перед знанием явным и знанием не явным. Каким образом преодолевается дистанция между первым и вторым Вернадский, видимо, так до конца и не решил. Не может служить решением вопроса положения «об общеобязательности и бесспорности правильно сделанных научных выводов,

¹¹ Вернадский В. И. Дневник 1938 года // Дружба народов. 1991. № 3. С. 254.

¹² Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. С. 99.

¹³ Вернадский В. И. Труды по всеобщей истории науки. С. 55.

¹⁴ Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. С. 102.

научных утверждений, понятий, заключений»¹⁵. Где гарантия, что эти выводы и заключения сделаны правильно, что они достоверны?

Отсюда с необходимостью следует, во-вторых, и другой критерий, который может быть назван критерием *бытийности*. Столь отличающиеся по источнику своего происхождения уровни научного знания достаточно несхожи по своим проявлениям в жизни человека и общества, функциональной нагрузке и направленности. Фактически они ориентированы на принципиально разные интересы человека и, соответственно, удовлетворяют разным потребностям его бытия в мире. Первый род знаний непосредственно связан с материальными нуждами и потребностями человека, поддержанием его существования. Это знание предельно массовидно, обеспечивается средствами подражания, запоминания, обучения. Другое дело, когда речь идет о научных гипотезах и теориях, которые имеют своим источником индивидуальное творчество – прорыв в ранее неизвестное, недоступное нашему пониманию. По своей сущности и форме бытия в мире этот тип (уровень) научного знания находится за пределами непосредственных интересов подавляющей массы населения. Это знание ориентировано на индивида в его высшем проявлении, удовлетворяет его потребности возвышения до уяснения сути происходящего в мире и соответствующей мироориентации в происходящем потоке событий.

Теоретическое, то есть выводное, знание по своим характеристикам сближается с религиозными и философскими воззрениями личности. Именно сближается, так как наиболее верным, на наш взгляд, будет сказать, что теоретическое научное знание не тождественно, но «проникнуто далекими от общеобязательности построениями философии, религии, художественного творчества»¹⁶. Столкнувшись с реальным противоречием между уровнями научного знания, Вернадский оказался перед абсолютно неразрешимой в рамках естественно-научного мышления дилеммой. Согласно его собственному утверждению, «основным стало точное установление факта и его проверка...»¹⁷. Однако вовсе не здесь, а в сфере интуиции происходит прорыв личности (ученого) в сферу непознанного. Этот процесс никоим образом не затрагивается наукой, не поддается научному, рациональному объяснению. Очевидно, что могут вырабатываться определенные правила, приемы, процедуры, существенно облегчающие ученому получение нового результата. Но эти правила и приемы не способны заменить собою интуиции, вдохновения, переживаемых всяким ученым в моменты гениальных озарений. В первом случае приращение знания идет постепенно, завоевывая раз за разом новые позиции. Во втором – имеет место подлинный прорыв, скачкообразное овладение истинами, получение которых не только не предполагалось, но даже и не было сознаваемо.

Подлинная дилемма этой крайне противоречивой ситуации в том, что только первый род знаний имеет опытное происхождение и, следовательно,

¹⁵ Там же. С. 99.

¹⁶ Там же. С. 313.

¹⁷ Там же. С. 67.

поддается проверке. Тогда как знания второго рода, облачаемые в философскую и религиозную форму, но без которых наука, по признанию самого Вернадского, обойтись не может, никакой проверке по сути дела не поддаются. Хотя ученый и высказывал неоднократно свою надежду на возможную экспансию опыта и практики в эту сферу, тем не менее такого рода предположение противоречит самой природе теоретического знания, несущего на себе печать бесконечности человеческого духа, искания им скрытой истины.

Реальное противоречие, возникающее из устойчивого желания представителей естественных и точных наук придать своим социально-философским воззрениям (убеждениям) статус научности, было зафиксировано в философии всеединства. Рост роли научного знания в жизни человека и общества есть эмпирически фиксируемый факт, но выводы отсюда могут быть сделаны разные и самые неожиданные, в действительности определяемые выходящими далеко за пределы собственно науки взглядами того или иного теоретика. С. Л. Франк писал: «Надо сказать, что и современный господствующий взгляд на науку, требующий совершенной автономии и державной независимости специально-научного знания, делает фактически исключение для влияния на науку *той веры*, которая кажется *ему* истинной»¹⁸. Именно под этим углом следует, как нам представляется, оценивать многочисленные следствия, выводимые из быстрого приращения научного знания и расширения сферы его приложения. Устраняя прежние проблемы и противоречия, новое знание порождает такие же новые, так же требующие своего разрешения. Определенная доля здорового скептицизма – о нем неоднократно говорит сам Вернадский, как о форме своего философского мировоззрения, – должна быть поэтому быть присуща нам во взгляде на некоторые кажущиеся очевидными истины.

Наука есть определенный способ отношения человека к миру. Этот мир есть Космос, как считали древние греки, и тогда человек вправе поставить вопрос о разгадке его тайны. Обрести истину – последнюю, как итог венчающую его усилия – разве не в этом заключена главная цель науки? Отсюда искренняя убежденность в том, что цель науки – «искание истины ради истины, а та истина, которая получается усилием вековой научной работы, далека от исторической обстановки момента, обща и едина всем без исключения»¹⁹. Объяснить все происходящее не только в природе, но так же в истории и сфере человеческого духа, основываясь исключительно на данных, полученных опытным путем, посредством наблюдения и эксперимента оказывается исключительно соблазнительным. По этому пути, например, идет традиционный сциентизм. К сказанному следует добавить, что наука в трактовке Вернадского обладает одним несомненным достоинством, которое, по его мнению, существенным образом отличает ее от иных способов отношения к миру. Эта характеристика связана с

¹⁸ Франк С. Л. Религия и наука в современном сознании // Путь. 1926. № 4. С. 115 (Курсив автора).

¹⁹ Вернадский В. И. Начало и вечность жизни. М., 1989. С. 52.

положительным нравственным статусом науки, ее направленностью на этически значимые дела, имеющие своей целью благо, как для отдельного человека, отдельных социальных сообществ, а так же и человечества в целом. Такой подход ученого, как нам представляется, связан с его общей позицией в интерпретации природного и исторического процесса сквозь призму концепции биосферы и ее перехода к ноосфере.

Возрастание роли науки рассматривается Вернадским как закономерный результат направленного эволюционного развития. Оно детерминировано всем предшествующим периодом истории, объективно, не зависит от чьих-либо частных интересов, воли или намерений. Как форма проявления биогеохимической энергии в биосфере наука способствует росту ее упорядоченности, повышая уровень организации и сложности. На протяжении своего творческого пути ученый многократно высказывался по вопросам влияния фактора науки, как на природные, так и социальные и духовные процессы, протекающие вокруг нас. Ему был в целом присущ оптимистичный взгляд на проблему использования достижений науки, поскольку это отвечает основным тенденциям развития биосферы и, в особенности, эпохе перерастания ее в ноосферу. Так, уже в 30-е гг. прошлого века он весьма критически высказывается об утверждении, «что наука не знает ни добра, ни зла, – не знает, как не знает его природа». Между тем, замечает Вернадский, «“добро” и “зло” есть также создание ноосферы, как и все другое. Возможна научная мораль, имеющая место в ноосфере»²⁰. Хотя это положение не получает в дальнейших рассуждениях ученого какого-либо продолжения, тем не менее его позиция здесь достаточна очевидна и последовательна.

Процесс формирования научной морали, или этики, очевидно можно рассматривать в рамках того же объективного процесса, в ходе которого человечество, ставшее единым целым, повышает уровень своей организованности и превращает биосферу в ноосферу. Отсюда возникают два основных предположения. Наука, во-первых, не может противоречить общему ходу эволюции, поскольку сама порождена внутри данного процесса. Ее влияние этически позитивно, как в целях, которые она преследует, так и в средствах их достижения и конечных результатах. В данном контексте можно вероятно говорить о совпадении нравственного идеала и идеала науки. Во-вторых, Вернадский проводит мысль о том, что наука не может быть этически нейтральна, а этика, в свою очередь, способна избирать в качестве объекта своего анализа и осуществлять регулирование практически в любой сфере жизнедеятельности человека.

В размышлениях ученого относительно того, чем в нравственном смысле объективно должна быть наука, и чем она является на практике, фиксируется определенное противоречие. Хотя впоследствии ученый приходит к однозначному выводу о единой направленности развития науки и эволюционного процесса, им неоднократно высказывались сомнения

²⁰ Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. С. 96.

относительно того, как протекает их взаимодействие. Так, в статье «Война и прогресс науки» (1915 г.) он пишет: «Несомненно, область приложений естествознания, точного знания вообще далека по своей сути от вопросов этики. Как всякая техника, она может быть обращена на дурное и хорошее, решается человеком вне ведения бесстрастной науки о природе»²¹. Вопрос здесь, следовательно, остается открытым. Он не предопределен. Все зависит от выбора, который сделает тот или иной ученый, а так же, каким образом воспользуются результатами исследований политики. В относящейся к тому же периоду статье «Об использовании химических элементов в России» Вернадский прямо указывает, что война «разбила много иллюзий». Главный же вывод заключен в том, что «гуманитарные верования научных работников оказались связанными не с научным мировоззрением, их корни в ином месте»²². Совершенно очевидно, что наряду с объективной этикой существует этика субъективная, испытывающая видимое влияние со стороны политических, религиозных и иных взглядов, убеждений ученого. Для того, чтобы нормы научной этики могли стать значимым ценностным ориентиром, они должны быть пропущены сквозь внутреннее Я ученого, найти отражение в его мировоззрении, представлениях о социальном предназначении знания. Отсюда же проистекает и проблема нравственной ответственности науки, к которой Вернадский неоднократно возвращался впоследствии.

Неудовлетворенность тем, как в нашем сознании предстают и каким образом разрешаются гуманитарные вопросы, выступает важным катализатором творчества исследователя. По справедливому, хотя и несколько резковатому, замечанию Н. А. Бердяева, «в область научного знания вторгаются новые явления, которые казенный догматизм ученых недавно еще отвергал как сверхъестественное, допускаемое лишь суеверием»²³. Синтез различных форм восприятия мира не устраняет суверенности каждой из них, но делает внутренний микрокосм человека более цельным, разносторонним, богатым. То же самое относится и к восприятию человеком самого себя, поскольку мелочи текущей жизни, калейдоскоп событий часто мешают ему задумать о том, как и зачем он живет. У него нет даже времени и душевных сил разобраться с собственными чувствами. Утилитарно ориентированная и рационально обоснованная целесообразность скрывает от него смысл существования, постепенно превращая его в простую функцию, подчиненную удовлетворению элементарных и нередко надуманных потребностей своей жизнедеятельности. Последнее, кстати, вполне приложимо к сциентистски ориентированному типу человека, который, будучи движим социально значимым, но все же частным научным интересом, теряет все иные, ускользающие от его сознания смыслы происходящего. Этим он обедняет не только самого себя, но и получает в сфере своей профессиональной

²¹ Вернадский В. И. О науке. СПб., 2002. С. 37.

²² Вернадский В. И. Очерки и речи. Петроград, 1922. Вып. 1. С. 54.

²³ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 41.

деятельности не тот результат, на который он мог бы рассчитывать при других обстоятельствах.

Эта обеспокоенность за внутренний мир личности постоянно присутствовала у Вернадского. Так, он записывает в 1920 г. в своем дневнике: «Я живу всегда – при всей отвлеченности моей природы – в сознании, что разум охватывает далеко не все. И нельзя даже считать его главным и основным решителем жизненных проявлений личности»²⁴. Проблема научной этики или, шире, морали в науке связана с более общей мировоззренческой проблемой – в чем мы видим смысл нашей деятельности в этой сфере? зачем мы здесь? как связаны занятия научной деятельностью с общим ходом, течением жизни? При такой постановке вопроса этическая теория, утрачивая черты прикладной дисциплины, возвышается до уровня философского видения. Тема эта, как нам представляется, достаточно объемна. Она затрагивает отношение ученого к вопросам социальной жизни, политики, хозяйства, тем процессам, которые происходят в современном ему обществе. Но это предмет отдельного большого разговора.

²⁴ *Вернадский В. И.* Начало и вечность жизни. С. 563.

Учение Х. Ортеги-и-Гассета о ценностях

История аксиологии? Что это такое? – Могут задаться вопросом внимательные читатели. И, действительно, никого не удивят названия дисциплин: «История эстетики», «история этики», «история теологии» и т.д., – в которых прослеживается понимание добра и зла, прекрасного и безобразного, священного и мирского, – понятий, которые сейчас принято называть ценностями. Можно было бы, таким образом, вычленить в составе вышеперечисленных дисциплин линию исследования истории эстетических, этических, религиозных ценностей. Но будет ли это достаточным основанием для выстраивания истории аксиологии?

Некоторые наброски истории аксиологии можно обнаружить в работе испанского философа Хосе Ортеги-и-Гассета¹ («Тема нашего времени»², «Введение в науку о ценностях»³), опубликованных в 1923 г. Ортега был весьма разносторонним мыслителем, но с самого начала своего долгого и противоречивого творческого пути уделял огромное внимание эстетической проблематике, истории искусства, его современной ситуации. Одна из ключевых проблем его философии – соотношение культуры и жизни, культурных и жизненных ценностей, необходимость пересмотра ценностной иерархии (это, кстати, и есть, по мнению философа, «тема нашего времени»).

Собственную позицию Ортеги в вопросах аксиологии, его отношение к предшественникам и современникам мы постараемся выяснить в ходе анализа его вышеуказанных произведений.

Мыслитель констатирует, что с некоторого времени в философских исследованиях, в литературных произведениях и даже в беседах образованной публики стали употребляться, и весьма настойчиво, термины «ценности», «оценка», «оценивать». Можно, конечно, увидеть в этом просто очередную моду. Но, по мнению Ортеги, практическая и теоретическая озабоченность проблемой «ценностей», – один из реальных, наиболее глубинных, фактов новой эпохи, современной реальности. Он считает, что нельзя недооценивать важность такой озабоченности и видит в ней одно из наиболее плодотворных завоеваний XX века, одну из его физиономических черт⁴.

К слову «ценность», замечает философ, прибегают именно тогда, когда обнаруживают, что для осмысления определенных феноменов не годятся все остальные понятия, признавая, что там, где говорится о «ценности»,

¹ Родился в 1883 г. К 30 годам создал свое философское учение – «перспективизм». В 20-е годы разрабатывает «рациовитализм», затем сближается с экзистенциализмом. Умер в 1955 г.

² Есть русский перевод этого произведения в кн.: Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., Наука, 1991. С. 3–50.

³ Introducción a una Estimativa. //Ortega y Gasset, J. Obras completas. 2ed. Tomo V1. Revista de Occidente, Madrid. 1952. P. 315–335.

⁴ Ortega y Gasset, J. Introducción a una Estimativa. P.315.

существует нечто не сводимое ко всем прочим категориям и отличающееся от остальных регионов бытия.⁵

Чрезвычайно странно, считает испанский мыслитель, что такая существенная и такая обширная проблема появилась перед нами как *terra incognita*. Ситуация, по его мнению, парадоксальна: скажем, проблемой бытия философия занимается с момента своего возникновения, а эквивалентная ей по достоинству и объему проблема ценности кажется не просто слабо замечаемой, но неизвестной философам. Но, конечно, в строгом смысле слова, этого нельзя утверждать, просто проблему ценностей обычно не отчленили от других проблем, а лишь иногда рассматривали в какой-либо из ее частных форм.⁶

Чаще всего «Ценность» пряталась за идеей «Блага». В течение многих веков идея благого была той, что наиболее приближала мышление к идее ценного. Однако Благо – это один из классов ценностей, вид из рода «Ценность».⁷ Когда не владеют подлинной родовой идеей, замещающая ее идея вида превращается в ложный род. Подлинная сущность рода сводится к тому, что составляет лишь видовую специфику.⁸ Так и здесь, доказывает Ортега: Благо и Зло исключают друг друга, являясь противоположностями, но и то, и другое – ценности, – Благо – позитивная ценность, а Зло – негативная.⁹

Испанский мыслитель в общем-то прав. Вспомним, что для Платона среди высших идей особое место занимала идея Блага, иногда сравниваемая с «Солнцем» царства идей, свет которого позволяет видеть все остальные идеи. Правда, в платонизме, что особенно выделено в диалоге «Парменид», очень важная роль отводится и Единому (в его соотношении со Многим). Основываясь на этом, неоплатоники выстроили свою высшую триаду из категорий: Единое – Ум – Душа, что отодвинуло идею Блага скорее на второй план, превратив ее во что-то вроде атрибута Единого. Однако в Средние века Фома Аквинский закладывает основы учения о «трансценденталиях» (всеобщих определениях) Бытия: Благе, Красоте, Истине. Не было ни в античной, ни в средневековой философии родового понятия «ценность», хотя использовались (и порой ставились в центр категориальной системы) отдельные «высшие» ценности. А. Ф. Лосев даже назвал свой капитальный труд об античной философии «История античной эстетики», хотя такой области философского знания (в отличие от этики или теологии) ни один античный мыслитель не выделял. Сам термин «эстетика» появился лишь в середине XVIII в.

⁵ Ibidem. P. 316.

⁶ Ibidem. P. 316 – 317.

⁷ Или субстрат ценности, мимоходом замечает философ. Однако такой подход остается в творчестве Ортеги нереализованным, как мы увидим из дальнейшего.

⁸ Так происходило, по мнению Ортеги, с пониманием бытия первыми греческими философами – «физиологами», для которых оно сводилось к телесности. И только Пифагор открыл нетелесные объекты – числа и геометрические отношения. – Ibidem. P. 317.

⁹ Ibidem.

Ортега считает, что примерно в это же время появляются первые, хотя и смутные проблески темы ценностей. В английской философской мысли, в трудах Хатчесона, Шефтсбери, да и Адама Смита дышит та проблематика, которая в более проясненной форме ныне образует теорию ценностей.¹⁰ Однако, по его мнению, первыми мыслителями, которые открыли в ценности отдельную научную проблему, стали Герберт (1776–1841), Бенеке (1798 – 1854) и Лотце (1817–1881).¹¹ И все же испанский мыслитель, упоминая эти направления и фигуры в примечании, в основном тексте указывает, что до последних десятилетий XIX в. не существовало исследований о ценности, которые не относились бы к «экономической ценности»¹², т.е. стоимости. Как понять это мнение философа, если буквально в следующем абзаце он пишет, что в этике, социологии и психологии (а не только в политической экономии) уже в XVIII в. часто применяется термин «ценность»? И в этических трудах Канта Ортега обнаруживает, – к примеру, в его «Основах метафизики нравов», – иногда по нескольку раз на странице, использование слова «ценность», выражения типа: «абсолютная ценность», «относительная ценность», «собственная или интимная ценность личности», «моральная ценность» и т.д. Дело в том, что, как подчеркивает испанский мыслитель, ни один из упомянутых ученых и философов XVIII в. не подверг смысл термина «ценность» специальному исследованию. И Кант тоже нигде не предлагает хотя бы номинального определения термина «ценность». Т.о. нельзя говорить о каком-либо исследовании объективной проблемы, заключающейся в этом термине.¹³

Что же касается понятия «ценность» в политической экономии, то оно подвергалось специальному исследованию, – правда, в переводе на русский язык мы видим, как правило, термин «стоимость». Изучая, к примеру, «Капитал» К. Маркса, мы сталкиваемся с терминами: «потребительная стоимость», «меновая стоимость», «прибавочная стоимость», «закон стоимости». Однако, представляется, что в ранних русских переводах не случайно употребляли выражения: «ценность», «потребительная ценность» и т.д. Может быть, это точнее, ведь «стоимость», как правило, предполагает денежное выражение, а потребительная ценность, к примеру, вряд ли выразима с точностью в денежном эквиваленте. По-немецки у Маркса стоит «Wert», что может переводиться и как «ценность» и как «стоимость». Как представляется, именно анализ понятия «ценность» («стоимость») в политической экономии впервые дал повод к тематизации этой категории философской мыслью во второй половине XIX в.

Вернемся к Ортеге. Он упоминает о «философии ценностей» Виндельбанда, Риккерта и Мюнстерберга, представителей баденской (фрейбургской) школы неокантианства, однако отзывается о ней свысока, как

¹⁰ Ortega y Gasset, J. Introduccion a una Estimativa. P.315.

¹¹ Ibidem.

¹² Ortega y Gasset, J. Introduccion a una Estimativa. P.315.

¹³ Ibidem. P. 315–316.

имеющей весьма отдаленное отношение к его собственной «теории ценностей».¹⁴ Скорее всего, подобная оценка спровоцирована конкуренцией внутри неокантианства между баденцами и марбургской школой. Ведь испанский философ завершал свое образование именно в Марбурге. Однако ведущие представители этой школы (Г. Коген, П. Наторп) не уделяли внимания теории ценностей.

Ортега разбирает в своем очерке более подробно концепции ценностей ученика Ф. Brentano¹⁵ австрийского философа А. Мейнонга, его полемику с Эренфельсом, упоминает о вкладе в понимание ценностей Э. Гуссерля (опять-таки ученика Brentano) и по многим вопросам солидаризируется с М. Шелером. Как полагает испанский мыслитель, Мейнонг был первым, кто поставил проблему ценностей вообще и сделал попытку создать ее теорию в своей работе «Psychologisch–Ethische Untersuchungen zur Werttheorie» («Психологические и этические исследования для теории ценностей»), опубликованной в 1894 г.¹⁶

Идея австрийского философа в изложении Ортеги заключается в том, что ценность – это облик вещи, объекта, создаваемый проецируемыми на него чувствами радости, удовлетворения, либо неудовольствия, испытываемыми субъектом. Любая ценность порождается предварительным оцениванием, состоящим в признании достоинства и ранга за вещами в соответствии с причиняемым ими удовольствием либо ощущением неприятного.¹⁷ По мнению испанского мыслителя, вовсе не является случайностью, что эта идея, в которой исходным является отрицание объективного характера ценности и выведение ее из субъекта, – первая из сформулированных. Он подчеркивает как бы врожденную предрасположенность современного человека к субъективизму, которая в корне отличает его от античных людей. «Мы на самом деле прирожденные субъективисты»,¹⁸ – пишет Ортега, ссылаясь на идею Стюарта Милля («и всего позитивизма») об окружающих нас вещах как конгломератах ощущений «и более

ничего».¹⁹ Возражая против субъективистской концепции ценностей Мейнонга, философ подчеркивает, что в момент оценивания чего-либо как «хорошего» мы видим «хорошее» не спроецированным на объект посредством нашего чувства удовлетворения, но, напротив, приходящим от объекта, навязываемым нам самим объектом, точно так же, как зелень листа ощущается нами как его свойство. Или: человек не потому кажется нам хорошим, что он приятен нам, но он приятен нам **потому**, что кажется

¹⁴Ortega y Gasset, J. Introduccion a una Estimativa. P.315.

¹⁵ Ортега очень высоко оценивает «гениальную брошюру» Brentano (1838–1917) «Vom Ursprung der sittlicher Erkenntnis» («О возникновении нравственного познания»), опубликованную в 1889 г., считая, что в ней совершен решающий шаг для основания того, что сейчас называют развитой его учениками «наукой о ценностях», аксиологией. – Ibidem. P. 338-339.

¹⁶Ibidem. P. 320.

¹⁷ Ortega y Gasset, J. Introduccion a una Estimativa. P.321.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹Ibidem.

хорошим, что мы обнаруживаем в нем ценную черту «хорошего». Безусловно, удовлетворенность – субъективное состояние, но рождающееся не из самого субъекта, но вызываемое и питаемое неким объектом. Конечно, физическое удовольствие, испытываемое субъектом, тоже может рассматриваться как ценность, – но уже не как ценность вызывающего его в нас объекта.²⁰

Концепция Мейнонга вызвала возражения со стороны другого последователя Brentano, Хр. фон Эренфельса.²¹ И главное, что казалось тому неприемлемым в мейнонговском понимании ценности, – то, что тогда окажутся имеющими ценность лишь существующие объекты (ведь только они могут быть приятными или неприятными, доставлять удовлетворение). Однако мы ценим и то, что не существует, – богатство, которым не обладаем, здоровье, когда нам его недостает. Поэтому Эренфельс предлагает иной вариант ответа: ценными являются вещи, которые мы желаем. Наше желание их – единственно реальное, что содержится в их ценности. Таким образом, не чувство творит ценности, но стремление, побуждение, интерес, – одним словом, – желание.

Эта концепция также критикуется Ортегой за ее субъективизм, за признание ценностей производными от психических состояний субъекта. Конечно, психические состояния и действия всегда связаны с оцениванием, пробуждаются или подавляются в ходе такового, но они не тождественны оцениванию. Человек, голодающий в течение двух дней, может продать «Илиаду» или поступиться справедливостью, но это не изменит признания им более высокой ценности таких возвышенных объектов, – считает философ.²²

Ценность – не то, что мы желаем, а то, что делает объекты **заслуживающими** желания, достойными желания. Ценностью вещи обладают до и независимо от реальных актов наслаждения ими или желания, и именно ценность как бы «требует» от нас соответствующего отношения к вещам. Благодетельность поступка, красота картины являются перед нами как императивы, нисходящие от объектов к нам, в силу которых наши желания и чувства обретают некий виртуальный характер адекватных либо неадекватных, правильных либо ошибочных. Ортега делает вывод, что ценности – нечто объективное, а не субъективное. «Стратегия Наполеона имеет для меня великую ценность, без того, чтобы я когда-нибудь внезапно ощутил действительное стремление применить ее, являясь человеком штатским, а не военным».²³ Ценности ценятся до и независимо от их функционирования в качестве целей, к которым направлен наш интерес или чувство. Они – очень странная разновидность объективностей, находимых нашим сознанием вне себя, как вне нас находятся деревья и другие люди.²⁴

²⁰ Ibidem. P. 322.

²¹ Ортега ссылается на его труд «System der Werttheorie» («Система теории ценности»), опубликованный в 1898 г. – Ibidem. P. 323.

²² Ortega y Gasset, J. Introduccion a una Estimativa. P. 324-325.

²³ Ibidem. P. 326.

²⁴ Ibidem. P. 327-328.

Однако, существует радикальное различие между способом, каким мы видим вещи, и способом, каким воспринимаем ценности. Прежде всего, считает Ортега, необходимо отличать ценности от вещей, которые имеют ценность.²⁵

«Вещь – это не ценность, она имеет ценность, является ценной».²⁶ Элегантный костюм – ценная вещь, т.е. реальность, в которой пребывает определенная ценность: элегантность.²⁷ «И эти пребывающие в вещах ценности суть ирреальные качества. Видны линии картины, а не ее красота; прекрасное ”чувствуется“, а не оценивается. По отношению к ценностям оценка – то же, что видение по отношению к цветам, слух – к звукам.

Каждый объект, таким образом, ведет как бы двойное существование. С одной стороны, это структура реальных качеств, доступных нашему восприятию; с другой – это структура ценностей, которые предстают лишь перед нашей способностью оценивания».²⁸

Итак, собственная позиция Ортеги заключается в том, что ценности – ирреальные качества, пребывающие в вещах. Но ведь здесь еще очень многое нуждается в прояснении. Что значит «ирреальные»? Что подразумевается под «пребывать», обитать (*residir*)? Что это за особый «опыт восприятия ценностей», оценочный опыт, чем он отличается от чувственного опыта?

Философ поясняет понятие ирреальности ценностей с помощью примера. Попытаемся увидеть в элегантном костюме эту его элегантность. Напрасный поиск. Мы видим его цвет, форму – реальные составляющие костюма. Но элегантность невидима – она ирреальное качество, не составляющее части физических компонентов объекта. Элегантность пребывает в видимых линиях и колорите костюма, как особое достоинство, которое невозможно ощутить тем же зрением, каким мы видим чувственное качества.

Но не окажутся ли тогда ценности какими-то мистическими, таинственными природами, которые наподобие платоновских идей избегают нашего взора в «подлунном» мире и обитают в занебесном царстве? Ничего подобного, – возражает испанский мыслитель. Ценности – не вещи, не реальности, но мир объектов не состоит только из вещей. Число – не вещь, но, несомненно, объект, да еще более отчетливый, чем любая вещь.²⁹

Ортега пишет о «собственных» качествах вещей, которыми они обладают сами по себе, независимо от отношений к другим вещам, Например, о цвете и форме апельсина, которыми бы тот обладал, даже если бы ничего другого в мире не существовало. Это, конечно, передержка, и сам философ вынужден оговориться: понятно, предполагается и в этом

²⁵ Ibidem. P.328

²⁶ Ортега-и-Гассет Х. Цит. соч. С. 30.

²⁷ Ortega y Gasset J.Op.cit. P. 328. Этим разграничением, – указывает испанский мыслитель в примечании, – которое является решающим для теории ценности, мы обязаны главным образом Гуссерлю и его продолжателю Максу Шелеру, чей труд «*Der Formalismus in der Ethik*» («Формализм в этике»), опубликованный в 1913 г., Ортега считает одной из великолепных книг.

²⁸ Ортега-и-Гассет Х. Цит. соч. С. 30.

²⁹ Ortega y Gasset J.Op.cit. P. 328.

гипотетическом случае наличие сознательного субъекта, воспринимающего этот апельсин.³⁰ На общей мировоззренческой позиции испанского мыслителя и ее влиянии на решение проблемы ценностей мы остановимся позже, пока же только заметим, что речь здесь не идет о традиционной проблеме «первичных и вторичных качеств», цвет столь же реален и принадлежит самим вещам, как и их форма.

Но, продолжает Ортега, если один апельсин равен другому, то это равенство – новое качество, которое не принадлежит отдельному апельсину, а является относительным, существующим лишь через сравнение, в отношении одного апельсина к другому. Такие относительные качества не воспринимаются зрением, мы видим апельсины, но не их равенство. Сравнение предпринимают не глаза, а разум, мы видим равенство интеллектуальным зрением. Это иной вид восприятия.³¹

Ошибкой позитивизма – испанский философ является одним из противников и критиков этой доктрины – было догматическое предположение о том, что нет иных феноменов, кроме чувственной данности. Ведь уже простейший факт существования чисел становится тогда камнем преткновения. Число невидимо, оно умопостигаемо, и такое постижение – не менее непосредственное восприятие, чем визуальное. Таким образом, существует восприятие ирреального, ничуть не более мистическое, чем чувственное восприятие реальных объектов.³²

Ценности – особый ряд ирреальных объектов, пребывающих в реальных объектах или вещах, как своеобразные их качества. Их не увидеть глазами, как цвет, не воспринять умом, как числа и понятия. Красота статуи, справедливость поступка, грация женского профиля – не вещи, которые можно понимать или не понимать. Их можно лишь ценить или недооценивать. Оценивание – реальная психическая функция, как видение, как постижение, посредством которой ценности нам являются, делаются для нас явными. И наоборот, ценности существуют только для субъектов, одаренных способностью ценить, как равенство и различие существуют только для существ, способных сравнивать. В этом смысле резюмирует мыслитель, и только в этом, можно говорить об определенной субъективности ценности.³³

Ортега находит еще один чрезвычайно важный термин для обозначения ценностей. В отличие от вещей, которые суть реальности, ценности суть виртуальности. Любая вещь сверх набора качеств, делающих ее **таким** сущим, обладает как бы «галло» (ореолом) ценностных качеств, определяющих ее ценностный облик.³⁴ Термин «виртуальность» часто применялся философом еще в его ранних работах. За пару лет до анализируемого нами произведения им была написана статья, даже

³⁰ Ortega y Gasset J. Op. cit. P. 329.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem. P. 329 – 330.

³³ Ortega y Gasset. Op. cit. P. 330.

³⁴ Ibidem.

философское эссе: «Размышление о рамке». Испанский философ видит функцию рамки висящей на стене картины в том, что рамка конденсирует наш взгляд, выделяет картину из окружающей ее реальности – поверхности стены, служит средство осознания метафоры, переносного смысла изображенного на картине пейзажа, виртуального характера его существования. Благодаря рамке меняется установка рассматривающего: с жизненно-утилитарной на созерцательную. Произведение искусства – воображаемый остров, окруженный со всех сторон реальностью. То, что изолирует ирреальную территорию картины, и есть рамка. Она нейтрализует стену, перебрасывает, как трамплин, наше внимание в сказочное измерение эстетического острова.³⁵ Итак, наложенные на холст краски реальны, они воспринимаются зрением. Но ирреальный смысл этих мазков, превращающий их в объект эстетического созерцания, образует виртуальность, существующую для способного ее ценить субъекта. Так обстоит дело не только с эстетическими ценностями.

Перейдем теперь к проблеме восприятия ценностей, их постижения или «чувствования». Ортега подчеркивает, что восприятие вещи как таковой и восприятие ее ценностей происходит с большой независимостью одного от другого. В течение трехсот лет смотрели на картины Эль Греко, не открывая их особые эстетические качества. И, напротив, некоторые ценности мы ясно осознаем без того, чтобы «видеть» их реализованными в какой-либо вещи. Мы чувствуем с абсолютной ясностью, что такое совершенная справедливость, ничего до сих пор не ведая, в какой реальной ситуации она могла бы быть полностью реализована. Испанский философ считает возможным сближение такого рода ценности с «идеей». Когда Рафаэля спросили, что он копирует в своих картинах, он ответил: «Некую идею, которую вижу в уме». Такая предваряющая творчество идея, по мнению мыслителя, вначале есть просто органическая совокупность ценностей: грации линий, уравновешенности построения, отшлифованности форм и т.п.³⁶

Но дело не только в независимости ценностного опыта от опыта чувственного восприятия, а и в различии самого их характера. Ортега пишет, что вещи, реальности по самой своей природе смутны и неотчетливы для нашего восприятия. Мы никогда не видим яблоко в его целостности: приходится его поворачивать, разрезать – но целиком оно все равно не воспринимается. Наш опыт всегда приблизителен, никогда не завершен. Совсем иначе обстоит дело с постижением ирреального: число, треугольник, понятие, ценность – все это **прозрачные** природы. Мы видим их сразу в их целостности. Конечно, потом, размышляя, мы приходим к более детальному знанию о них, но даны они нам с первого взгляда. Философ называет наш опыт постижения числа, геометрического тела, ценности абсолютным. Именно поэтому математика – априорная наука об абсолютных истинах. Так

³⁵ Ortega y Gasset *Meditacion del marco*.//Obras completas, T. II. Madrid, Revista de Occidente. 3 ra ed., 1954. P.308-314, особенно 311-312.

³⁶ Ortega y Gasset, J. *Introduccion a una Estimativa*. P. 330-331.

вот, наука о ценностях явится точно также системой очевидных и неизвестных истин, такого же типа, как математика.³⁷

Итак, в вопросе о природе ценностей и способе их познания Ортега приходит к выводу о ценностях как ирреальных объектах, пребывающих в вещах и постижимых «чувствами» (не ощущениями, а эмоционально; не «*por sensacione*», а «*por sentimientos*»). Более того, ценности оказались существующими и воспринимаемыми (по крайней мере иногда), не будучи «воплощенными» ни в каком реальном объекте (ср. анализ «совершенной справедливости»). Возможна априорная наука о ценностях, т.е. аксиология. Постоянно проводится аналогия между ценностями, числами, геометрическими объектами, понятиями. Т. о. «ирреальный» объект – почти то же, что идеальный объект? И это идеальное объективно, «не зависит от наших капризов»? Создается впечатление, что в реальных объектах, вещах, ценности пребывают, как что-то вроде вселившихся в них идей блага, красоты и т.д. Нет только отдельного «царства» ценностей: но ведь уже неокантианцы, от которых испанский мыслитель отрешивается, учили, что ценности не существуют (где-то отдельно), а «значат».

Позволю себе высказать гипотезу. Ортега опирается на разработки философов, принадлежавших к трансценденталистской ветви антропоцентризм (Гуссерль), и в то же время развивает несколько иной вариант мировоззрения – «перспективизм», предполагающий изначальность обоих полюсов мироотношения, невозможность отделения их друг от друга, разве что в абстракции, что выражено в знаменитой формуле: «*Yo soy yo y mi circunstancia*» («я – это я и мои обстоятельства»). В этой концепции признается сосуществование различных перспектив, по степени близости образующих, к примеру, «перспективу поколения» или народа, эпохи и т.д. Завершенная же совокупность всех перспектив может быть охарактеризована как «мир в перспективе Бога», если бы она действительно существовала или была бы возможна.³⁸ Понятно, что без субъектов никакой перспективы нет, как мы видим и в анализируемой статье. Трансцендентализм склоняет философа к априоризму и абсолютности ценностей, перспективизм же скорее к мотивам релятивизма и историзма. Противоречие в данном произведении, пожалуй, остается неразрешенным.

В последних двух главках анализируемого произведения Ортега рассматривает «измерения» ценности (ее качество-ранг-материю) и дает классификацию ценностей.

Под «качеством» ценности испанский философ подразумевает, является ли она позитивной или негативной. Реальности, подчеркивает он, никогда не являются в строгом смысле негативными. Нет ничего в мире бытия, что было бы негативно в полном смысле, как негативно безобразие, несправедливость, тупоумие. Ценность же всегда позитивна или негативна.³⁹

³⁷ Ibidem. P.331.

³⁸ Ср. Ортега Х., Цит. соч. С.49-50.

³⁹ Ortega y Gasset, J. Introduccion a una Estimativa. P. 332.

Кроме того, для каждой ценности существенно быть выше или ниже другой либо равной ей. Каждая ценность, так сказать, обладает рангом и представляется в некоей иерархии. В «Теме нашего времени» Ортега пишет, что «ценности образуют строгую иерархию устойчивых и неподвижных категорий. Мы всякий раз можем ошибиться в наших предпочтениях, поставив низкое выше высокого, так же, как нам случается ошибаться в подсчетах, что вовсе не отменяет строгой истинности мира чисел. Когда ошибочность предпочтений является конститутивной для индивида, эпохи, народа, когда перестановка низкого на место высокого становится привычной, подрывая тем самым объективный порядок ценностей, то речь идет об извращении, болезни оценочной способности».⁴⁰ Если судить по этому высказыванию, не только сами ценности, но и их иерархия объективны и не зависят от человеческого субъекта. Однако, как мы увидим, сами системы ценностей исторически изменчивы и, следовательно, относительны. Нормативизм и релятивизм как-то совмещаются испанским мыслителем. Так, существует, по его мнению, «точка зрения», «принцип», из которых выводятся наши мышление и действия.⁴¹ Именно на основе такого принципа и организуется иерархия ценностей. Но подобный «императив» историчен, и сам философ наблюдает и поддерживает «вздыхающий над судьбою новых людей»⁴² императив витализма.

Рассмотрим любопытную концепцию «третьего» измерения ценности – ее материи. Качество и ранг – свойства каждой ценности, но она не сводится к ним, ее специфичность этими свойствами отнюдь не улавливается. Одна ценность отличается от всех других именно «материей», а не формальными признаками.⁴³ Материя ценности – ее последняя «контекстура» («вплетенность»), несводимая ни к какому иному определению. Это то, что есть эlegantность «в себе самой», в отличие от справедливости, красоты, полезности, ловкости и т.п., чему нельзя дать определение, как нельзя определить красный цвет или какой-то звук. Можно лишь воспринять это измерение ценности прямо, непосредственно.⁴⁴ Материя – как бы «в-себе» ценности, ее «чтойность», если обратиться к аристотелевской терминологии.

Определение ценностей может быть дано – как и в случае цвета или звука – лишь косвенно, через указание набора объектов, в которых они пребывают, и типа субъективных реакций, им адекватных. Ортега поясняет это на некоторых примерах. Что может служить субстратом или подпоркой ценности «моральная доброта»? Не камень или растение, но лишь существо, способное действовать, быть субъектом как причиной своих поступков – «личность». «Прекрасными» же могут быть пейзажи, скалы, растения, животные, даже фантастические, – скажем, пейзаж на картине может быть

⁴⁰ Ортега-и-Гассет Х. Цит. соч. С.31.

⁴¹ Там же. С.30.

⁴² Там же.

⁴³ Ortega y Gasset, J. Introduccion a una Estimativa. P. 332-333. Наличие различающей ценности друг от друга их материи Ортега называет великим открытием М. Шелера.

⁴⁴ Ortega y Gasset, J. Introduccion a una Estimativa. P. 332-333.

прекрасен, а не только сама картина как художественное произведение. Что касается сентиментальных реакций, то прекрасному соответствует эстетическое наслаждение и энтузиазм, а не уважение. Акт доброты, напротив, не может быть напрямую объектом удовлетворения, но именно уважения. Полезность – не то, что вызывает уважение либо удовольствие, – скорее, эмоцию удовлетворения, гораздо более прохладную и рациональную.⁴⁵

Считая проблему классификации ценностей требующей очень сложных изысканий, Ортега предлагает читателю схему, в которой различные ценности, на основе их материи, распределены по четырем большим классам. Приведем ее⁴⁶

Позитивные и негативные ценности

Утилитарные...	Способный – Неспособный Дорогой – Дешевый Обильный – Скудный и т.д.
Жизненные...	Здоровый – Больной Избранный – Обычный Энергичный – Инертный Сильный – Слабый и т.д.
Духовные { Интеллектуальные {	Знание – Заблуждение Точный – Приблизительный Очевидный – Вероятный и т.д.
{ Моральные {	Хороший – Плохой Благодетельный – Злонамеренный Справедливый – Несправедливый Тщательный – Небрежный Верный – Неверный и т.д.
{ Эстетические {	Прекрасный – Безобразный Грациозный – Неотесанный Элегантный – Неэлегантный Гармоничный – Негармоничный...
Религиозные ⁴⁷	Святой и священный – Мирской Божественный – Демонический Высший - Производный Чудесный – Механический и т.д.

⁴⁵Ibidem. P. 333-334.

⁴⁶ Ibidem. P.334.

⁴⁷ Ортега подчеркивает, что для существования ценности безразлично, существуют ли фактически вещи, в которых они пребывают. Для атеиста Бог не существует, но святость и божественность существуют. – Ibidem.

Как подчеркивает испанский мыслитель, ценности неисчислимы, как и физические качества вещей, и человек приобретает все больший опыт в отношении тех и других на протяжении истории. Новая теории ценностей может вдохновить на реконструкцию истории как процесса открытия ценностей. Каждый народ, каждая эпоха, кажется, обладают особой чувствительностью к определенным ценностям и странной слепотой к другим. Ценностные системы народов и великих исторических периодов – последний секрет их характера, из которого проистекают и следуют исторические события.⁴⁸

Можно исследовать роль великих личностей, гениальных изобретателей новых ценностей (Будда, Христос,⁴⁹ Св. Франциск Ассизский, Макиавелли, Наполеон), а также людей «практических» - религиозных деятелей, моралистов, политиков, открывавших в универсуме ранее скрытые ценности (Микельанджело, Сервантес, Гойя, Достоевский, Стендаль).⁵⁰ Любопытно проводимое Ортегой разграничение «изобретателей» и «открывателей» новых ценностей. Ведь изобретенные ценности, очевидно, ранее не существовали. Они созданы людьми. Таким образом, даже «объективная иерархия» зависима от субъекта и хотя бы частично производна от него: явный отход от априоризма.

Возникновение ценностей и их история с позиций витализма исследуются в «Теме нашего времени». Ортега связывает «упорядочение» вселенной человеком и возникновение иерархии ценностей с принятием точки зрения, «принципа», что «предполагает созерцательную, теоретическую, рациональную установку».⁵¹ Он отказывается от выявления биологических истоков ценностей и ценностной ориентации, поскольку «биологической спонтанности, простому проживанию жизни нет ничего более чуждого, чем поиск принципа, из коего выводились бы наше мышление и действия».⁵² Более того, испанский мыслитель отказывается в способности упорядочивать мир и дикарю, человеку «до культуры», что означает, по сути дела, непризнание дикаря человеком в собственном смысле слова. Если выбор принципа – «первоначальный акт культуры», то очевидно, что у дикаря культуры не было, она есть только у «цивилизованного» человека. С этим трудно согласиться. Да и сам философ в других своих сочинениях относит возникновение культуры и большинства ее инструментов еще к первобытному времени.⁵³

В очерке истории ценностей Ортега объясняет, почему «дныне жизнь не освящалась как принцип, способный упорядочить весь круг остальных

⁴⁸ Ibidem. P. 335.

⁴⁹ «Покорно снеся пощечину, Иисус открыл смирение, обогатив новой ценностью наш опыт оценки». (Ортега-и-Гассет. Цит. соч. С. 31).

⁵⁰ Ortega y Gasset, Y. Introduccion a una Estimativa. P. 335.

⁵¹ Ортега-и-Гассет Х. Цит. соч. С.30. Тогда ценности не только «чувствуются», но и рационально упорядочиваются? Сказывается стремление обосновать свой «рацио-витализм».

⁵² Ортега-и-Гассет Х. Цит. соч. С. 30.

⁵³ Ср. например, его работу «Спортивное происхождение государства» и ее анализ в нашей статье в сб.: Человек, культура, управление. Под ред. Коха И. А. Вып. № 3. Екатеринбург: Изд-во УГГГА, 2003. С.4-21, особенно С. 13-19.

предметов универсума».⁵⁴ Причину этого философ видит в том, что жить – «значит заниматься чем-то иным, чем жизнь», как видеть» - «значит созерцать не собственный зрительный аппарат, но открыться окружающему миру, отдаться великолепному потоку космических форм. Желание, эта жизненная функция, наилучшим образом символизирующая сущность всех остальных, есть постоянный выход нашего бытия за собственные пределы... Этот **транзитивный** характер жизненности учитывался философами, вопрошавшими о ценности жизни. Заметив, что нет жизни без интереса к тем или другим вещам, они уверовали, будто интересны только эти вещи, а не само проявление интереса».⁵⁵

Он рассматривает буддизм, христианство и светскую культуру Нового времени под углом зрения их отношения к ценности жизни.⁵⁶ Высшим благом с точки зрения буддизма, «верховой ценностью, противопоставляемой на Востоке высшему Злу, является как раз нежизнь, чистое небытие субъекта»,⁵⁷ Нирвана. Ортега признает, что «античная жизнь была не столь уж проникнута сверхжизненными ценностями – религиозными или культурными – в сравнении с христианской или ее современным наследием. Древний грек или римлянин были куда ближе зоологической наготе, нежели христианин или ”прогрессист“ наших дней».⁵⁸ Но античную систему ценностей он специально анализу не подвергает.

С точки зрения христианства, отмечает испанский мыслитель, если «мы ценим жизнь как она есть, утверждаем ее саму по себе, то мы удаляемся от Бога, единственной истинной ценности».⁵⁹ Лишь если «мы, напротив, отрицаем всякую внутреннюю ценность жизни и заявляем, что оправданность, смысл и достоинство она получает только будучи средством, делаем из нее испытательный срок и эффективную гимнастику для достижения ”иной жизни“, то она обретает в высшей степени достойный характер».⁶⁰ Для германских народов средневековья христианство оказалось чем-то вроде гигиенического кровопускания, предохраняющего от физиологического взрыва, оно укротило и подчинило «неукротенную зоологическую мощь» феодальных сеньоров.⁶¹

К середине ХУШ в. «божественная потусторонность испаряется».⁶² Но главными ценностями становятся «Наука, мораль, искусство, справедливость – то, что называется культурой».⁶³ Ортега расценивает «культурализм» как христианство без Бога. В культурализме и связанных с ним прогрессизме, футуризме, утопизме испанский мыслитель видит огромную опасность отрыва культурных ценностей от жизненных,

⁵⁴ Ортега-и-Гассет Х. Цит.соч. С. 31-32.

⁵⁵ Там же. С. 36,37.

⁵⁶ Там же. С. 32-36.

⁵⁷ Там же. С.32. «Нирвана есть растворение индивидуальной жизни в живом океане вселенной».- С. 38.

⁵⁸ Там же. С. 40.

⁵⁹ Там же. С. 33.

⁶⁰ Ортега-и-Гассет Х. Цит.соч. С.34. Но «иная» жизнь после смерти – все-таки тоже жизнь. – С. 38.

⁶¹ Там же. С. 34.

⁶² Там же.

⁶³ Там же.

превознесения над ними и противопоставления им. «Это иллюзионистское обожествление определенных жизненных энергий за счет всех остальных».⁶⁴

Отсюда, собственно, и вытекает та необходимость «переоценки ценностей», к которой призывал Ортега, считая ее «темой нашего времени». Из провозвестников такой переоценки он выделяет Гете и Ницше.⁶⁵ Сам испанский философ провозглашает: «Жизни, чтобы иметь ценность и смысл, не требуется какого-либо определенного содержания... Она самоценна не менее справедливости, красоты или блаженства».⁶⁶ В главе 1X «Новые симптомы» мыслитель подчеркивает, что открытие жизненных ценностей становится мироощущением всей современной эпохи. Если «еще тридцать лет назад подавляющее большинство европейского человечества жило ради культуры»,⁶⁷ то после первой мировой войны люди, продолжая верить в культурные ценности, верят «иначе, как бы с иной дистанции. Возможно, лучше всего новое мироощущение проясняется на примере молодого искусства... Общий симптом нового стиля, заметный по самым многообразным своим направлениям, - это вытеснение искусства из области жизненно "серьезного". Искусство перестает быть центром жизненного притяжения»,⁶⁸ превращаясь в забаву, игру, развлечение.

Обожествлявшемуся в XIX в. труду новая эпоха противопоставляет «иной тип усилия, рождающийся не из принуждения, а являющийся вольным, щедрым импульсом жизненных возможностей – это спорт».⁶⁹ Менее значимой, по мнению философа, становится политика.

Не все констатации испанского мыслителя сейчас кажутся оправданными. Но все же в своем учении о переоценке ценностей Ортега уловил радикальные сдвиги в иерархии ценностей Запада, да и всего нынешнего человечества в условиях становления глобальной цивилизации, экологического кризиса, доминирования постмодернизма в культуре. Конечно, «рациовитализм» философа 20-х гг. позднее уступил место учению об историческом разуме и близкому к экзистенциализму пониманию отношения человека к миру. Но от основных идей перспективизма он никогда не отказывался, и точка зрения на роль ценностей в мироотношении существенно не менялась.

⁶⁴ Там же. С.36.

⁶⁵ Там же. С. 38-39, а также с.40.

⁶⁶ Там же. С. 38.

⁶⁷ Там же. С. 41 (Работа издана в 1923, так что речь идет о начале 90-х гг. XIX в.)

⁶⁸ Там же. С. 42. Этот тезис Ортега через несколько лет разовьет в своей знаменитой работе «Дегуманизация искусства».

⁶⁹ Там же. С. 43. О понимании испанским философом спорта см. уже упоминавшееся его произведение – «Спортивное происхождение государства».

Раздел III. Наука и ценностное сознание: наукоцентризм и его критика. Ценностные аспекты конкретно-научного знания

Б.Н. Поизнер

Репликация – латентный трансдисциплинарный концепт?*

*Всякое знание есть только подведение сущности жизни под законы
разума.*

Лев Толстой

Всякая наша мысль затрагивает бесконечность знания.

При всяком познании шевелится в душе всё знание.

Павел Флоренский

Наша работа – отклик на призыв М.П. Покровского. Его статья¹ убедительно аргументирована, содержит вопросы, обращённые к читателю, и предложения, будоражащие его методологическую фантазию. Тема статьи М.П. Покровского отвечает одной из сверхзадач науки. По мнению Г.Г. Малинецкого (известного и естественникам, и гуманитариям трудами по современным методам синергетики), сверхзадача состоит в создании целостной научной картины мира – осознании единства научного знания и очерчивании междисциплинарных проблем, которые нужно решать. “Это именно та задача, с которой, вероятно, в ближайшие десятилетия придётся иметь дело синергетике”, – добавляет он². Действительно, М.П. Покровский показал, что углублению познания сущности изучаемых объектов и явлений отвечала бы интенсификация усилий по универсализации имеющихся (и разработке новых универсальных) понятий и подходов, для которых известные феномены служат частным случаем. Тогда критерий сущностности результата исследований – широта области его возможного приложения³. А одним из примеров “наддисциплинарного” подхода в его статье назван синергетический⁴.

Следуя методологическим установкам М.П. Покровского и Г.Г. Малинецкого, обратимся к сфере синергетики. Опираясь на схему

* В работе использованы материалы проекта, поддержанного Минобразования РФ, грант № Г02-1.4-377.

¹ Покровский М.П. К понятию “сущность”: попытка конструктивного осмысления // Новые идеи в философии природы и научном познании: Сб. науч. трудов. Вып. 2. Екатеринбург: УрО РАН, 2004. С. 168–211.

² Малинецкий Г.Г. Синергетика, нелинейность и концепция Роджера Пенроуза // Пенроуз Р. Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 6.

³ Покровский М.П. К понятию “сущность”... С. 211.

⁴ Там же... С. 190.

И. Пригожина и И. Стенгерс “порядок из хаоса”⁵ и историко-культурную интерпретацию её, данную Ю.М. Лотманом в статье “Клио на распутье”⁶, попытаемся показать, что понятие самовоспроизведения (репликации либо репликатора) заслуживает внимания и усилий по его универсализации.

О терминологии. Сегодня синергетика развивается тройственно:

– как физико-математическая дисциплина (нелинейная динамика, иначе – нелинейная наука, или *Nonlinear Science*);

– как направление полидисциплинарных исследований процессов самоорганизации и хаотизации в природных, социоприродных, социокультурных, психоментальных динамических системах определённого типа (наука о сложном, или *Science of Complexity*); при этом этимология слова “синергетика” указывает на два близких содержания: а) ориентация на изучение явлений, для которых характерен *синергизм*, т.е. совместное действие двух или более процессов, факторов и т.п.; б) способность обеспечить сотрудничество, или *синергию*, ряда научных дисциплин;

– как новое мировоззрение, т.е. как концептуальная основа становящейся картины становящегося мира, раскрывающая “бытие становления”⁷.

Репликацией (от лат. *replicatio* – “развёртывание”), или редупликацией (от лат. *reduplicatio* – “удвоение”), а также ауторепродукцией в биологии называют спонтанное *самовоспроизведение* строения молекулярных и субклеточных структур в соответствующих физико-химических условиях. Считается, что макромолекулы способны давать “инструкции” для своего собственного синтеза, и самовоспроизведение происходит благодаря тому, что существующие макромолекулы служат эталоном для синтеза их копий. В процессе репликации изготавливаются как тождественные структуры, так и копии с ошибками, т.е. происходят мутации⁸. Согласно представлениям молекулярной генетики, “истинно самовоспроизводящейся формой является двухцепочечная ДНК <...> – обе её цепи одновременно копируются полимеразой”. В этом контексте “в случае целого класса объектов, несущих информацию”, вводят понятие “самовоспроизводящаяся единица”⁹. Иными словами, репликацию осуществляет репликатор¹⁰ – самовоспроизводящаяся и способная к изменчивости единица информации, например, ген¹¹.

⁵ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М.: Прогресс, 1986. С. 216–265.

⁶ Лотман Ю.М. Избранные статьи в трёх томах. Таллинн: Александра, 1992. Т. 1. С. 464–471.

⁷ Данилов Ю.А., Кадомцев Б.Б. Что такое синергетика? // Нелинейные волны: Самоорганизация. М., 1983. С. 5–13.; Пойзнер Б.Н. Бытие становления как объект познания // Изв. вузов. Прикладная нелинейная динамика. 1994. Т. 2. № 3–4. С. 100–110.; Прытков В.П. Оправдание синергетики // Вопросы философии. 2001. № 4. С. 147; Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // Вопросы философии. 2003. № 8. С. 5–17.; Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. Минск, 1998. С. 618.

⁸ Эбелинг В., Энгель А., Файстель Р. Физика процессов эволюции. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 204.

⁹ Эйген М., Шустер Г. Гиперцикл: Принципы самоорганизации макромолекул. М.: Мир, 1982. С. 22.

¹⁰ Иногда используют термин “репликон” – см.: Розов С.М. Дарвинизм и эпистемология: генетика и меметика // На теневой стороне. Матер. к истории семинара М.А. Розова по эпистемологии и философии науки в Новосибирском Академгородке. Новосибирск: НГУ, 1996. С. 325.

¹¹ Медников Б.М. Аналогия (параллели между биологической и культурной эволюцией) // Человек. 2004. № 1. С. 5–17.

Самовоспроизведение макромолекул обеспечивает передачу наследственной информации. Отечественные генетики В.А. Ратнер и В.В. Шанин (1983) предложили для единицы самовоспроизводства аббревиатуру “сисер” (*system of self-reproduction*)¹².

В биологических объектах, обладающих центральной нервной системой, помимо “внутривидового” репликатора (т.е. гена) имеется ещё “внутриорганизменный” репликатор процессов в системе: электрические импульсы с характерным частотным спектром, играющие роль метронома для физиологических ритмов. Импульсы генерируются нервными клетками – пейсмейкерами (от англ. *pace + maker* – “шаг” + “создатель”), т.е. датчиками ритма. В нейробиологии полагают, что пейсмейкерные колебания связаны с организацией колебательной динамики сердца, гладких мышц, гормональных систем и нейронов¹³.

Репликация идёт не только в биообъектах. Явление самовоспроизведения можно обнаружить и в неорганической среде. Так, репликатор процессов в автоколебательных системах – некоторое состояние физического поля. В лазере или мазере репликатор – квант спонтанного излучения (фотон), вызывающий лавину актов вынужденного испускания; в квантовом генераторе гиперзвука это – фонон спонтанного происхождения¹⁴. В случаях колебательных химических реакций Белоусова-Жаботинского и ячеек Бенара репликатор – флуктуация поля концентраций и/или скоростей молекул¹⁵. Показательно, что на 7-м летнем симпозиуме Международного общества по философии химии (Тарту, 2003), посвящённом памяти Ильи Пригожина, два доклада были посвящены истории и философскому осмыслению колебательных химических реакций, ставших базовыми моделями сложных природных процессов¹⁶. С физической точки зрения репликация является важным фактором в структуре процессов эволюции материи. Это обобщение справедливо и для искусственных систем с поведением, например, самовоспроизводящихся автоматов¹⁷, некоторых классов роботов. Так, американский разработчик нанотехнологии К.Е. Дрекслер (1987) называет репликатором устройство молекулярных размеров, способное производить копии самого себя. Наш бич – компьютерный вирус, сетевой червь – тоже репликаторы, т.е. алгоритмы, которые копируют себя, попав в подходящую “программную” среду¹⁸..

¹² Эбелинг В., Энгель А., Файстель Р. Физика процессов эволюции... С. 141.

¹³ Гласс Л., Мэки М. От часов к хаосу: ритмы жизни. М.: Мир, 1991. С. 66.; Поизнер Б.Н. Соснин Э.А. Опыт классификации субъектов самоорганизации материи и информации // Изв. вузов. Прикладная нелинейная динамика. 1998. Т. 6. № 3. С. 76.

¹⁴ Поизнер Б.Н. О “субъекте” самоорганизации // Изв. вузов. Прикладная нелинейная динамика, 1996. Т. 4. № 4, 5. С. 151.

¹⁵ Соснин Э.А., Поизнер Б.Н. Лазерная модель творчества (от теории доминанты – к синергетике культуры): Учеб. пособие. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1997. С. 124.

¹⁶ Аршинов В.И. Материалы 7-го летнего симпозиума Международного общества по философии химии [Рец.] // Вопросы философии. 2005. № 7. С. 176.

¹⁷ Эбелинг В., Энгель А., Файстель Р. Физика процессов эволюции... С. 12–13, 114–122.

¹⁸ Розов С.М. Дарвинизм... С. 318–319.

Чем более сложной и многомерной является система, тем существеннее для её эволюции репликационные феномены. Именно так обстоит дело в социокультурной сфере¹⁹. Отличительной чертой её служит знаковое поведение людей, основанное, очевидно, на репликации. Хотя оно имеет в качестве некоего субстрата сигнальное поведение животных, но представляет собой совершенно новый феномен в эволюции гоминид. “Осознанное знаковое поведение является частью единого информационного поля культуры”²⁰. Фундаментальной стадией в развитии знакового поведения служит создание письменности, делающей процедуру репликации наглядной, а её результат долговечным. Такое самовоспроизведение, укрепляя социокультурную память, обеспечивает функцию отрицательной обратной связи: оно минимизирует отклонения от канонов, зафиксированных письменно и аккумулированных в одном месте. Текстовая репликация концептуальных моделей, несомненно, более надёжна, чем обрядовая (ритуальная). Кроме того, она предполагает новую процедуру: толкование смысла. Поэтому египтолог Я. Ассман, исследуя механизмы культурного воспроизводства в древности, исходит из тезиса: “Для создания культурной когерентности повторение и интерпретация суть функционально эквивалентные процессы”²¹.

Другой сюжет, где продуктивно понятие репликации, – коммуникация. Американский лингвист Эд. Сепир (1931) подчёркивает: базис коммуникации – самовоспроизводство социокультурных форм. “Общество – указывает он – только кажется статичной суммой социальных институтов: в действительности оно изо дня в день возрождается или творчески воссоздается с помощью определённых актов коммуникативного характера, имеющих место между его членами”²². Однако такая – минимальная по масштабу – репликация структур не обрекает общество на простое движение по кругу. Анализируя важнейшие теории социокультурной эволюции, Н.А. Хренов констатирует: “В истории происходит постоянное чередование периодов детерминированных, стабильных, стационарных и периодов нестабильных, демонстрирующих неустойчивость, неуравновешенность, отсутствие детерминизма”²³. “Русский маятник” в иных планах описывают и другие социологи²⁴.

¹⁹ См., например: *Эбелинг В., Энгель А., Файстель Р.* Физика процессов эволюции... С. 141–142.; *Медников Б.М.* Аналогия... // *Человек*. 2004. № 1. С. 5–17; № 2. С. 5–22; № 3. С. 5–20; № 4. С. 28–41.; *Розов С.М.* Дарвинизм... С. 311–338. *Корогодин В.И.*, *Информация и феномен жизни*. Пушкино: Пушкинский НЦ АН СССР. 1991.; *Мелик-Гайказян И.В.* Информационные процессы и реальность. М.: Наука, 1998.; *Луман Н.* Общество как социальная система. М.: Логос, 2004.

²⁰ *Шер Я.А., Вишняцкий Л.Б., Бледнова Н.С.* Происхождение знакового поведения. М.: Научный мир, 2004. С. 246.

²¹ *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 95.

²² *Сепир Эд.* Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Прогресс-Универс, 1993. С. 210.

²³ *Хренов Н.А.* Культура в эпоху социального хаоса. М.: Едиториал УРСС, 2002. С. 18.

²⁴ См., например: *Левинсон А.* Опыт социогграфии: Статьи. М.: Новое лит. обозрение, 2004. С. 484–490.; *Астафьева О.Н.* Синергетический подход к исследованию социокультурных процессов: возможности и пределы. М. Изд-во МГИДА, 2002.; *Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях*

Постоянство этого чередования даёт основание видеть в нём проявление репликации некой – максимальной по масштабу – многомерной информационной целостности. Её самовоспроизводство вызвано свойствами человеческого сообщества, образованного взаимодействием множества людей, а они объединены в многообразные социокультурные системы: государства, федерации, экономические, религиозные и прочие организации. Один из интегрирующих репликаторов здесь можно выявить, используя категорию В.Б. Мириманова: императив стиля. Он считает, что теперь “консолидирующую функцию берут на себя глобальные инфраструктуры современной цивилизации, которые всё больше переходят в состояние самодостаточности, приобретая свой, отдельный от человека смысл”²⁵.

Простейшая модель акта репликации есть универсальная логическая операция (называемая импликацией): “если A , то B ”, где A – некие условия, B – предпринимаемое в них действие либо новые условия. Описывая взаимодействие репликаторов, можно строить графы²⁶, т.е. сети и разветвления операций “если A , то B ”, тем самым, моделируя многомерную природу процессов самоорганизации в реальных системах. Прогресс такого моделирования, по нашему мнению, связан с привлечением “алгебры совести” – математического аппарата, построенного В.А. Лефевром²⁷ для описания автоматизма принятия моральных решений. Заинтересованный читатель может, пользуясь оператором импликации, составить модель своего поведения, строя дерево вариантов, скажем, при поиске у трёх продавцов товара с заданным свойством и ценой, не выше некоторой.

Псевдонимы репликатора. Гуманитариями термин “репликатор” ещё почти не употребляется (среди исключений – американский философ науки Д. Дойч, определяющий репликатор как объект, который побуждает определённые среды его копировать²⁸). Но фактически гуманитарии оперируют им в самых разнообразных контекстах – обычно, когда описывают некую образно-смысловую конструкцию. Скажем, в этнографии репликатор – традиция. В социальной культурологии репликатор – культурный паттерн (*cultural pattern* у А. Крёбера²⁹, 1944); “мем” (*memе*, иногда переводится “мим”³⁰, в “меметике” (*memetics*) Р. Докинза, 1976), “культурген” (у К.Дж. Ламсдена, Е.О. Уилсона, 1981), т.е. единица культурных процессов³¹; культурный образец (у Н.С. Розова³²), т.е. объект в сфере культуры, с которым люди соотносят своё мышление и поведение при решении стандартных проблем; стиль жизни (по М. Дингесу, это

нестабильности. М.: Прогресс–Традиция, 2003.; Пантин В.И. Волны и циклы социального развития: Цивилизационная динамика и процессы модернизации. М.: Наука, 2004. С. 169–228.

²⁵ Мириманов В.Б. Императив стиля. М.: РГГУ, 2004. С. 9.

²⁶ Розов С.М. Дарвинизм... С. 321.

²⁷ Лефевр В.А. Алгебра совести. М.: Когито-Центр, 2003.

²⁸ Дойч Д. Структура реальности. Ижевск: НИЦ “Регулярная и хаотическая динамика”, 2001. С. 175.

²⁹ Крёбер А.Л. Конфигурации развития культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 465–496.

³⁰ Дойч Д. Структура реальности... С. 174.

³¹ Эбелинг В., Энгель А., Файстель Р. Физика процессов эволюции... С. 141.

³² Розов Н.С. Структура цивилизации и тенденции мирового развития. Новосибирск: НГУ, 1992. С. 35–43.

“сравнительно устоявшийся тип решений, принимаемых индивидами или группами, делающими выбор из предлагаемых им обществом вариантов поведения”³³). Репликатором оказывается также *habitus* (от лат. *habitus* – “внешность, наружность”) – термин М. Мосса³⁴. Его семантику дополнил П. Бурдьё, назвав так “системы <...> структурированных структур, предназначенных для функционирования в качестве структурирующих структур (*i.e.* в качестве принципов, которые порождают и организуют практики и представления <...> и не требуют особого мастерства) <...> При этом они могут исполняться коллективно, не будучи продуктом организующего действия дирижёра”³⁵. В технетике и археологии репликатор – элементы техноценоза (в теории Б.И. Кудрина это функционирующая техника, технология, продукция и пр.)³⁶.

Доминирующий репликационный смысл отличает такие концепты, как “языковые игры” у Л. Витгенштейна, “фоновые практики” у М. Фуко, “фреймы” (*frames*) у М. Минского, Гр. Бейтсона, И. Гофмана и “прецедентные феномены” у социолингвистов. “Языковой игрой, *Sprachspiel*, называется суммарное целое языка и деятельности, с которыми он переплетён”, причём обязательно имеются наборы правил (либо конвенций), устанавливающих, какие ходы (не) дозволены, (не)удачны *etc.* В этом контексте Л. Витгенштейн акцентирует существенное различие “не между языком и действительностью, а между *шутя* и *всерьёз*”³⁷. Согласно разъяснению комментатора, “как и витгенштейновская “игра”, фоновая практика является допонятийным, анонимным, социально санкционированным набором правил, который управляет манерой восприятия, суждения, воображения и действий индивида” (обычно эти правила воспроизводятся им машинально). Функция фоновой практики – устанавливать стандарты нормального поведения и проводить различия между истинным и ложным³⁸. Фрейм, по М. Минскому, есть “структура знаний для представления стереотипной ситуации”. Пример – библиографическое описание издания: {(автор) & (заглавие) & (область ответственности) & (область издания)}, где значения в {} могут меняться, но фрейм инвариантен. Интерпретируя поведение дерущихся обезьян, Гр. Бейтсон предположил, что они обмениваются метакоммуникативными сигналами, означающими: “это игра” либо, наоборот, это драка “по-настоящему”³⁹. И. Гофман термином “фрейм” описывает

³³ Дингес М. Историческая антропология и социальная история: через теорию “стиля жизни” к “культурной истории повседневности” // Одиссей. Человек в истории. 2000. М.: Наука, 2000. С. 105.

³⁴ Мосс М. Техники тела // Человек. 1993. № 2. С. 66.

³⁵ Бурдьё П. Структуры, *Habitus*, Практики // Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас: Учеб. пособие. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995. С. 17–18.

³⁶ Шапова Ю.Л. Введение в вещеведение: естественнонаучный подход к изучению древних вещей: Учеб. пособие. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2000. С. 106–114.

³⁷ Бибихин В.В. Витгенштейн: смена аспекта. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 505.

³⁸ Хархордин О. Фуко и исследование фоновых практик // Мишель Фуко и Россия: Сб. ст. СПб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге; Летний сад, 2001. С. 51.

³⁹ Батыгин Г.С. Континуум фреймов: социологическая концепция Ирвинга Гофмана // Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта. М.: Ин-т социологии РАН, 2004. С. 42–43.

надындивидуальные “социальные порядки” либо ритуалы повседневного взаимодействия, которые до него соотносили с личностным выбором человека⁴⁰. Фрейм представляет собой процедурное знание (*to know how*). Подобно фоновым практикам, фреймы не осознаются человеком, а попытки их “экспликации и уяснения приводят к дезорганизации восприятия”. Репликационный характер фрейма ясен из следующего перечня его лексических эквивалентов: “рамка, схема, план, шаблон, сценарий, гештальт, прототип, парадигма (в языкознании), дисциплинарная матрица (в науковедении). В когнитивной психологии организующие восприятие и память формальные схемы называются кодирующими системами – они позволяют выходить за пределы получаемой информации”⁴¹.

Известно, что в сознании человека его родная культура существует в форме национального культурного пространства. Иначе говоря, на практике мы имеем дело “с массовым сознанием представителей того или иного национально-лингво-культурного сообщества”. “Ядро” культурного пространства составляет когнитивная база – “структурированная совокупность знаний и национально маркированных и культурно детерминированных представлений, необходимо обязательных для всех представителей данного национально-лингво-культурного сообщества”. Владение когнитивной базой предопределяет адекватность общения между носителями данного языка⁴².

Среди репликаторов различных типов, содержащихся в когнитивной базе, имеются так называемые прецедентные (от лат. *praecedens* – “предшествующий”) феномены, хорошо известные всем, кто составляет национально-лингво-культурное единство: прецедентные тексты, ситуации, имена и высказывания. По определению, прецедентный текст – это законченный и самодостаточный продукт речемыслительной деятельности; сложный знак, сумма значений компонентов которого не равна его смыслу. Он известен любому среднему члену национально-лингво-культурного сообщества. Таковы произведения художественной литературы (“школьная классика”), тексты песен, рекламы, анекдотов, злободневная политическая публицистика и т.п.

Прецедентная ситуация есть некая “эталонная”, “модельная” ситуация, отличительные признаки которой входят в когнитивную базу (скажем, “Изгнание из Рая”, “Превращение из Савла в Павла”, “Лобное место”). Прецедентное имя – индивидуальное имя, связанное или с широко известным текстом (например, “Печорин”, “Баба Яга”), или с прецедентной ситуацией (“Иван Сусанин”, “Смутное время”). К прецедентным высказываниям относятся пословицы, цитаты из текстов различного характера и другие коммуникативные единицы, постоянно воспроизводимые в речи носителей языка (“Кто виноват?”, “Хотели, как

⁴⁰ Там же. С. 7.

⁴¹ Там же. С. 42.

⁴² Красных В.В., Гудков Д.Б., Захаренко И.В. Теоретические положения. Принципы описания // Русское культурное пространство: Лингвокультурологический словарь: Вып. 1. М.: Гнозис, 2004. С. 10–11.

лучше, а вышло, как всегда”). Обратим внимание, что прецедентные высказывания по своей структуре и функции ориентированы не на передачу сообщения, а на эмоции адресата⁴³, т.е. создают эмоциональную основу общности людей.

Что здесь важно с точки зрения репликации? То, что прецедентный феномен, присутствуя в когнитивной базе, выступает как общий, обязательный для всех представителей национально-лингво-культурного сообщества, *инвариант восприятия*. То есть за прецедентным феноменом всегда стоит некое представление о нём, и каждому носителю данного этнокультурного менталитета вменяется в обязанность понимать прецедентный феномен однозначно⁴⁴. Вспомним плакат 1941 года “Родина-мать зовёт!” У людей, (пере)воспитанных в советском духе, он не вызывал вопроса: куда? Как минимум – на войну, как максимум – на гибель. Это именно инвариант восприятия, поскольку он делает все – многократно возобновляемые – обращения к прецедентному феномену (в речи, в тексте) “прозрачными”, понятными всем без расшифровки и комментария⁴⁵. Существенно то, что “функция, которую выполняют прецедентные феномены в целом, близка функции мифа в традиционном обществе. Представление, стоящее за прецедентным именем, по сути, и является “свёрнутым” мифом”⁴⁶.

Прецедентные имена, как и другие феномены, “определяют шкалу ценностных ориентаций национально-лингво-культурного сообщества, формируют набор “героев” и “злодеев””, т.е. “отражают и одновременно задают определённую парадигму поведения”⁴⁷. Не забудем, что человеческое имя и акт имянаречения в целом – сложные по происхождению и социальным функциям репликаторы⁴⁸. Так, продуманный выбор имён для персонажей художественного произведения обеспечивает их семиотическую функцию, но значение таких “сигналов” нередко ускользает от читательского сознания. Несмотря на кажущуюся произвольность, именование обычно обусловлено социокультурными факторами и ценностными предпочтениями автора⁴⁹. Наряду с прецедентными феноменами (восходящими к

⁴³ Там же. С. 15–18, 38.

⁴⁴ Там же. С. 18.

⁴⁵ Там же. С. 16.

⁴⁶ Там же. С. 26.

⁴⁷ Там же. С. 16–18, 26.

⁴⁸ Разностороннее обсуждение этих вопросов см.: *Шпет Г.Г.* Литература // Шпет Г.Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В двух частях. М.: Памятники исторической мысли, 2002. С. 1133–1136.; *Булгаков С.Н.* Имяславие: Сб. богословско-публицистических статей, документов и комментариев. Т. 1. М., 2003.; *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли // Соч. В 4 т. Т. 3(2). М.: Мысль, 1999. С. 169–234.; *Султанов А.Х.* Отец Павел Флоренский и становление русской философии имени // Незавершённая энтелехийность: отец Павел Флоренский, В.В. Розанов в современной рефлексии: Сб. ст. Кострома: КГУ, 2003. С. 116–129.; *Лосев А.Ф.* Имя: Избр. работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб.: Алетейя, 1997.; *Хоружий С.С.* Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской Школы христианского неоплатонизма. Доступно по адресу: <http://www.religion.russ.ru>; *Глебкин В.В.* Ритуал в советской культуре М.: Янус-К, 1998. С. 121–130.; *Суперанская А.В.* Имя – через века и страны. М.: Наука, 1990.

⁴⁹ См., например: *Троицкий В.П.* “Как наречёшь, так и обречёшь” (Ономатодоксия в творческой биографии Вячеслава Иванова) // Вячеслав Иванов – творчество и судьба. М.: Наука, 2002. С. 81–87.; *Пеньковский А.Б.*

определённому прототипу) в когнитивной базе имеются коммуникативные единицы, называемые стереотипами (для них нельзя указать конкретного прототипа). Таковы стереотипные образы “восход”, “путь”, стереотипные ситуации “пауки в банке”, “экзамен” и пр. В качестве образа-представления стереотип есть результат отражения в сознании личности “типового” фрагмента реального мира. В качестве сценария ситуации стереотип побуждает человека к стандартным (в данном сообществе) актам речевого поведения в ходе общения⁵⁰, т.е. – подобно фрейму и фоновой практике – к репликации.

В “смыслогенетической культурологии” А.А. Пелипенко репликатор – ритмическая структура, благодаря которой осуществляется “рутинизация”⁵¹; в теории М.Г. Савина это – “культурон”, т.е. “космический носитель культуры”⁵², в концепции “второй памяти” культуры Г.С. Кнабе – “преобразованное воссоздание” некогда изжитых и на время забытых социокультурных форм⁵³, в журналистском изложении социосинергетики – “медиавирус”⁵⁴. В социологии русских формалистов репликатор – литературный быт и литературное поведение, трактуемое Б.М. Эйхенбаумом (1929) как “практика письма в контексте существующих литературных институций”⁵⁵.

В науковедении репликатор – парадигма (у Т. Куна), эстафета (у М.А. Розова⁵⁶), познавательная модель (у А.П. Огурцова⁵⁷). Принцип “слепой изменчивости” известной научной идеи (*random variation* в эволюционной эпистемологии Д. Кэмпбелла и К. Поппера⁵⁸) и “меметическая” эпистемология Фр. Хейлигена и Е. Моритца⁵⁹ предполагают репликацию. А в исторической эпистемологии репликатор – историческое *a priori*, т.е. особое историческое событие⁶⁰.

В начале XX в. русские гуманитарии обращают внимание на репликационную природу культуры. Так, Вяч. Иванов определяет культуру как “творчество преемственного” (1907)⁶¹. Преемственность же предполагает, что в некоторой среде самовоспроизводятся те или иные

Нина. Культурный миф золотого века русской литературы в лингвистическом освещении. М.: Индрик, 2003.; *Основат А.* Именование героя “Капитанской дочки” // Лотмановский сборник 3. М.: ОГИ, 2003. С. 261–269.

⁵⁰ *Красных В.В., Гудков Д.Б., Захаренко И.В.* Теоретические положения... С. 18–19.

⁵¹ *Пелипенко А.А.* Генезис смыслового пространства и онтология культуры // *Человек*. 2002. № 2. С. 17.

⁵² *Савин М.Г.* Культурон – космический носитель культуры // *Человек*. 2002. № 5. С. 172.

⁵³ *Кнабе Г.С.* Вторая память Мнемозины // *Вопросы литературы*. 2004. Январь – Февраль. С. 4.

⁵⁴ *Рашкофф Д.* Медиавирус: Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание. М., 2003.

⁵⁵ *Бойм С.* Общие места: Мифология повседневной жизни. М.: Новое лит. обозрение, 2002. С. 222.

⁵⁶ *Розов М.А.* Знание как объект исследования. Воспоминания о работе новосибирского семинара (1963–1980) // *Вопросы философии*. 1998. № 1. С. 89–109.

⁵⁷ Цит. по: *Чайковский Ю.В.* Познавательные модели, плюрализм и выживание // *Путь: Международный философский журнал*. 1992. № 1. С. 71.

⁵⁸ *Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики*. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 101–102.

⁵⁹ *Розов С.М.* Дарвинизм... С. 320.

⁶⁰ *Касавин И.Т.* Традиции и интерпретации: Фрагменты исторической эпистемологии. М.; СПб: Изд-во РХГИ, 2000. С. 14–15.

⁶¹ *Иванов Вяч.И.* Лик и личины России: Эстетика и литературная теория. М., 1995. С. 162.

структуры активности, шкала ценностей, дискурс, *modus vivendi*, *modus operandi* и пр. “Творчество преемственного” невозможно без создания структур, репликация которых имеет *смысл*, востребована жизнью. Социокультурную функцию стабильных форм восприятия и усвоения искусства тонко рефлексировует М.А. Волошин⁶².

В сочинениях теоретиков первого авангарда репликатор – художественный приём (у В.Б. Шкловского (1916), Р.О. Якобсона), специально находимый автором как средство “остранения” (от слова “странный”), т.е. выведения читателя “из автоматизма восприятия”⁶³. Но репликацией оказывается и сам акт психического автоматизма. Благодаря ему мышление поэта или прозаика “работает не идеями и образами, а словами и звуками”, в особенности – каламбурами. Такова концепция О.М. Брика (1917), а позднее Б.М. Эйхенбаума (1919), видимо, заимствованная у старших современников из Франции: физиолога Ш.Р. Рише и (в пересказе Ж.-М. Гюйо) литературоведа Т. де Банвиля⁶⁴. Ещё один псевдоним репликатора – конструктивный принцип (Ю.Н. Тынянов, 1924): он позволяет организовать литературный материал в новых исторических условиях, причём он “вырисовывается на основе “случайных” результатов и “случайных” выпадов, ошибок”, а затем “закрепляется, сменяя старый, уже успевший “автоматизоваться” конструктивный принцип”⁶⁵. Сегодня в нарратологии репликатор – наррация (от лат. *narratio* – “рассказ”), т.е. “результат композиции, организующей элементы событий в искусственном порядке”, передаваемый средствами языка⁶⁶. Парафраза идей формалистов и нарратологов – задорная, а в репликационном плане – грамотная “аксиома о тексте как вирулентном перформативе” (от лат. *perfero* – “переносить, извещать, совершать”) и представление о пересадке его “из текста на воспринимающий субъект”⁶⁷. На аксиоме зиждется проект “магестетики” (сиречь магической эстетики), воскрешающий утопии русских авангардистов 1920-х гг.

Но это ещё не всё. Репликатор в лингвистике – универсальные элементарные смыслы (согласно А. Вежбицкой, это фундаментальные концепты, не зависящие от этнолингвокультурных особенностей⁶⁸); в

⁶² Волошин М.А. Записные книжки / Сост. В.П. Купченко. М.: Вагриус, 2000. С. 115–116.

⁶³ Шкловский В.Б. Искусство как приём // Шкловский В.Б. Гамбургский счёт. М.: Художественная литература, 1989. С. 58–72., с. 63, 71. Хотя О. Ронен возводит эту идею русских формалистов к “Защите поэзии” П.Б. Шелли. См.: Ронен О. Серебряный век как умысел и вымысел. М.: ОГИ, 2000. С. 127. Иными словами, остранение есть внесение непривычного для читательского восприятия элемента ради усиления художественной выразительности. Анализ его репликационного аспекта см.: Поизнер Б.Н. О синергетическом измерении искусства // Изв. вузов. Прикладная нелинейная динамика. 2001. Т. 9. № 6. С. 168–189.

⁶⁴ Светликова И.Ю. “Звуковые повторы” Осипа Брика (Об истоках идеологии раннего формализма) // *Philologica*. 2001/2002. Vol. 7. № 17/18. С. 183–185.

⁶⁵ Тынянов Ю.Н. Литературный факт. М.: Высш. шк., 1993. С. 129.

⁶⁶ Шмид В. Нарратология. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 158, 159.

⁶⁷ Проскураков Ю.Г. Магестетика как синергетическое проектирование // Синергия культуры: Тр. Всерос. конференции. Саратов: Изд-во Саратов. гос. тех. ун-та, 2002. С. 113.

⁶⁸ Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 51–55.

эстетике тождества – повтор⁶⁹; в алгоритмической эстетике – структуры алгоритмов художественного творчества и критики⁷⁰; в теории эволюции живописи К.С. Малевича – “прибавочный элемент в живописи”⁷¹.

В философии экзистенциализма репликатор – повторение: *die Wiederholung* (у С. Кьеркегора), т.е. пробуждение экзистенциального существования; “усвоение” (*das Aneignen* у М. Хайдеггера); т.е. повторение усвоенного духовного наследия, “возобновление” (*Wiederherstellung* у К. Ясперса); “форма, в которой наличествовавшая ранее возможность экзистенциального существования осуществляется в душе отдельного человека вновь” (у О.Ф. Больнова)⁷². В психологии репликатор – символ и юнговский архетип⁷³. (Попутно процитируем “репликационную” формулу Ю.М. Лотмана: символ – “ген сюжета”⁷⁴.)

На наш взгляд, в учении З. Фрёйда репликация представлена понятием повторения (*Wiederholen* либо *Wiederholungszwang*). Согласно комментаторам, это “навязчивое повторение неприятного и даже мучительного опыта выступает как неопровержимый аналитический факт”⁷⁵. Аналогично, в философской теории Антропологической Границы С.С. Хоружего фундаментальный для личности и культуры “Первоимпульс неприятия смерти” *de facto* также оказывается содержанием репликатора. Действительно, этот Первоимпульс “реализуется в процессах, носящих характер циклического повторения некоторого динамического стереотипа, паттерна (повторение, *Wiederholen* <...> по Лакану, напомним, отличаемое от воспроизведения, *Reproduzieren*) <...> Эта психоаналитическая парадигма, символически представляется Лаканом как циклическое движение вокруг пустоты отсутствующего в горизонте опыта, недостижимого Объекта <...>”⁷⁶.

Репликатором, бесспорно, является архэ (от др.-греч. αρχη – “начало, основа”), т.е. определённое действие, которое “с точки зрения мифа” совершило когда-то некое божественное существо (Афина, Посейдон *etc.*), “и с тех пор это событие идентично повторяется”⁷⁷. И поскольку речь коснулась мифа, уместен вопрос: где же впервые выдвинуто понятие репликации? Пожалуй, в мистическом учении о переселении души умершего во вновь родившийся организм (μετεμψυχωσις). Метемпсихоз “в ходе длинной цепочки перерождений является составной частью многих широко

⁶⁹ Эпштейн М.Н. Фигура повтора: философ Николай Фёдоров и его литературные прототипы // Вопросы литературы. 2000. Ноябрь-Декабрь. С. 115.

⁷⁰ Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. СПб.: Алетейя, 2000. С. 226–227.

⁷¹ Малевич К.С. О теории прибавочного элемента в живописи // Творчество. 1988. № 11. С. 33–36.; Шатских А.С. Витебск. Жизнь искусства. 1917–1922. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 128–131.

⁷² Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. С. 149–157.

⁷³ Введенцова Е.Г. Архетипы коллективного бессознательного и проблемы становления культуры // Эволюция. Язык. Познание. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 116–117, 122.

⁷⁴ Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 115.; Лотман Ю.М. Повторяемость и уникальность в механизме культуры // Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. СПб.: Искусство-СПб, 2002. С. 67–70.

⁷⁵ Лапланд Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М.: Высш. шк., 1996. С. 235, 236.

⁷⁶ Хоружий С.С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. 2003. № 1. С. 45.

⁷⁷ Хюбнер К. Истина мифа... С. 122.

распространённых верований, засвидетельствованных с древнейших времён”⁷⁸, около 5500 г. до н.э.⁷⁹ (Кстати, в Москве нынче “треть школьников и половина предпринимателей верят в переселение душ”⁸⁰.) А сюжет этот – разветвлённая и многократная *репликация самой модели репликации*.

Бытие репликации. Думается, к феномену самовоспроизведения приложимы слова Ж.-П. Сартра: “Бытие может породить лишь бытие, и если человек вовлечён в этот процесс порождения, он произведёт на свет то же бытие”⁸¹. Анализируя проявления репликации в культуре⁸² – на фоне схемы “порядок из хаоса”⁸³, – можно сделать ряд выводов.

1. Репликатор правомерно трактовать как самовоспроизводящуюся, самодовлеющую, структурированную, относительно изменчивую (подверженную мутациям) информационную целостность. Поэтому репликация неотделима от человеческого общения. А оно предполагает, что получатель сообщения (более или менее правильно) воспроизводит его содержание, т.е. смысл, подтекст *etc.*, сформированное отправителем. Если же в сознании адресата не происходит репликации содержания послания, то и акт коммуникации не совершается. По слову К. Гирца, “общественные формы – это материя культуры”⁸⁴. Тогда их репликация есть способ существования культуры. И всё, что несамовоспроизводимо, культуре не соприродно. Условием же устойчивой самовоспроизводимости оказывается целостность, системность организации. Развивая метафору К. Гирца, можно сказать, что репликаторы различного калибра и свойства придают материи культуры (и любой субстанции) такие качества, как структурность, дискретность, атомарность.

Евангельский зачин: “В начале было Слово”, – можно толковать как осознание репликационной основы культуры, в которой слово, *λογος* – средство объяснения / изменения реальности. Кстати, этимология слова *cultura* восходит к индоевропейскому корню **cuel* – “вращаться, двигаться”⁸⁵. Вращение же – наглядная (механическая) модель репликации, метафорически выражаясь, – колеса истории. Очевидно, что примордиальным (от лат. *primordium* – “первое начало, происхождение”) репликатором оказывается слово. Действительно, согласно Г.Г. Шпету, “это – знак всеобщий, **универсальный**. На него возможен перевод с любой другой системы знаков, но не обратно: нет такой другой системы знаков, на которую СЛОВО можно было бы перевести полностью <...> И потому-то оно и есть выражение и объективация всего культурного духа человечества:

⁷⁸ Юлен М. Идея переселения душ в XXI в. // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 49.

⁷⁹ Эшби М.А. Воскресение Осириса. Киев, 1998. С. 20.

⁸⁰ Жидков В.С., Соколов К.Б. Искусство и картина мира. СПб., 2003. С. 63.

⁸¹ Цит. по: Токарев Д.В. “Воображение мертво воображайте”: “Французская” проза Сэмюэля Беккета // Беккет С. Никчёмные тексты. СПб: Наука, 2001. С. 63.

⁸² Пойзнер Б.Н. Соснин Э.А. Опыт классификации...; Пойзнер Б.Н. Репликатор – посредник между человеком и историей // Изв. вузов. Прикладная нелинейная динамика. 1999. Т. 7. № 6. С. 83–104.

⁸³ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса... С. 216–265.

⁸⁴ Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. С. 38.

⁸⁵ Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М.: Школа “Языки русской культуры”, 1997. С. 15.

человеческих воззрений, понимания, знания, замыслов, энтузиазмов, волнений, интересов и идеалов”⁸⁶.

2. Репликатор конкурирует с себе подобными за максимальное число самовоспроизведений в неравновесной нелинейной системе. Но пока система устойчива, активность множества некогерентных актов репликации образует лишь слабый хаотический фон, или шум, как говорят физики. Здесь уместна цитата из доклада А.Д. Синявского “Анекдот в анекдоте” (1978): “В отличие от других фольклорных жанров, рассчитанных на многократное повторение и закрепление в народной памяти, каждый конкретный анекдот быстрее сходит со сцены, замещённый новым, более острым, актуальным откликом. В новизне – его соль, живучесть, подвижность, всепроницаемость, историчность. Здесь же и его быстротечность. Он мигом вспыхивает, но скоро сгорает, забывается. Хотя мы и любим порою вспоминать старые анекдоты, нам хочется всегда услышать какой-то новый, ещё неизвестный, самого последнего выпуска”⁸⁷.

3. Репликатор является актуальным либо потенциальным агентом, “зачинщиком” процесса самоорганизации в нелинейной открытой системе⁸⁸. В точке бифуркации (от лат. *bi* – “два” + *furca* – “вилка”), т.е. на развилке возможных путей развития системы (а бифуркация наступает при утрате устойчивости движения системы⁸⁹), один из репликаторов, случайно опередивший конкурентов, оказывается инициатором процесса самоорганизации. Его начальная стадия носит лавинный характер из-за наличия богатого ресурса репликации⁹⁰. Естественно, явление самовоспроизводства двойственно по своей функции. Оно консолидирует общество в границах ресурса репликации данного культурного образца, допустим, некой конфессии. Но оно и дробит социум на столько, грубо говоря, частей, сколько различных репликаторов данного типа регулируют активность людей.

А долговечность репликации некоторой идеологемы в сообществе может, в свою очередь, служить признаком того, что сложившаяся историческая ситуация “возродила”, активизировала забытое умонастроение и/или определённый культурный архетип. Вот, скажем, идея России как “третьего Рима”. Она дискутируется и сегодня⁹¹. Идея возникла в XV в., в период ассимиляции византийской культуры. Согласно Г.В. Флоровскому, вначале она не была общенародной, а составляла достояние образованного меньшинства, постепенно проникая в более широкие слои. Причиной утраты духовной устойчивости стало падение столицы Византии Константинополя

⁸⁶ Шпет Г.Г. Литература... С. 1133.

⁸⁷ Синявский А.Д. Литературный процесс в России. М.: РГГУ, 2003. С. 241.

⁸⁸ Пойзнер Б.Н. О “субъекте” самоорганизации... С. 149–158.

⁸⁹ И/или в переходном слое на границе с другой подсистемой – см.: Баранцев Р.Г. Имманентные проблемы синергетики // Новое в синергетике: Взгляд в третье тысячелетие. М. Наука, 2002. С. 460–477.

⁹⁰ Подробнее см.: Пойзнер Б.Н., Ситникова Д.Л. Самообновление культуры и синтез научных знаний. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 114–116.:

⁹¹ Люкс Л. Третий Рим? Третий Рейх? Третий путь? Исторические очерки о России, Германии и Западе. М.: Моск. филос. фонд, 2002.

(1453), воспринятое на Руси в апокалиптическом духе: как примета конца света⁹². В обществе быстро распространяются эсхатологические ожидания. В атмосфере социокультурной бифуркации, “когда рушится одно царство и рождается новое царство, к жизни вызывается идея “третьего Рима”, первоначально возникшая в сознании инока Елеазарова монастыря Филофея. Проблема заключается в том, – пишет исследователь, – что эта идея утверждает себя не как идея монаха-маргинала, к усвоению которой общество не готово. Наоборот, она мгновенно подхватывается правящей элитой, получая распространение в народе”⁹³.

Пожалуй, особой проблемы здесь нет, поскольку действует универсальный механизм “порядок из хаоса”, а репликатором, инициирующим процесс самоорганизации в древнерусском обществе, оказывается своевременная и не имеющая серьёзных конкурентов идеология. Почему своевременная? Это разъясняет историк культуры: “Притягательность теории Филофея связана с эсхатологическими настроениями массы переходной эпохи, чему способствовали последствия монгольского ига, междоусобицы князей, эпидемии, пожары, голод, ереси, связанная с централизацией Московского государства жестокость. Всё это определяло сознание ожидающих близкую кончину мира русских людей, формировало особую социальную психологию”⁹⁴.

Правомерно думать, что в нашем отечестве “воскрешение” и репликация древней идеи Филофея коррелирует с обстановкой бифуркации. Вот и Н.А. Хренов заключает: “Видимо, апокалиптика (от др.-греч. *αποκαλυψις* – “откровение, раскрытие”, т.е. умонастроение, травмированное образами конца света в новозаветной Книге Апокалипсис. – *Авт.*) сопровождается любой переход”. И приводит собрание характеристик социальных и культурных рубежей⁹⁵. Но случайно ли идея “третьего Рима” дискутируется в наши дни? Очевидно, нет. Приведём диагноз: “Помимо того, что Россия включена в эпоху перехода от модерна к постмодерну, она находится в ситуации раздвоения между двумя типами цивилизации – традиционной и либеральной <...> Как это имело место ещё в средневековой Руси, современная Россия тяготеет к инверсионному принципу функционирования, или шараханью от одной крайности к другой. Это означает что так называемая “срединная” культура, которая в России утверждалась с пушкинского времени и могла служить основой либеральных ценностей, здесь не имеет столь важного для окончательной победы либерализма статуса <...> Последние столетия русская история вообще превращается в затянувшийся переходный период”⁹⁶.

⁹² Специфику переживания средневековым человеком подобных событий комментирует А.Я. Гуревич – см.: *Гуревич А.Я. “Время вывихнулось”*: поругание умершего правителя // *Одиссей. Человек в истории. 2003* / Гл. ред. А.Я. Гуревич. М.: Наука, 2003. С. 228.

⁹³ *Хренов Н.А. Культура в эпоху социального хаоса... С. 7.*

⁹⁴ Там же. С. 7.

⁹⁵ Там же. С. 8–12.

⁹⁶ Там же. С. 9–10.

4. Вовлечение всего ресурса репликации в когерентные акты самовоспроизводства приводит к тому, что внутри системы доминирует новый порядок. Он поддерживается благодаря восполнению ресурса репликации за счёт источника неравновесности и благодаря массовому самовоспроизводству содержания господствующего репликатора. Последним часто бывает ядерный культурный образец (термин Н.С. Розова⁹⁷), на котором зиждется социально-политическая мифология когорты, пришедшей к власти, часто обслуживающая проект окончательного исправления мира⁹⁸.

5. Воцарившийся в системе порядок обеспечивает когерентность процессов в ней на фоне слабого хаоса. Но когерентность нарушается при очередной потере устойчивости системы. Тогда в обществе – смута, смена социокультурных кодов, лихорадка идей.

6. Вблизи точки бифуркации шансы на победу в конкурентной борьбе имеет репликатор, которому присущи простота восприятия и трансляции, скорость и массовость распространения в среде. Применительно к конкуренции культурных образцов в сообществе едва ли не главным оказывается преимущество в эффективности коммуникации⁹⁹.

В романе “Война и мир” (Т. I, Ч. 2, X), описывая талант дипломата Билибина (прототипом послужил поэт Фёдор Тютчев), Лев Толстой, походя, определил условие успешной репликации. Читаем: “Разговор Билибина постоянно пересыпался оригинально-остроумными, законченными фразами, имеющий общий интерес. Эти фразы изготовлялись во внутренней лаборатории Билибина, как будто нарочно портативного свойства, для того чтобы ничтожные светские люди удобно могли запоминать их и переносить из гостиной в гостиную” (подчёркнуто нами. – *Авт.*).

Уменьшение количества информации, составляющей содержание репликатора, т.е. упрощение его передачи, восприятия и самовоспроизведения, способно повлечь устойчивый рост ресурса репликации. Подобное, насколько можно судить¹⁰⁰, произошло некогда, благодаря изменению аутентичного вероучения Христа, по-видимому, вышедшего из кругов талмудических мыслителей. Решившийся на это Апостол Павел сформировал “иудаизм на экспорт”¹⁰¹, т.е. доктрину, ориентированную на обращение в новую – по сравнению с талмудическим иудаизмом – веру преимущественно язычников-неевреев. Оказалось, что в их среде восприятие и усвоение этой доктрины имеют высокий темп самовоспроизводства, а число потенциальных неофитов (т.е. ресурс репликации) практически не ограничено.

⁹⁷ Розов Н.С. Структура цивилизации... С. 35–43.

⁹⁸ Геллер Л., Нике М. Утопия в России. СПб.: Гиперион, 2003.; Соснин Э.А., Пойзнер Б.Н. Рабочая книга по социальному конструированию. Ч. 2. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 104–113.

⁹⁹ Розов С.М. Дарвинизм... С. 330.; Пойзнер Б.Н., Ситникова Д.Л. Самообновление культуры ... С. 142–162.

¹⁰⁰ Соснин Э.А., Пойзнер Б.Н. Социальная виртуалистика. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 100–102.

¹⁰¹ Гомберг Л.Е. От Эдема до Вавилона: Прогулка литератора по дорогам мифологической истории иудейской цивилизации. М.: НИГ Э. Ракитской, 2001. С. 176. Укажем и на позицию В.В. Розанова, реконструированную в: Курганов Е. Мондри Г. Василий Розанов и евреи. СПб.: Академический проект, 2000. С. 119–128.

Известно, что в обстановке почитания харизматика культурные образцы, созданные или “освящённые” им, имеют среди его приверженцев исключительное преимущество. Но репликационный корень здесь тянется из глубины сообществ животных с иерархической организацией и обучением молодняка. У обезьян, например, относительно длительный срок обучения всей популяции вызван тем, что первыми обучаются молодые обезьяны, последние в иерархии, а старые, стоящие во главе стада, не спешат этого делать. Причина в том, что у обезьян не принято воспринимать опыт молодых, даже если он, безусловно, полезен. Напротив, когда какую-то новинку в поведении продемонстрирует доминирующий самец, то “все члены стада с подобострастным восторгом перенимают эту методику”¹⁰².

7. Репликация служит необходимым условием скачка от низшего этапа эволюции к высшему. Согласно теории метасистемного перехода В.Ф. Турчина, на каждой стадии эволюции биологическая система содержит подсистему, которая выполняет функцию высшего управляющего устройства, имея наиболее позднее происхождение и наиболее высокую организацию. Переход на новый этап происходит путём размножения этих подсистем (путём многократной редупликации), а затем объединения их в одно целое с образованием – по методу проб и ошибок – системы управления. Во главе последней стоит новая подсистема, являющаяся теперь высшим управляющим устройством на новом этапе эволюции. При этом новая система оказывается метасистемой по отношению к прежней¹⁰³.

Согласно эволюционной схеме В.Ф. Турчина, последний по времени метасистемный переход, обеспечивший управление мышлением в коллективе, привёл к появлению качественно нового феномена – человеческой культуры. Не приходится сомневаться, что в истории происходили многообразные метасистемные переходы, так или иначе вызванные репликацией плодотворных культурных форм. Вот и героям большинства национальных эпосов приписывают объединение разрозненных и конфликтующих племён в одно (эффективное по экономическим, военным, демографическим и прочим параметрам). Заслуга отцов христианской церкви тоже состоит в создании метасистемы – глобальной церковной организации, дееспособной и ныне. Метасистемным переходом к энергично развивающейся державе увенчались усилия основателей американской демократии *etc.*

Примем теперь во внимание возможность экстраполяции закономерностей развития технических систем на системы любой природы¹⁰⁴. Тогда предположение М.П. Покровского о существовании (пока неизвестных), аналогов закона Геккеля–Мюллера: этногенетического,

¹⁰² Медников Б.М. Аналогия... С. 10–11.

¹⁰³ Турчин В.Ф. Феномен науки: Кибернетический подход к эволюции. М.: Наука, 1993. С. 59.

¹⁰⁴ Корогодина В.И., Корогодина В.Л. Информация – что это такое? // Журн. ТРИЗ. 1996. № 1. С. 62–71.; Радшун Р.В. Почему оправдано распространение ЗРТС на системы любой природы // Журн. ТРИЗ. 1997. № 1. С. 44–45.; Соснин Э.А., Поизнер Б.Н. Рабочая книга...

соцэккогенетического, классиогенетического¹⁰⁵ – выглядит достоверным и заслуживающим развития.

А цепь метасистемных переходов, определившая этапы биологической эволюции? Оканчивается ли она земной культурой как особой стадией биоэволюции? Вряд ли. Это противоречит факту ускорения эволюции. Но тогда встают непривычные вопросы: можно ли в принципе (а если можно, то как) опознать те управляющие подсистемы, те фреймы, репликация которых с большой вероятностью способна послужить базой метасистемного перехода к ... *метакультуре*? *Мета* – в строгом смысле. Отметим, что Г.Л. Зальцман, строя онтологию самоорганизации мира, вводит близкое понятие “постцивилизованное общество”¹⁰⁶. Как включить в этот контекст синергетическую интерпретацию антропного принципа¹⁰⁷?

8. Репликация поддерживает и пополняет запас изменчивости (*variety pool*). Скажем, его образуют массивы наблюдений над социальными явлениями, позволяя проводить отбор самоописаний человеческого общества. По Н. Луману, эти “самоописания проходят проверку в эволюции идей и прочно фиксируются как традиция”¹⁰⁸. Добавим: проверку – по схеме “порядок из хаоса”¹⁰⁹. Репликация обеспечивает “избыточность” человеческого генома, мозга и социокультурных структур.

Согласно концепции С.Д. Хайтуна, мнимая избыточность возникает не ради повышения надёжности структур, а “сама по себе, чисто эволюционно, и происходит это в ходе саморазвития материи под давлением взаимодействий в сторону интенсификации процессов превращения друг в друга разных форм энергии (точнее – разных форм взаимодействий) посредством прогрессивных самосборок с возрастанием энтропии”. Из-за образования новых типов структур появляются новые виды превращения взаимодействий, т.е. идёт эволюционное усложнение с наращиванием уровней структурности материи¹¹⁰.

Например, увеличение генома одноклеточных путём наращивания некодирующих (и потому кажущихся избыточными) частей ДНК “произошло как прогрессивная самосборка в направлении требуемого законами эволюции наращивания интенсивности метаболизмов”¹¹¹ (от др.-греч. μεταβολή – “перемена”, т.е. обмен веществ в клетке. – *Авт.*). Как выражается С.Д. Хайтун, появление кроманьонца было “избыточным”, с точки зрения примитивного неандертальца. А ведь кроманьонец породил (добавим – благодаря феномену репликации, обеспечившему закрепление и передачу успешных форм мыследеятельности) все знакомые нам социальные

¹⁰⁵ Покровский М.П. К понятию “сущность”... С. 204–207.

¹⁰⁶ Зальцман Г.Л. Современное миропонимание... С. 20.

¹⁰⁷ Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. СПб.: Алетея, 2002. С. 54–61.

¹⁰⁸ Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос. Вып. 1. М.: Прогресс, 1991. С. 194.

¹⁰⁹ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса... С. 216–265.

¹¹⁰ Хайтун С.Д. Феномен “избыточности” мозга, генома и других развитых органических и социальных структур // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 94.

¹¹¹ Там же. С. 94–95.

структуры высочайшей сложности. И, конкурируя, исключил возможность существования самого неандертальца¹¹², носителя менее эффективных репликаторов.

9. Устойчивая репликация культурных образцов нередко далека от оптимальной деятельности или даже имеет иррациональную природу. В этом пункте мы сталкиваемся с фундаментальным противоречием. По нашему мнению, его выразил Э. Геллнер, противопоставив культуре разум¹¹³. С.Н. Зенкин в близком смысле квалифицирует культуру как “в высшей степени неудобное явление” – вслед за З. Фрейдом (“Неудобства культуры”, 1930) и Л.М. Баткиным (“Неуютность культуры”, 1979)¹¹⁴. Пожалуй, можно поставить вопрос о (бес)сознательной репликации людьми культурных образцов как базисе (ир)рациональности в культуре. Ограничимся несколькими примерами.

Пётр Великий как автор особого политического стиля и сегодня служит эталоном многим государственным мужам. Но “стержневая идея петровских реформ – идея использования некоторых готовых средств, технологий”, когда “европейская культура оценивалась реформатором как источник средств для достижения сложившихся целей”. Порок такой модернизации состоял в том, что она делала ставку не на развитие почвеннической инициативы, но на заимствование *готовых* культурных образцов¹¹⁵. Разве не то же самое – потребительское – отношение к Западу у ряда нынешних политиков? И не та же беспомощность в стимулировании культуротворческих начинаний в родном отечестве?

Сошлёмся и на обобщение, принадлежащее филологу-античнику О.М. Фрейденберг, изучавшей рудименты античной культуры в современной организации общества. Вяч. Вс. Иванов считает, что её исследование “представляет собой детальную семиотическую критику всех институтов современной цивилизации. Фрейденберг показывает, что они сохраняются тысячелетиями без всяких на то рациональных оснований”¹¹⁶. Упоминавшаяся многовековая репликация идеи переселения душ – вопреки отсутствию объективных доказательств его – один из случаев этой иррациональности.

Поэтому правомерно интересоваться: в какой мере образы и проекты будущего, равно как и формирующая их культурная память человечества, обусловлены (ир)рациональной репликацией некоторых устойчивых структур? Для поиска ответов на первую часть вопроса, видимо, не обойтись без обзора утопических учений. Их самовоспроизведение в русском общественном сознании идёт со времени принятия христианства. Тревожный

¹¹² Там же. С. 94.

¹¹³ Геллнер Э. Разум и культура: Историческая роль рациональности и рационализма. М.: МШПИ, 2003.

¹¹⁴ Зенкин С.Н. Французский романтизм и идея культуры. Неприродность, множественность и относительность в литературе. М.: РГГУ, 2002. С. 281.

¹¹⁵ Яркова Е.Н. Утилитаризм и динамика цивилизации // Цивилизация. Восхождение и слом: Структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса. М., 2003. С. 302–303.

¹¹⁶ Иванов Вяч. Вс. Избр. тр. по семиотике и истории культуры. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 689.

итог этой репликации – “упорная ностальгия по утопии, бесконечное разнообразие форм утопизма, питающее русскую культуру <...>. Представить мир, и тем более Россию, без утопизма – значит создать ещё одну утопию”¹¹⁷. Вторая часть вопроса предполагает выявление систем репликаторов, которые определяют строение и содержание “исторического воображения” (ключевая категория, выдвинутая Х. Уайтом¹¹⁸) и “конституирующего воображения”. Последнее понятие введено историком античности П. Веном, желавшим подчеркнуть, что “люди не находят истину: они её творят, как творят они свою историю, и культуры вполне позволяют им это делать”¹¹⁹. А история (*historia rerum gestarum*), т.е. повествование о прошлом (“просто правдивый рассказ”, как насмешливо выражается П. Вен¹²⁰, выступает сводом моделей мышления и деятельности, воспроизводя которые люди воспринимают, толкуют, оценивают настоящее и грядущее.

Надо ожидать, что для сообщества, допустим, историков-христиан фондом самовоспроизводящихся структур исторического сознания служит Священное писание. Подтверждение такой догадке обнаруживается, например, в объяснительных схемах, посредством которых наши летописцы XII–XIV вв. раскрывали смысл монголо-татарского нашествия. ““Язык Библии” <...> оказывался универсальным инструментом, позволявшим в рамках религиозного мировосприятия отображать события окружающей действительности, давать им адекватные оценки”. Ясно, что “без выявления этого языка невозможно понять те цели, которые ставили перед собой древнерусские авторы, те системы образов, которые ими создавались, те проблемы – художественные и морально-нравственные, – которые они решали”¹²¹. В свою очередь, сам способ толкования библейских текстов более или менее жёстко задан принадлежностью к определённой конфессии. Так, для евреев смысл содержится только в Библии, исходно написанной на иврите, для христиан же авторитетны её переводы (на греческий, латинский, другие национальные языки)¹²².

На одно из следствий подобного репликационного механизма указывает нидерландский философ Ф.Р. Анкерсмит. “Наша история есть наша идентичность” – утверждает он¹²³. А вследствие этого как отдельные люди, так и целые сообщества (вплоть до нации) видят своё прошлое через призму выбранных ими представлений о нём, а также об утраченной идентичности и воспроизводят соответствующие культурные коды и другие формы,

¹¹⁷ Геллер Л., Нике М. Утопия в России... С. 242.

¹¹⁸ Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX в. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002.

¹¹⁹ Вен П. Греки и мифология: вера или неверие?: Опыт о конституирующем воображении. М.: ИД “Искусство”, 2003. С. 6.

¹²⁰ Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М.: Научный мир, 2003. С. 7.

¹²¹ Рудаков В.Н. Язык Библии в ранних рассказах русских летописей о монголо-татарском нашествии // Одиссей. Человек в истории. 2003. М.: Наука, 2003. С. 58.

¹²² Плетнева Е.К. *Biblia judaica et biblia christiana*: о возможности сравнительной герменевтики // Одиссей. Человек в истории. 2003. М.: Наука, 2003. С. 62.

¹²³ Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлёт и падение метафоры. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 14.

“становясь теми, чем они больше не являются”¹²⁴. Упомянутый ранее Я. Ассман, раскрывая (на примере древнего Средиземноморья) истоки формирования культурной идентичности и политического воображения, указывает на исключительную роль письменности¹²⁵, т.е. феномена, который делает репликацию ядерных культурных образцов весьма стабильной. Культурная идентичность составляет у нас предмет напряжённого анализа и острого спора. Поэтому стоит взглянуть на основные версии отечественной истории с учётом упоминавшихся концепций исторической науки и представлений о репликации, т.е. осознать и разработать репликационное измерение исторического сознания, если воспользоваться ёмким названием философского труда Р. Арона (1961)¹²⁶.

Тем не менее, репликация устаревшего культурного образца не исключает получения ценного творческого результата. Любой физик знает, что открытием второго принципа термодинамики мы обязаны французскому инженеру С. Карно. А ведь в брошюре “Размышление о движущей силе огня и о машинах, способных развивать эту силу” (1824) он исходил из теории флогистона, предложенной в XVII в., но отвергаемой с конца XVIII в.¹²⁷

10. Благодаря долговременной и многократной репликации культурных образцов и архетипов, “любая действительность выражает действительность бытующих в обществе мифов”. В кавычки взят вывод фольклориста К.А. Богданова¹²⁸, подкреплённый многими примерами из сферы мифологии повседневности. Да это так, поскольку устойчивость и целостность социокультурной системы покоятся на бесперебойной репликации ядерных и связанных с ними периферийных культурных образцов (терминология Н.С. Розова¹²⁹). В основе большинства ядерных лежат культурные архетипы¹³⁰ и прецедентные феномены.

Как же человек осваивает “содержание” и “строение” социокультурной действительности? Очевидно, через (не)формальное образование, т.е. через передачу / приём указанного комплекса общепринятых образцов мыследеятельности. Под их влиянием структуры восприятия и рецепции “нормального” человека формируются, “подгоняются” так, чтобы обеспечивать (вплоть до автоматизма) самовоспроизведение человеком ядерных культурных образцов и прецедентных феноменов. И потому реальная социокультурная сфера оказывается для такого человека именно действительностью бытующих в обществе мифов.

¹²⁴ Цит. по: Олейников А. “Становясь теми, чем мы больше не являемся” // Синий диван: Журнал / Под ред. Е. Петровской. 2004. Вып. 4. М.: Три квадрата, 2004. С. 255.

¹²⁵ Ассман Я. Культурная память... С. 139–154.

¹²⁶ Арон Р. Избранное: Измерения исторического сознания. М.: РОССПЭН, 2004. С. 7–176.

¹²⁷ Рашковский Е.Б. Профессия – историограф: Материалы к истории российской мысли и культуры XX столетия. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. С. 244.

¹²⁸ Богданов К.А. Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб.: Искусство-СПб., 2001. С. 112.

¹²⁹ Розов Н.С. Структура цивилизации... С. 35–43.

¹³⁰ См., например: Вьюнов Ю.А. Русский культурный архетип. Страноведение России: Учеб. пособие. М.: Наука: Флинта, 2005.

Амортизация, износ смысла из-за многоразовой репликации, видимо, подчиняется некоему аналогу второго начала термодинамики, поскольку приводит к деградации, снижению ценности содержания. Скажем, перевираание поэтических строк, неизбежное при частом исполнении вслух (тем более – экспромтом) различными чтецами, на первый взгляд, относится всего лишь к издержкам популярности текстов. Но пристальное внимание А.К. Жолковского к подобным оговоркам позволило ему сформулировать по существу одно из положений рецептивной эстетики. “Такое смазывание тонкостей оригинала показательно, – настаивает он, – ибо, возвращая структуру назад к её преодолённым банальным источникам, наглядно демонстрирует, в чём именно состоял острабяющий творческий ход”. Почему благоговение перед художественной ценностью – подвергнутое многократному воспроизведению в обществе – становится жертвой вульгаризации? Намёк даёт наблюдение филолога: “Массовое потребление всегда склонно стащить новое, да и вообще особенное, с его котурнов и вернуть в общую колею”¹³¹.

Здесь мы подходим к феномену кича (от нем. *verkitschen* – “удешевлять” или польского *суц* – “подделка”), т.е. мировоззренчески-стилистического атрибута массовой культуры. Самовоспроизводство положительного отношения к кичу, например, эстетических запросов широкой публики (а то и плебса), предполагает, что репликаторы отвечают набору критериев: узнаваемости, интеллектуальной доступности, модности и пр., воплощают некий архетип *etc.* Очевидно, что (массовое) самовоспроизведение определённых культурных образцов многообразно проявляется в моде, которая есть синергетический феномен¹³². На опасность для (творческой) личности, связанную с репликационной природой моды, проницательно указывает композитор Н.К. Метнер (1935): “Мода есть синоним инертности. Ждут, что скажет мода, и за ней повторяют... Надо забыть о всех когда-либо существовавших модах и заняться проверкой своей художественно совести”¹³³. Что касается потребителя искусства, то следует иметь в виду замечание В. Бенямина (1936), “массовая репродукция оказывается созвучной репродукции масс”¹³⁴.

11. Ряд механизмов порождения и обновления культурных образцов¹³⁵ противодействует их устойчивой репликации (рассмотренной в п. 9). Человек, с одной стороны, стремится к скрупулёзному выполнению предписаний традиции, к социальному мимезису (от др.-греч. μιμησις – “уподобление, подражание”), т.е. к воспроизведению без каких-либо

¹³¹ Жолковский А.К. Эросипед и другие виньетки. Томск–М.: Водолей Publishers, 2003. С. 462–463

¹³² Такова, например, мода на чтение, изученная Р. Бартом, – см.: *Барт Р.* Система Моды. Статьи по семиотике культуры. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. С. 489–499.; *Пойзнер Б.Н.* Отношения с книгой как предмет постнеклассического знания // Библиофилы России: Альманах. М.: Любимая Россия, 2005. Т. 2. С. 28–52.

¹³³ *Метнер Н.* Муза и мода: защита основ музыкального искусства. Paris: YMCA-PRESS, 1978. С. 109.

¹³⁴ *Бенямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М.: Медиум, 1996. С. 62.

¹³⁵ *Пойзнер Б.Н.* Репликатор – посредник...С. 98.

отклонений. С другой же – человек изощряется в создании новых репликаторов и преобразовании или уничтожении старых либо “неправильных”. Фигура генератора репликаторов узнаётся в мифах о культурном герое¹³⁶.

Он отнюдь не идеален и часто явлен как трикстер (от нем. *Trick* – “трюк, уловка”), т.е. плут и обманщик¹³⁷). Последствия творческой активности изобретателей репликаторов удачно раскрыл Ф.А. Хайек: “Большинство шагов в эволюции культуры было сделано индивидами, которые порывали с традиционными правилами и вводили в обиход новые формы поведения. Они делали это не потому, что понимали преимущества нового. На самом деле новые формы закреплялись лишь в том случае, если принявшие их группы преуспевали и росли, опережая прочие”¹³⁸.

Среди древних и мощных регулятивов новаторской деятельности выделяется страх влияния, т.е. боязнь воздействия, которое оказывают принятые в сообществе культурные образцы, регламентирующие наше восприятие, мышление, поведение и воображение. “Обычай – деспот меж людей”, – отчеканил Пушкин. Вряд ли можно лапидарнее выразить властную сущность тех схем, чья репликация вменена в обязанность каждому.

Противостояние этой незримой власти обсуждает Г. Блум (1973). Иногда индивид желает “избежать принудительного повторения” чужих (а порой и собственных, созданных ранее) культурных образцов¹³⁹, т.е. уклониться от рутинной репликации, навязанной обстоятельствами. Тогда его стремление оказывается стимулом творчества в литературе, искусстве, социогуманитарных науках. Г. Блум выявил ментальные репликаторы, присутствующие в античной философии, Ветхом и Новом Завете, гностических апокрифах, Каббале, поэмах Дж. Мильтона, трудах З. Фрёйда, М. Бубера, социал-демократа Э. Бернштейна, выступавшего с ревизией доктрины К. Маркса, *etc.*¹⁴⁰ Разумеется, указанный мотив, будучи осознан, способен стать контрсуггестивным (от лат. *suggestio* – “внушение”) средством, позволяющим человеку “избежать принудительного повторения” социокультурных клише, внушаемых ему при межличностном общении, через СМИ и т.д.

12. Преобладающий тип репликации ядерных культурных образцов взаимно обусловлен интенсивностью коммуникации между людьми. Она зависит, в частности, от роста их численности в сообществе. В малочисленных и слабо взаимодействующих с другими сообществах основное требование к репликации – максимальная точность копирования. Так, священные тексты и связанные с ними комплексы культурных образцов

¹³⁶ Кэмпбелл Дж. Герой с тысячами лицами. Киев: София, 1997.

¹³⁷ Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев: Гос. библиотека Украины для юношества, 1996. С. 338. Подробнее см.: Пойзнер Б.Н. Хаос, порядок, время в древних картинах мира // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. М.: Прогресс–Традиция, 2003. С. 507–518.

¹³⁸ Хайек Ф.А. Общество свободных. London: OPI, 1990. С. 237. Близкую мысль об эволюционном отборе самописаний общества находим у Н. Лумана – см.: Луман Н. Тавтология и парадокс... С. 194–195.

¹³⁹ Блум Х. Страх влияния. Карта перечитывания. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. С. 18.

¹⁴⁰ Там же. С. 318.

(передаваемые устно или письменно), сформировались в малых общинах, нередко изолированных от остального мира либо уклоняющихся от “обмена” культурными формами. В этих коллективах (в традиционных обществах, в СССР)¹⁴¹, одна из центральных забот – строго следить за точностью репликации, придавая самой этой точности сакральный смысл. Условно говоря, это – “репликация статики”, система с отрицательной обратной связью.

По мере роста размеров сообществ и развития как внутренних, так и внешних коммуникаций (приблизительно с эпохи Пред- и Возрождения в Европе) всё более значимой становилась изменчивость культурных образцов, проявлялась их потенциальная подверженность мутациям. Развитие коммуникаций демонстрировало многообразие оснований, на которых построены “другие” культуры, и ускоряло распространение новаций, а многочисленность населения (особенно городского) затрудняла контроль над точностью воспроизведения каждым надлежащих ритуалов и исключение из оборота (вспомним этимон *ciel* – “вращаться, двигаться”) всех “иных” культурных образцов.

Ренессансный культ творчества, по-видимому, означал, что в процессах культуронаследования приоритет отдаётся изменчивости, а не постоянству. Доля первого во всём необозримом массиве репликаций постоянно увеличивалась, подстёгиваемая и демографическим фактором и прогрессом техники коммуникаций. Культура XIX–XX вв. подчинена императиву оригинальности. Это “неомания”, по слову П. Валери, “эстетика противопоставления”, по Ю.М. Лотману¹⁴². Не отсюда ли приятие Александром Блоком революции как “катастрофической сущности культуры”¹⁴³? Дабы опередить конкурентов, служитель искусства, учёный, портной *etc.* вынужден искать непредсказуемую пропорцию старого и нового. В случае успеха она и повторяется, но в каждом акте – по-новому. Условно говоря, это – “репликация (квази)регулярной динамики”, система с положительной обратной связью, но при наличии помех, шумов.

На рубеже XX–XXI вв. возникают глобальные сети, и начинается демографический переход. Так именуют возникшее в 1989 г. – впервые за всю историю – замедление роста народонаселения мира и тенденцию к стабилизации численности человечества (на уровне 10–11 млрд.). Согласно синергетической модели А.В. Подлазова, максимальное число людей на планете обусловлено не ограничениями земных ресурсов, а пределом развития жизнеспасающих технологий¹⁴⁴. Под ними понимают любые культурные образцы, репликация которых способствует спасению человека от смерти или продлению его жизни. Это не только медицинские методики, охрана материнства и младенчества, мероприятия по обеспечению

¹⁴¹ Ассман Я. Культурная память... С. 130–138; Глебкин В.В. Ритуал... С. 110–120.

¹⁴² Цит. по: Зенкин С.Н. Французский романтизм... С. 6.

¹⁴³ Мандельштам О.Э. А. Блок // Собр. соч. в 4-х т. Т. 2: М.: Арт-Бизнес-Центр, 1993. С. 256.

¹⁴⁴ Подлазов А.В. Теоретическая демография. Модели роста народонаселения и глобального демографического перехода // Новое в синергетике: Взгляд в третье тысячелетие. М. Наука, 2002. С. 330–331.

безопасности жизнедеятельности *etc.*, но также институты семьи и права, религиозные и моральные запреты на убийство, гуманное отношение к слабым, предупреждение войн и т.п.

Изобретение жизнеспасающих технологий позволило выжить человеку в период первобытного общества, а в дальнейшем увеличить свою численность в 100 тысяч раз. Но через несколько поколений человечество “вступит в принципиально новую фазу своего развития”. Она опасна фундаментальным противоречием, с которым человек ещё не сталкивался. С одной стороны, прекратится рост эффективности жизнеспасающих технологий. Это означает, что – впервые – дальнейший прогресс не будет биологически обусловленным, т.е. вызванным приростом населения. С другой же стороны, технический прогресс будет продолжаться исключительно высокими темпами. “В этой связи современную цивилизацию можно уподобить экспрессу, несущемуся на полных парах вперёд, несмотря на то, что рельсы уже кончились”¹⁴⁵. Продолжая метафору, можно сказать, что отсутствие рельсов означает предпосылку метасистемного перехода (в смысле В.Ф. Турчина – см. п. 7), ожидающего человеческую культуру.

Колоссальность предстоящей задачи соизмерима, наверное, лишь с доктриной Николая Фёдорова. Кстати, Фёдоровский проект (безотносительно к его осуществимости) по своей функции есть сингулярная репликация. Существенно, что воскрешение Фёдоров уподобляет передаче огня, т.е. процессу, в котором самовоспроизводится – будучи раз инициирована – химическая реакция, и он длится, пока ему хватает ресурса репликации. Фёдоров подчёркивает: “Всеобщее воскрешение не художественное только творение из камня, на полотне и т.п., не бессознательное рождение, а воспроизведение из нас, как огонь от огня, при посредстве всего, что есть на небе и на земле, всех прошедших поколений”¹⁴⁶.

Заглянуть дальше бифуркации, по определению, нельзя, но симптомы современности склоняют к двум догадкам. 1) Характер репликации культурных образцов станет иным. Триада возможных режимов работы нелинейной системы (статика – регулярная динамика – детерминированный хаос)¹⁴⁷ подсказывает, что культуронаследование станет преимущественно “турбулентным”, детерминированно-хаотическим, когда культурные формы воспринимаются фактически *всеми от всех*. Напротив, на заре истории и в эпохи “тотальности мировосприятия (мировоззрения), образа жизни и

¹⁴⁵ Там же. С. 344.

¹⁴⁶ Н.Ф. Фёдоров убеждён, что “только в полном своём составе, в совокупности всех поколений, род человеческий может войти в обещанное ему единство <...>” – см.: *Фёдоров Н.Ф. Вопрос о братстве... // Собр. соч.: в 4-х тт. Т. 1. М.: Прогресс, 1995. С. 101.* Видимо, репликационное измерение можно раскрыть и в философской проблеме смертности / бессмертия плодов человеческой деятельности, дискутируемой в статье: *Мирошников Ю.И. Философские аспекты исследования телесности... // Новые идеи в философии природы и научном познании С. 289.*

¹⁴⁷ *Эбелинг В., Энгель А, Файстель Р. Физика процессов эволюции...; Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. СПб.: Алетейя, 2002.; Евин И.А. Синергетика мозга и синергетика искусства. М.: ГЕОС, 2001.*

различных практик”¹⁴⁸ их передача была наиболее упорядоченной (“ламинарной”, как выразился бы физик).

2) Не только характер репликации ядерных культурных образцов, но и спектр их содержания изменится. Вероятнее всего – по принципу рокировки: центр станет периферией *et vice versa*. Здесь можно обратиться к идеям С.С. Хоружего. Рассматривая ведущие тенденции и характерные проявления современной личности, он построил философскую концепцию “Границы Человека”. С.С. Хоружий исходил из того, что “упорное непреодолимое влечение человека к своей Границе – определяющая черта сегодняшней антропологической ситуации”. При построении “антропологии Границы” философ привлёк категорию самоорганизации, полагая человека “открытой системой”¹⁴⁹.

13. Репликация придаёт когерентность процессам в системе, т.е. согласовывает их пространственно-временные ритмы, обеспечивает единство формы и/или содержания структур человеческой деятельности – от восприятия мира и себя самого до фантазий о том, каким может быть либо должно стать бытие, и т.п. Рискнём предположить, что одним из импульсов к рождению земной цивилизации оказалась репликация. Такая догадка согласуется с современной теорией эволюции¹⁵⁰ и с философией телесности человека¹⁵¹. А именно репликация приёмов ручного производства каменных орудий. До этого рубежа человек умелый, *Homo habilis*, изготавливал так называемые галечные орудия. Особенность их, кроме примитивности – “разнообразие: нет устоявшейся формы, стандарта в размерах <...> Но вот около полутора миллионов лет назад происходит резкий скачок, на смену человеку умелому приходит архантроп (питекантроп, по старой терминологии). Он уже умеет изготавливать более совершенные орудия – ручные рубила <...> Эти орудия более стандартны, симметричны и даже отличаются своеобразным изяществом”¹⁵².

По Б.М. Медникову, такой скачок вызван качественным изменением знаковой системы из-за возникновения человеческого языка. Продолжая его мысль, естественно считать, что появление языка и, следовательно, надёжной коммуникации открыло возможность передачи, совершенствования и всё более широкого распространения жизненно важных технологических приёмов. В процедуре обучения содержание любого приёма укладывается в структуру логической операции “если *A*, то *B*”. Но ведь она, как уже говорилось, есть модель акта репликации. А материальным воплощением репликации и вызванной ею когерентности процессов изготовления каменных инструментов стала их “стандартность”.

¹⁴⁸ Никитаев Е. К истокам власти: магийный мир // Кентавр. 2002. № 29. С. 2.

¹⁴⁹ Хоружий С.С. Человек и его три дальних удела... С. 39, 42.

¹⁵⁰ Эбелинг В., Энгель А, Файстель Р. Физика процессов эволюции...; Зальцман Г.Л. Современное миропонимание...

¹⁵¹ Мирошников Ю.И. Философские аспекты исследования телесности человека, его смерти и бессмертия // Новые идеи в философии природы и научном познании: Сб. науч. трудов. Вып. 2. Екатеринбург: УрО РАН, 2004. С. 283–284.

¹⁵² Медников Б.М. Аналогия... С. 11.

Но вот что опасно: когерентность снижает степень разнообразия, порождаемого эволюцией в изменчивой среде. Не во всех ситуациях единообразие – благо. Многие новаторы сознавали это. Так, К.С. Станиславский (в письме, 1897) призывал: “Задача нашего поколения – изгнать из искусства традиции и рутину <...>”¹⁵³. Вспомним и такое явление, как “морально-политическое единство советского народа”. Рудимент его – демонстрации в России, на которых наивные люди несут портреты грозных когда-то и казnelюбивых вождей.

Для понимания негативной стороны репликации актуален тезис К. Леви-Строса. “Цивилизация, взятая в своей совокупности, – пишет он, – может быть описана как в высшей степени сложный механизм, в котором нам хотелось бы увидеть шанс нашей вселенной на выживание, если бы его функция не состояла в производстве того, что физики называют энтропией <...> Каждая произнесённое слово, каждая напечатанная строчка устанавливает связь между двумя собеседниками, делая неподвижным тот уровень, который ранее характеризовался разной степенью информации, то есть более высокой организацией”¹⁵⁴. Унификация, которая немыслима без репликации определённых структур, опасна тем, что обедняет оперативный запас культурных образцов, пригодных для решения проблем, то и дело встающих перед сообществом.

Поэтому необходим критический анализ явления репликации в свете принципа необходимого разнообразия У.Р. Эшби. Известный в теории систем, он применяется в деятельностном подходе, разработанном Г.П. Щедровицким с коллегами и учениками. Согласно подходу, одна из фундаментальных проблем всех деятельностных систем – напряжение между разнообразием и нормативностью¹⁵⁵. А нормативность, несомненно, обеспечивается благодаря репликации норм мышления и поведения. Причём “очень важно описывать не только выявляемые и предъявляемые правила и нормы, но также скрытые и спрятанные не твёрдые, но мягкие структуры, такие, например, как значения в оппозицию личностным смыслам, которые внутренне регулируют действия”. Описание и выявление подобных норм не обязательно ограничивает процессы диверсификации. Дело в том, что на практике нормы (т.е. репликаторы) “часто оказываются не выраженными и существуют лишь имплицитно, и потому остаётся не выраженным пространство для выявления разнообразия. В подобных практических ситуациях обнаруживаются лишь псевдовариации вместо подлинного разнообразия”¹⁵⁶. И “работа с разнообразием предполагает работу с нормативностями”¹⁵⁷, т.е. с явлением самовоспроизведения культурных образцов.

¹⁵³ Цит. по: Жидков В.С. История театра: некоторые теоретические проблемы // Циклические ритмы в истории, культуре и искусстве. М.: Наука, 2004. С. 498.

¹⁵⁴ Цит. по: Бетеа Д. Воплощение метафоры: Пушкин, жизнь поэта. М.: ОГИ, 2003. С. 24.

¹⁵⁵ Громыко Ю. Социокультурное разнообразие как оселок деятельностного подхода // Кентавр. 2004. Вып. 33. С. 22.

¹⁵⁶ Там же.

¹⁵⁷ Там же. С. 27.

Если обратиться к отдельной личности, то правомерно рассматривать её как совокупность многих процессов репликации, в которых она (бес)сознательно участвует. Не все из этих процессов идут ей во благо. Ведь для многих организаций и социальных структур каждый человек *ценен лишь как ресурс репликации* определённых форм деятельности, в которой эти организации заинтересованы. В этом смысле фирма, распространяющая пищевые добавки или торгующая телевизорами, религиозная община, администрация стадиона, политическая партия, профсоюз и т.п. по своей функции ничем не отличаются¹⁵⁸.

Осуществима ли диагностика содержания (образно говоря, “репликационной начинки”) конкретной личности, опирающаяся на выявление и опознание спектра наиболее значимых репликаторов? Да, диагностика репликации возможна, причём двоякая: извне и изнутри. Действительно, так называемый дискурсивный анализ речи или письменных текстов позволяет выяснить: какие объяснительные схемы, оценки, идеологемы, художественные образы, понятия и прочие культурные образцы мышления воспроизводятся, обеспечивая движение мысли автора¹⁵⁹. Аналогично, семиотический анализ, тоже осуществляемый извне, позволяет “разложить” поведение человека на совокупность актов репликации тех или иных структур. Обычно по ним можно судить о происхождении, жизненном пути, воспитанности, ценностных предпочтениях, претензиях, психологических параметрах и т.п. Здесь уместно вспомнить тематику “Пигмалиона” Б. Шоу. Некоторые стереотипы повседневной деятельности имеют мифологическую подоплёку¹⁶⁰.

В этой точке мы касаемся репликации как средства манипулирования личностью (и даже как элемента социальной “техники беспощадности” – в СССР 1920–1950 гг.). Например, О.В. Хархордин прямо говорит, что наше поведение ненавязчиво регулируется ставшими обыденными дискурсивными практиками. Они не есть лишь “набор способов безобидного жонглирования словами, а жёстко структурированные конфигурации повторяющихся поступков, когда с помощью слов производятся дела”¹⁶¹.

Если же человек изнутри осмысливает своё участие в актах репликации, то иногда он приходит к вечной проблеме самоопределения и духовной

¹⁵⁸ Соснин Э.А., Пойзнер Б.Н. Рабочая книга... С. 15–24.

¹⁵⁹ См., например: Глебкин В.В. Ритуал...; Левинсон А. Опыт социологии...; Жолковский А.К. Эросипед...; Сепир Эд. Коммуникация...; Кнабе Г.С. Вторая память Мнемозины... С. 3–24.; Раиккофф Д. Медиавирус...; Бойм С. Общие места...; Уайт Х. Метаистория...; Вен П. Греки и мифология...; Вен П. Как пишут историю...; Рудаков В.Н. Язык Библии...; Анкерсмит Ф.Р. История и тропология...; Арон Р. Избранное...; Савельзон О. Культура принятия решения как фактор прогресса России // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 31–45.; Дубин Б. Интеллектуальные группы и символические формы: Очерки социологии современной культуры. М.: Новое издательство, 2004.

¹⁶⁰ См., например: Хюбнер К. Истина мифа...; Богданов К.А. Повседневность и мифология...; Бойм С. Общие места...; Введенцова Е.Г. Архетипы коллективного бессознательного...; Вьюнов Ю.А. Русский культурный архетип...; Гириц К. Интерпретация культур...

¹⁶¹ Хархордин О.В. Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности. СПб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге; Летний сад, 2002. С. 14.

самостоятельности¹⁶². По слову Пушкина, “самостоянье человека – залог величия его”. И вывод поэта актуален для наших соотечественников. Из него вытекает – в качестве критерия зрелости – способность человека *не вовлекаться* в акты репликации социокультурных схем, запущенной в чьи-то сомнительных целях. Сегодня человеку (тем более – подростку) весьма сложно противостоять атмосфере общества, где фактически нет достойных референтных групп, нормам “зоны”, игу СМИ *etc.*

14. Особую остроту проблеме “самостоянья человека” придаёт потребность людей в культурно-антропологической идентификации. Она заключается в отождествлении себя с некой социокультурной целостностью: нацией, конфессиональной или профессиональной организацией и т.п., – воспринимая свою причастность к ней как ценность. Метко назвав этот феномен “жажда тождества”, Г.С. Кнабе указывает, что противоречивый поиск идентификации служит “вечно присутствующим и вечно актуальным фоном общественного и исторического бытия”¹⁶³. Как осуществляется идентификация на практике? Очевидно, репликацией системы культурных образцов, установленных коллективом (порой – мнимым, воображаемым), к традициям которого присоединяется человек. Отдельный сюжет – негативная идентичность¹⁶⁴.

Следует ожидать, что в современной России дополнительным стимулом к идентификации станет возрождение регионального самосознания. Его начало относится к периоду политической оттепели (рубеж 1950–1960-х). Оно исходило из утопической надежды на возвращение к ценностям деревенской жизни и поэтому было формой мягкой оппозиции официальной коммунистической идеологии, проповедовавшей так называемый пролетарский интернационализм и, соответственно, урбанизм. В конце 1990-х гг. толчок к развитию регионального самосознания дала реакция на мировую тенденцию – глобализм. “Идёт неизбежная борьба национальных и культурных автономий за свою самобытность, – подчёркивает знаток русской культуры Б.Ф. Егоров. – И чем ярче и глубже “региональность”, тем больше оснований бороться и осуществляться. Как в нынешних ситуациях интеллигенция занимает островное положение в разливанном море мешанства, так и региональные культуры в будущем глобальном равенстве: островки!”¹⁶⁵.

Тяга к стае, часто – к стадности обостряется в эпоху перемен и междуцарствия. К тому же обстановка бифуркации, неустойчивости жизненных форм производит специфический тип человека и среду, которую

¹⁶² *Пойзнер Б.Н.* О стимулах становления человека и смены его ценностей // Высшее образование в России. 1996. № 3. С. 57–60.

¹⁶³ *Кнабе Г.С.* Жажда тождества: Культурно-антропологическая идентификация. Вчера. Сегодня. Завтра. М.: РГГУ, 2003. С. 5.

¹⁶⁴ *Гудков Л.* Негативная идентичность. М.: Новое лит. обозрение; ВЦИОМ-А, 2004.

¹⁶⁵ *Егоров Б.Ф.* О провинциальной культуре и региональном самосознании // Сибирь в контексте мировой культуры: Опыт самоописания. Томск: Сибирика, 2003. С. 9. См. также: Евразийское пространство: звук, слово, образ. М.: Языки славянской культуры, 2003.; Геопанорама русской культуры: Провинция и её локальные тексты. М.: Языки славянской культуры, 2004.; *Серебренников Н.В.* Опыт формирования областной литературы. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004.

можно условно назвать “лиминальное общество”. Это не совсем неологизм, поскольку ещё А. ван Геннеп (1907), выявив структуру обрядов перехода, пользовался понятием промежуточного состояния, или лиминальной фазы (от лат. *limen* – “порог, вход, выход”). Его идею в 1960-1970-е гг. развивал В. Тэрнер, в частности, разрабатывая концепцию “лиминальных людей”.

Фундаментальные ритуалы перехода человека (или группы) в качественно новый статус, такие как рождение, инициация, свадьба, похороны, непременно предполагают три фазы: отделение, промежуточное состояние, включение¹⁶⁶. В первой фазе поведение личности (или группы) символизирует, что она открепляется от занимаемого ранее места в социальной структуре. Во время промежуточного (лиминального) периода особенности “переходящего” неизбежно двойственны: ведь он проходит через ту область культуры, у которой очень мало (либо вовсе нет) свойств прошлого или будущего состояния. В третьей фазе переход завершается обретением сравнительно устойчивого положения в социокультурном пространстве¹⁶⁷.

Итак, острую нужду в идентификации испытывает *Homo zwischens* (от нем. *zwischen* – “между”)¹⁶⁸. Это наш современник, житель изменяющейся России – человек, оказавшийся в переходной зоне. ““Русский человек” в потоке смысловой неопределённости” – по формуле И.В. Кондакова¹⁶⁹. Человек, колеблющийся в выборе культурных образцов для репликации, и, возможно, догадывающийся о воспроизводстве неустойчивости в культуре¹⁷⁰.

Заключение. Разделяя пафос статьи М.П. Покровского, мы попытались провести универсализацию понятия репликации (репликатора). Перечисляя множество имён, под которыми репликатор известен в различных науках, а также сюжеты, где существенен репликационный аспект, мы стремились продемонстрировать познавательный и онтологический статус понятия самовоспроизведения. Оказалось, что оно служит для продуктивного моделирования процессов (в частности, самоорганизации) на различных уровнях информации и строения материи. В микромире репликация происходит в объектах, изучаемых квантовой электроникой, биохимией, молекулярной генетикой, биофизикой, нейробиологией. Ещё значительное место, которое принадлежит самовоспроизведению в механизмах и метаболизмах, гарантирующих существование человеческих сообществ

¹⁶⁶ Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература, 1999. С. 164–166.

¹⁶⁷ Тэрнер В. Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 168–170. Советский вариант описал В.В. Глебкин в.: *Глебкин В.В.* Ритуал... С. 121–140. Очевидно, что схема В. Тэрнера – частный случай метасистемного перехода в смысле В.Ф. Турчина.

¹⁶⁸ Термин используют Ю.А. Харин и Р.Г. Баранцев – см.: *Баранцев Р.Г.* Имманентные проблемы синергетики... С. 464.

¹⁶⁹ Кондаков И.В. “Русский человек” в потоке смысловой неопределённости // *Цивилизация. Восхождение и слом: Структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса.* М., 2003. С. 416–445.

¹⁷⁰ Пойзнер Б.Н., Ситникова Д.Л. Воспроизводство неустойчивости в культуре: репликационный аспект // *Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности.* М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 479–489.

различных масштабов. В строгом смысле слова более или менее успешная деятельность любой человеческой организации означают самовоспроизведение её базисных отношений, структуры, функций. Судя по данным приматологии и палеоантропологии, репликация явилась одним из ключевых факторов, определивших движение по “нашей” ветви эволюции. Мы обращались к различным сторонам динамики социокультурной сферы. И неизменно обнаруживали, что им присуще “сквозное” свойство (термин М.П. Покровского¹⁷¹) – самовоспроизводство всевозможных форм восприятия, мышления, воображения, поведения человека. На наш взгляд, имеет смысл выделить *репликационное измерение бытия*.

Проблема полидисциплинарного изучения (неустойчивой) социокультурной динамики по-прежнему злободневна. И применительно к ней некоторый оптимизм рождает термин “репликация”. Он начинает служить одним из методологических паролей, облегчающих взаимодействие кластера традиционных и постнеклассических наук. Кластер составляют: теория эволюции, теория систем, циклистика, синергетика, теория нейронных сетей, меметика, эволюционная диатропика (учение о разнообразии), теория организаций, телеологическая теория информации, теория адаптации и адаптациогенеза, социальная информатика, теория социального конструирования, социальная виртуалистика¹⁷².

Итак, с начала 1980-х гг. понятие репликации (репликатора) употребляется *de facto* в многообразных научных контекстах. Чем шире становится использование понятия, тем богаче вклад в его семантику, внесённый предметными особенностями наук. Следовательно, понятие это правомерно считать **трансдисциплинарным концептом**.

Вообще-то лингвисты оживлённо спорят о смысле самого концепта “концепт”. И вот одна из выдвинутых дефиниций: концепт – “ген культуры” (С.Х. Ляпин, 1997)¹⁷³. Как видим, данное определение концепта эксплицитно выражает его репликационную функцию! Причём – как центральную. Релевантность этой дефиниции подтверждается тем, что одновременно она воспроизводит – зеркально – одно из приведённых выше имён репликатора: “культурген” (неологизм К.Дж. Ламсдена, Е.О. Уилсона, 1981).

Во многих трудах (в социогуманитарных – практически всегда) при описании репликатора либо репликации эти термины не употребляют – *ignorantia excusat*, – а используют ситуативные названия. Такое обстоятельство даёт нам основание добавить (временно?) к характеристике концепта “репликация” уточнение: **латентный**.

Снизить меру этой латентности – в интересах (и в силах) научного сообщества. Действуя в этом направлении, мы попытались в статье создать некий репликатор. Его критическое воспроизведение коллегами в своих целях было бы лучшим поощрением автору.

¹⁷¹ Покровский М.П. К понятию “сущность”... С. 210.

¹⁷² Краткое описание некоторых из этих наук см: Розов С.М. Дарвинизм... С. 318–329; Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания... С. 20–49; Поизнер Б.Н., Ситникова Д.Л. Самообновление культуры... С. 25–36.

¹⁷³ Цит. по: Воркачев С.Г. Счастье как лингвокультурный концепт. М.: ИТДГК “Тнозис”, 2004. С. 14.

О претензиях науки на единое, целое, все

Философия всегда выступала неким гарантом неverifiedируемых, нефальсифицируемых, но остающихся необходимыми ноуменальных оснований тождества (идентичности) людей, как в чреде человеческих поколений, так и в их актуальном взаимодействии в отдельных социумах и на всей планете Земля. Философское сообщество во исполнение своих профессиональных функций просто обязано осуществлять рефлексию над всеми вариантами цивилизационно-культурных решений. Философия, отвечая за целое, на протяжении всего нового времени и современности уже неоднократно отбивала претензии науки на ЕДИНОЕ, ЦЕЛОЕ, ВСЕ.

Наука, будучи заведомо особенным, частичным методом, подходом, преимущественно в периоды своих масштабных приращений, побед, зачастую не считается с недостаточностью своих разрешающих возможностей для реализации всех и всяческих вопросов, и, прежде всего, таких как культурно-исторический выбор. И дело не только в тех обстоятельствах, о которых писали, скажем, Т.Кун, П.Фейерабенд, как-то: желание быть угодным или хотя бы лояльным властям и бизнесу, в интересах получения заказов, развенчивания планов конкурентов и т.п.

Любая серьезная инновация в основаниях науки перманентно возрождает претензии науки и ученых определить и исчислить ВСЕ. В настоящее время, к примеру, не только научное сообщество России, особенно гуманитарии, но и многие философы просто очарованы вероятностно-статистическими подходами, моделями теории неравновесных систем, синергетикой и склонны усматривать в них даже нечто большее, чем общенаучная методология. Исходя из этого, возникает мысль о том, что распространенное в отечественной философской литературе мнение о позитивизме как философском направлении, некогда популярном среди ученых, но оставшемся в полувековом прошлом, является слишком поспешным и преувеличенным.

Опыт НТР в странах евроатлантической группы выявил целый ряд положительных и отрицательных сторон масштабного развития и применения достижений науки и техники в экономике, социальной сфере и культуре и, на почве саморефлексии самой науки и философской рефлексии над наукой, дал повод к преодолению крайностей позитивизма в самой науке

и обществе. Однако, постпозитивизм, сформировавшийся через признание значения широких культурных оснований в развитии самой науки (включая мифологические, религиозные, философские, задаваемые от искусств и потребительского общества, живых и искусственных языков и т.д.), – тоже, хотя и отчасти, позитивизм.

Если присмотреться, то можно напротив предположить, что позитивистские целеустановки, основания, методологии, будучи регулярно корректируемыми, все-таки продолжают реализовываться и в настоящее время. Надо же видеть и то, что позитивистское уманастроение ученых – былой отказ представителей научного сообщества от всего безусловного, умозрительного, метафизического, включая дихотомию добра и зла, имел и свои положительные последствия. Наряду со спекулятивными в своей основе науками зародилась целая масса ее специализированных дисциплинарных направлений. Упомянем здесь социологию, психологию, менеджмент и т.п., базирующиеся преимущественно на эмпирических основаниях.

Наконец, чрезвычайно важно отметить, что более чем вековое стремление ученых обойтись без метафизических спекуляций, в условиях НТР и нарастания вызванных ею к жизни глобальных проблем, спровоцировало рождение аксиологии как новой области науки. Конечно же, умозрение, относительно ценностных оснований жизни и деятельности людей, никуда не делось. Существует и продолжает отвечать на вопросы этика. Рождение аксиологии просто-напросто организационно оформило наличие давно существующей дихотомии научного и философского (особенного и всеобщего), феноменального и ноуменального в подходах к ценностным основаниям человеческого существования.

Конечно, в попытках научного сообщества решить все человеческие проблемы, не прибегая к кооперации с философами, есть не малая доля вины и самой философии. В ряде самых популярных философских направлений было продемонстрировано пренебрежение к предмету/объекту науки. Экзистенциализм осуществил субъективно-индивидуалистический поворот и выразил пренебрежение к физической компоненте картины мира. Постмодернизм по-своему прагматически истолковал процесс превращения современных научных истин в регулятивные идеи. Он поставил с ними вровень, на одну доску, приятные, истине подобные, решения головоломок, мифопоэтические и художнические подобию, а в искусствах уравнивал деконструкцию, составление коллажей из шедевров прошлого и настоящего, с оригинальными творческими прорывами.

Однако не станем отвлекаться на направления, исключаяющие позицию науки из решения вопроса о современном выборе обществом социокультурных ориентиров. Обратимся к тем мыслителям, для которых вопросы переопределения, выбора ценностей, новой культурной идентичности цивилизованным человечеством напрямую связаны с диалогом современной науки и философии. Исходя из тесных рамок статьи обратимся в самым ярким фигурам. На стороне философии это будет Мартин Хайдеггер, на стороне науки Илья Пригожин и Изабелла Стенгерс.

М. Хайдеггер будучи метафизиком и продолжателем старых европейских и немецких традиций философствования, всегда предметно интересовался наукой, создал замечательные труды по философии техники. На протяжении всей своей жизни и творческой карьеры он болезненно переживал и осмысливал коллизии в европейской культуре, связанные с все усиливающимся односторонним развитием ее через науку и технику. Указанная проблематика, связываемая в нашем тексте с выбором ценностных привязанностей и мировоззренческих приоритетов, стоит у М.Хайдеггера за его заботой о воспроизводстве европейской «традиции», сохранением тождественности Европы как той же самой (самотождественности), идентичностью.

В работе «Закон тождества»(Der Satz der Identitat) Хайдеггер поставил проблему идентичности цивилизованного, а для мыслителя это значит европейского человечества на самом глубинном для культуры уровне – уровне философской онтологии. Такой философский опыт, кажется, наиболее полезен, будучи представленным в лице философа, регулярно цитируемого в текстах по философии науки и техники, и в то же время критикующего достижения Европы, донныне считающей свою модель эталоном в проекте модернизации всего мира, а не только стран «золотого миллиарда». К примеру, содержание книг таких популярных ныне авторов как Ф.Фукуяма, С.Хантингтон подводит к тому, будто выбор странами и народами приверженности прогрессу науки и техники зачастую влечет за собой отказ от своих историко-культурных традиций и идентификацию с евро-атлантической традицией. Дискутируются лишь формы, пути, методы, темпы такой историко-культурной трансформации.

Вместе с тем, уже давно существует другой подход к этому же вопросу, осуществляемый на материале, полученном внутри Европы, которому еще О. Шпенглер нашел точное имя – «Закат Европы». М.Хайдеггер эксплицировал европейскую культуру таким образом, что вынужденно показал ее собственное культурное неблагополучие и даже ущербность, в сущности, связанные все с тем же выбором, но, в данном случае, как внутренней проблемой для Европы. Делается это посредством герменевтического приема, высвечивающего двойственность понимания самого казалось бы очевидного – тождества (идентичности), ($A=A$), в историко-культурном контексте. Хайдеггер полагал, что для самой Европы актуально сохранение собственной культурной идентичности. Скандал в «святом семействе». Если в самой Европе кризис культуры в глубинном ее значении, встает вопрос, а что же тогда евро-атлантисты навязывают остальным пяти миллиардам в мире? Ведь для других стран и народов евроатлантисты не оставляют иного выбора как встать в ряды преследующих лидера, заискивающих перед ним в вымаливании кредитов, приобретении новых технологий, пропуска на рынок и т.п.

М.Хайдеггер не геополитик. Он философ и эксплицирует результаты своих интуиций феномена культурной идентичности, ориентируясь на

единство в многообразии, на всех уровнях: всеобщего, особенного и единичного; вопреки смене этапов ее истории, и тем собственно полезен и интересен. В чем суть закона идентичности по М.Хайдеггеру?

Хайдеггер, имея в виду формулу $A=A$, полагал: «...Нечто может быть тем же самым, обходясь только одной стороной. Ему не нужна вторая, как в случае с равенством»¹. Можно подумать, что в приведенной формуле Хайдеггер несколько лукавит. Дело в том, что даже монолог естественен, лишь только если он предназначен для кого-то, для другого. Отсюда получается, что всякий говорящий обречен, по крайней мере, на диалог, а, скорее всего, на полилог. Вместе с тем никакого лукавства здесь нет, все более чем серьезно. Если даже остановиться только на обстоятельствах онтогенеза, на социальном атоме (неделимом) – индивидууме, то и у него есть возможность для разговора с самим собой, внутреннего дискурса. Внутри себя можно сравнивать себя, скажем, человека средних лет, с собой, как некогда эйдотически воспринявшим мир ребенком, с юношей, стариком.

Неизмеримо больше вариантов, когда дело касается различных проявлений филогенеза. К примеру, М.Хайдеггер на протяжении всего своего творческого пути был погружен в размышления о воспроизводстве того, что только и делает воистину уникальным Европу, европейской культуры, от античной колыбели до наших дней и на обозримую перспективу. Хотя следует оговориться, что использование здесь терминов «культура», «ценности» есть вариант интерпретации устремлений мыслителя. Сам он эти термины предпочитал не использовать, оперировал категориями «традиция», «все западноевропейское мышление», «история». Цель и смысл, как искомой судьбы европейской культуры, так и его, Хайдеггера судьбы, в сохранении европейского человечества, как человечества, наращивающего уникальные возможности утверждения высших ценностей, а не только универсальные прагматические возможности разума, большей частью односторонне концентрирующиеся в науке и технике.

Но откуда же взялось «тождество» в построениях М.Хайдеггера? Ведь в работе «Бытие и время» М.Хайдеггер отказался от диалектики, вместе с субъектом чистого разума, чистого опыта, в пользу некой первоначальной метафизики. Оказывается, тот методологический демарш был совершенно напрасным. Философская рационалистическая традиция оказывается сильнее даже такого гиганта как Хайдеггер. Гегелевское тождество, которое всякий раз содержит внутри, в потенции, единство многообразия, которому нужно становление, чтобы проявиться, живет вопреки всем отторжениям. В чем состояла цель, а значит и смысл европейского человечества по М.Хайдеггеру? Как оказывается не в уплотнении пространства и времени жизни, деловой активности, за счет применения новых видов скоростной техники и связи и т.п. возможностях. Цель и смысл хайдеггеровских

¹ Хайдеггер М. Закон тождества // Разговор на проселочной дороге: Сборник: Пер. с нем. – М.: Высшая школа, 1991. – С.69.

притязаний выглядят утопически. Мыслитель отстаивал самоидентичность, самоидентичность западного человечества, западной культуры, вопреки расщепляющей европейский дух прагматике, созданных ими же мира науки, техники и технологии, потребительского общества. В эпоху атома умирают не только старые традиции, ценности, но и значения давно известных вещей, живущие в объединяющей поколения «речи»².

Усиление возможностей человеческого духа через анализ, редукцию, математический рационализм, исчисление всего на свете, не разрешает, а лишь усугубляет проблему воспроизводства, становления человека как носителя определенных культурных ценностей, делающих его уникальным существом в космосе. Цивилизация как мир технологии и потребления выкорчевывает старые ценности даже в среде интеллектуальных элит. Хайдеггер считает такую практику равной самоубийству.

М.Хайдеггер замечательным образом, можно сказать мастерски, в интерпретации одной сухой формулы, схватывает суть неестественного противостояния цивилизации, как прогрессирующих рационализма, сциентизма и техницизма, с одной стороны, и целостной культуры, как страдательной, с другой, в континууме европейской истории, когда пишет: «Формула $A=A$ говорит о равенстве. Она не обозначает A как то же самое. Из этого следует хорошо известная формула закона тождества, точно раскрывающая то, что закон хотел бы выразить: A есть A само есть то же самое»³.

Две интерпретации казалось бы одного и того же, с одной стороны, $A=A$, как выражаемое логически и исчисляемое математически формальное внешнее сходство, а, с другой стороны, **формула культурной идентичности: « A есть A само есть то же самое»**. Предполагается, что внутри самоидентичного исторического целого всегда наличествует, или, во имя сохранения собственно человеческого в человеческом роде, должно наличествовать единство всех его исторических модификаций. Это значит воспроизведение в самом становлении некоторых составляющих от мифологической ступени истории к постиндустриальной и к другим «пост» ступеням. Здесь синтез стоит против анализа, редукции. Культура против математического разума. У математически фундированного естествознания формула $A=A$ приспособлена к классификации и другим формам постижения вещей, процессов по внешнему сходству, а в законе культурной идентичности схватывается суть внутренних коллизий определенного культурного континуума.

После многовековой работы и рядом с работой по количественному определению предикатов и исчислению признаков всех и всяческих предметов и объектов мира, включая человеческую субъективность, М. Хайдеггер возвращается к качественным определенностям их внутреннего содержания. «...Всякое нечто само по себе обращается на себя, – писал

² См., Хайдеггер М. Вещь./Время и бытие: Статьи и выступления: Пер с нем. – М., Республика, 1993. – С.316-326.

³ Хайдеггер М. Закон тождества..., с.69

Хайдеггер, – всякое нечто само по себе есть то же самое – именно для себя и в себе. В самости содержится отношение «с», и таким образом мы имеем опосредование, связь, синтез: единение в единстве. Отсюда проистекает, что тождество в истории западного мышления выявляется в характере единства. Но это единство никоим образом не есть скудная пустота того, что остается без внешних связей в постоянной монотонности»⁴.

Как представляется, современная Россия, ныне переживающая очередную историко-культурный перелом, может и должна быть на всех уровнях: философском, научном, политическом и т.д., - сознательно обеспокоена сохранением себя как той же самой нации, при всех своих прогрессистских трансформациях. И пусть путеводной звездой здесь послужит духовный опыт Европы, а не только ее технико- технологические достижения. Тот опыт, что вместе с М.Хайдеггером, герменевтикой и родственными философскими подходами сделал очевидным непреходящее значение историко-культурных традиций Запада, в качестве оснований воспроизводства его творческого потенциала, включая науку и технику.

Человек делается особым уникальным существом через факт достраивания себя культурой, с ценностными императивами в основании, потеря которых во все времена, от мифологических до постсовременности, равнозначна не только потере родовых признаков, но и, как следствие, собственной уникальности. Именно старые императивы Добра, Истины и Красоты, своеобразно выраженные каждым народом в «речи», в своей собственной ментальности, обычаях, мифологии, философии, искусствах, а не только и не столько прагматические возможности техники и технологии, на основе материализации такой всеобъемлющей и архиважной частности как разум (интеллект), претендующей быть ВСЕМ, обеспечивают становление человека, как того же самого человека, в настоящее время и на обозримую перспективу. «Однако западному мышлению понадобилось более чем 2000 лет, чтобы это соотношение с собой, которое уже присутствует в тождестве и звучало в более ранние времена, было определено выявлено и хорошо раскрыто как процесс опосредования, и более того, прежде чем человеческий ум стал восприимчивым к идее выявления опосредования через тождество. Это случилось не ранее, чем философия спекулятивного идеализма после того, как Лейбниц и Кант проложили ей путь, в лице Фихте, Шеллинга и Гегеля приютила у себя **синтетическую** (выделено мною – В.К.) по своей природе сущность тождества. ...После эпохи спекулятивной философии уже нельзя мыслить единство тождества как монотонный повтор или отрицать опосредование, господствующее в тождестве»⁵.

Философ Хайдеггер ни в коей мере не желал тождеству в жизни западной культуры быть неким неизменным монолитом, но искал ее неразрушающего умножения в различных формах проявления. « Закон тождества, - писал он, - дает нам знание, когда мы прислушаемся к его

⁴ Хайдеггер М. Закон тождества..., с. 70

⁵ Хайдеггер М. Закон тождества..., с.70

основному тону и размышляем о нем вместо того, чтобы поверхностно твердить его. Собственно говоря, он звучит так: *А есть А*. Что мы слышим? Этим «есть» закон выражает присущее всему существующему, а именно: оно само с собой – то же самое. Закон тождества выражает нечто относительно бытия сущего. В качестве закона мышления он имеет значение только в той мере, в какой он есть закон бытия, говорящий: *всякому сущему как таковому присуще тождество, единство с самим собой*⁶. Вот они онтологический, гносеологический и, одновременно, ценностный подходы к тождеству (идентичности), позволяющие такому феномену как европейская культура быть и самоосознаваться в единстве многообразия, прежде всего в историческом развитии быть многовременным единством. Позиция Хайдеггера относительно становления европейского человечества, его современного культурного облика, может быть существенно уточнена посредством категории «самость».

Онтология Хайдеггера держится на идущем еще от Парменида положении о тождестве мышления и бытия «...Одно из речений Парменида гласит: "Одно и то же – внимать (мыслить) и быть"⁷. М.Хайдеггер интерпретирует это изречение так, что единый самостоятельный подход возникает из «со-бытия» человека и мира, и лишь точка, включающая это единство, может включать «самость». «...Бытие принадлежит – вместе с мышлением – к тому самому. Вне тождества бытие определено как черта этого тождества»⁸. «Взаимопринадлежность»⁹, смысл которой определяется «“совместностью”, т.е. единством»¹⁰, «тождество как черта бытия»¹¹. Парменидовскую версию тождества (идентичности) М.Хайдеггер истолковывает как «Самость мышления и бытия»¹², «бытие принадлежит – вместе с мышлением – к тому самому»¹³. Самость (тождество, идентичность) раскрываются мыслителем через «мы-мир» («со-бытие»).

Философское отношение к предмету онтологии у М.Хайдеггера синтетично. В экспликации тождества человека и бытия он готов закон тождества превратить в положение, принимаемое без доказательств, – аксиому, и выражает эту возможность особой категорией «СО-БЫТИЕ». Если, отчасти, суммировать некоторые из положений Хайдеггера, получается следующее. Экзистенция (она же и субстанция и «я сам») находится в единстве с окружающим миром внутри бытия, а все это вместе как «мы-мир» становится внутри «со-бытия», а событие происходит всякий раз на основе «самости» («остова»). Прорваться же к сути самого события можно только через некий освобождающий скачок в «остов» он же «самость»¹⁴. «В

⁶ Хайдеггер М. Закон тождества..., с. 71

⁷ Там же.

⁸ Там же, с.72.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ См., Хайдеггер М. Закон тождества..., с.78

События мы обретаем сущностное мерцание того, что изрекается речью, того, что было однажды названо домом бытия. И теперь закон тождества говорит: скачок, устремляющийся к сущности тождества, поскольку это требуется, должен дотянуться до сущности сбывающегося взаимоотношения человека и бытия»¹⁵.

В своем докладе о законе тождества (идентичности) Хайдеггер желает, как и Парменид в древности, исходить из детерминации и человека и бытия тождеством как неким «остовом», где априори соединены человек, в качестве живого существа с разумом и сложным чувством, и мир вне человека. Если это тождество, дело туманное, проявляется, открывает «просвет», высвечивается как истина в экзистенции, трудовой деятельности, технике («поставе»), или «речи» («логосе»), то истинное соответствие реальности достигается лишь в тождестве человеческого (истинностного и смысложизненного) и внечеловеческой природной компоненты. Если, скажем, человек позволяет себе в своих представлениях о технике видеть в ней только объективное, то он заведомо нарушает здесь закон тождества (идентичности). Также как и тогда, когда случается передержка в другую сторону, а именно: субъективность заикливается сама на себе.

Пожалуй, что здесь мы касаемся самого сложного для понимания в концепции М.Хайдеггера. Мыслитель исходит именно из единства многих существенных сторон в тождестве: человека и мира, мышления и бытия, познания и деятельности. При этом он против того, чтобы ставить человека и человеческое на особицу. Если его современник и коллега экзистенциалист Ж.П. Сартр обозначил свою платформу словами «...существование предшествует сущности, или, если хотите, что нужно исходить из субъекта»¹⁶, то Хайдеггер со второй, частью этого положения решительно не согласен. Он считал такую позицию проявлением одного из модных, на потребу общественному мнению «измов», «метафизикой субъективности», частной, приватной, эгоистической позицией¹⁷.

Существенно важный, но трудно усваиваемый парадокс в концепции М.Хайдеггера сводится к следующему. Он исходил из языка как дома, где живет сущность бытия, экзистенции как места, где высвечивается истина бытия. А коли язык, экзистенция репрезентируют человеческое существование, то и философский подход мыслителя склонны именовать «антропоцентризмом». Хайдеггера зачисляют в экзистенциалисты и гуманисты. На самом же деле М.Хайдеггер полагал в основание именно «самость», «тождество», внутри которых человеческое, экзистенциальное, гуманное всего лишь частности. И мир до и без человека, стоящий на особицу, выглядит такой же частностью. Конечно, философия Хайдеггера не космична, но тут напрашивается аналогия его концепции из истории русской мысли. Н.Г. Холодный, известный микробиолог и мыслитель-космист,

¹⁵ Там же.

¹⁶ Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм.//НицшеФ., З.Фрейд, Э.Фромм, А.Камю, Ж.П.Сартр Сумерки богов.М.,Политиздат, 1989. – С.321.

¹⁷ См.: Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 194.

некогда развенчал ущербность антропоцентризма, не принял и космоцентризм и определил суть своей концепции как «антропокосмизм», имея в виду сознательное и ответственное, совместное со всей средой обитания, развитие человека. Аналогия работает и здесь проявляется родство концепции М.Хайдеггера современным экологической мысли и экодвижению.

«Самостная» основа концепции Хайдеггера сказала у него и в трактовке им судьбы языка – дома, где, по его мнению, живет сущность бытия. «Упадок языка, – отвечал Ж.П.Сартру М.Хайдеггер, – о котором в последнее время так много и порядком уже запоздало говорят. Есть при всем том не причина, а уже следствие того, что язык под господством новейшей европейской метафизики субъективности почти неоспоримо выпадает из своей стихии. Язык все еще не выдает нам своей сути: того что он дом истины Бытия. Язык, наоборот, поддается нашей голой воле и активизму и служит орудием нашего господства над сущим. Последнее предстает нам как действительное внутри причинно-следственной цепи. На сущее как действительное мы реагируем расчетливо деятельно, но также и научно, и философски, вооруженные объяснениями и обоснованиями»¹⁸. Позиция тождества, «самости» позволяла Хайдеггеру рассуждать и о бытии природного, и о бытии общественного, и о бытии частного, «приватного» исходя из более широкого основания, нежели сартровское.

Известно, что Хайдеггер отрекся от экзистенциализма как направления, почему он так поступил? Не потому ли, что экзистенциализм, в широте своего движения, являет собой некий «скулеж» европейского индивидуума-интеллектуала, болезненно переживающего свою конечность, более всего озабоченного прагматическим благоустройством своего частного маленького «я», возведенного в абсолют. Хайдеггера, как защитника культурной идентичности европейского человека от самого же европейского человека, захваченного в плен им же созданной техникой («поставом»), погрязшего в прагматике «измов», никак не могла устроить правда этого маленького «я», с одной стороны, отрекшегося от традиции, а, с другой стороны, жаждущего сохранить уникальность человеческого во имя собственного спасения. Это «я», лишившись идентичности, родовых корней, превратилось из живой фигуры в геометрическую, с формальным набором признаков. Ему все равно где жить, в Америке, Азии или Европе.

Для этого «я», стоящего на грани суицида, из-за потери себя в собственной внутренней пустоте, постоянно нужен психоаналитик, будто инженер на конвейере жизни, знающий технологию включения «я»-элементарной составляющей в механизм жизни. При этом целью становится средство. Для маленького «я» утоление сенсорного голода оказывается космически значимым, едва ли не более хлеба и крова, а субстратный наполнитель, в виде ли прагматики успеха любой ценой, авангардного искусства, индустрии развлечений, «передержек» цивилизации, включая

¹⁸ Там же. – С.195.

гомосексуализм и наркотики, другие психотропные средства, – вторичен. Там, где экзистенциалисты ищут смысл, Хайдеггеру тесно, у него другая интенция. Ибо мыслитель знает, что поиски индивидуального смысла, вне культурной традиции, тщетны. От такого поиска Хайдеггер, с его, кажущейся утопической, идеей сознательного возвращения к синтетической культурной традиции, должен был отречься и он отрекся.

Причина хайдеггеровского отречения от экзистенциализма как философского направления, как следует из выше сказанного, заключаются в его обеспокоенности помимо субъективных содержаний объективными основаниями бытия, а более всего тождеством тех и других (субъективных и объективных моментов) в существовании «мы-мира», «СО-БЫТИЯ». «...Это как раз то, о чем мыслило все западноевропейское мышление: единство тождества – это основная черта бытия сущего. Неважно, где и как мы встречаемся с сущим, но тождество окликает нас»¹⁹. Если тождество окликает нас на уровне бытия всеобщего, на языке категорий появляются онтология и гносеология, а если окликает особенное, на языке понятий – наука.

По мысли Хайдеггера и сама наука, пусть и на уровне особенного, подвержена в своем устройстве закону тождества (идентичности), а по его слову тождество «окликает» и ученого. Только ученый не слышит призыва тождества, т.к., известное дело, бежит от всякой метафизики. Хотя успех науке бывает порой от внешне вроде бы бесполезного, того, что добывается в ее фундаментальных областях. «Не будь этого окликанья, – писал философ, – сущее никогда бы не явилось в своем бытии. И вследствие этого не было бы науки. Ибо наука не была бы тем, что она есть, если бы самотождественность ее объекта, чем бы он ни был, не была бы обеспечена с самого начала. Благодаря этой гарантии утверждается возможность научного исследования. Тем не менее, это главенствующее представление тождества объекта не имеет ощутимой пользы для науки. Поэтому успех и плодотворность научного знания основаны на чем-то бесполезном. Призыв тождества объекта вызывает независимо от того, воспринимает ли наука этот призыв или нет, внимают ли они пристально тому, что воспринимают, или смущены этим...»²⁰.

Как бы то ни было, указав экзистенциалистской философии, в лице Ж.П.Сартра, на метафизическую односторонность, М.Хайдеггер не принял и монистических претензий науки на представление сути бытия. Хотя мыслитель считал, что науке и слышен свой голос тождества, а, следовательно, у нее есть своя особенная онтология, но она все-таки не может претендовать на замену собой всего духа. Хайдеггер восстал против того, чтобы сущностные представления людей о благом устройстве с необходимостью сводились к актуально доступному науке и научно просчитанному проекту на перспективу. У него более цельный взгляд на

¹⁹ Хайдеггер М. Закон тождества..., с.71

²⁰ Хайдеггер М. Закон тождества..., с.71.

бытие человека во времени. «...Кто решил, – писал мыслитель, – что природа всегда будет оставаться той природой, с которой имеют дело современные физики, а история будет оставаться объектом исторической науки? Пожалуй, мы не можем не отбросить современный мир технологии как дьявольское создание, ни уничтожить его, если он сам не позаботится об этом. Еще менее мы должны тащиться за мнением, что мир технологии таков, что в нем запрещен освобождающий скачок. Такое мнение одержимо представлением об актуальности как освобождающей реальности»²¹.

Хайдеггер мечтал о возврате целостного европейского духа к себе самому, о его самоидентификации после расщепленного применения. «Должны ли мы полагать; – задавал он сам себе вопрос, – что возвращение мысли в сущностный исток тождества однажды осуществится? Дело именно в том, что это возвращение нуждается в скачке, для которого пришло время, **время мышления, отличное от исчисления** (выделено мною – В.К.), которое сегодня отовсюду протискивается в наше мышление»²². Получается, что мыслитель М.Хайдеггер увидел участь философа, в том числе и в том, чтобы урезонивать претензии представителей других областей культуры, тех же науки или техники, на безраздельное владение истиной и утверждать единый для всей культуры подход.

В связи с вопросом об идентичности, как представляется, в настоящее время особенно актуальна тема проективных функций культуры, и о том можно ли в планах полагаться на одну науку, технику и людей, находящихся в их власти. «Но следует ли нам без всяких оговорок отождествлять технический мир и бытие? Вероятно, нет. Нет, даже тогда, когда мы представляем мир как целое, в котором атомная энергия, рассчитывающее планирование, люди и автоматизация соединены»²³. «Что бы и как бы мы не пытались помыслить, – писал Хайдеггер, – мы мыслим в поле традиции. Она не позволяет нам больше планировать, если уводит нас от запаздывающего обмысления к предвосхищающему мышлению»²⁴.

Как кажется, не будет большим преувеличением сказать, что из концепции М.Хайдеггера может проистекать и проистекает некий качественный подход к социальному проектированию. Так, уже в «Бытии и времени», он, рассуждал об экзистенциальной связности прошлого, настоящего и будущего, как возможности и действительности европейского человечества, которые реализуются с помощью речи, языка, рассматривал вариант детерминации действий из будущего времени, в качестве возможности для людей иметь смысл, исторический смысл. Задумаемся, если мыслитель не склонен был переоценивать исчисление, то откуда же могли тогда появиться дополнительные возможности в социальном проектировании? Конечно же, из так дорогого ему экзистенциала – «речи», ее связного культурного текста и контекста. Причем, что уникально и

²¹ Хайдеггер М. Закон тождества..., с.79

²² Там же.

²³ Там же, с.75

²⁴ Там же, с. 79

актуально сегодня, с учетом повсеместного возрождения религиозных верований, хайдеггеровское внимание к традиции не цепляется за старика Бога, о смерти которого было сообщено во всеуслышание еще Ф.Ницше. М. Хайдеггер и его закон идентичности носят преимущественно светский характер.

В «Бытии и времени» М.Хайдеггера фигурирует экзистенция, представляющая собой одновременно и субстанцию и «я сам», которая по содержанию, с одной стороны, субстратно наполнена как заботой родового человеческого о «традиции», «речи», так и заботой, свойственной каждому первому индивиду от рождения к смерти о человеческом по форме житье-бытье. С другой стороны, хайдеггеровская экзистенция, помимо заботы, чтобы движение во времени к смерти, которой никому не избежать, осуществлялось по-человечески, т.е. в утверждение неких незыблемых культурных ценностей, наполнена еще и тем содержанием, что интересовало К.Маркса. Другим субстратным компонентом экзистенции является деятельность, труд, вещьность «мы-мира».

Если немного отвлечься, можно предположить, что в структуре и содержании хайдеггеровской экзистенции высвечивается учение Стагирита об энтелехии, акте и потенции, только не в физическом, а метафизическом приложении. При этом (акт) активность определяется уникальной формой людской «заботы» прожить по-человечески(в родовом и индивидуальном выражении), а вещьность «мы-мира» обеспечивает энергетические и материальные возможности. Как в физике и космологии Аристотеля каждый предмет стремится к своему законному месту в иерархии форм : легкий бестелесный - вверх, тяжелый – вниз, так и народы, люди, индивиды восходят или нисходят в зависимости от легкости или тяжеловесности своих забот. Хайдеггера как раз очень заботило это «отягощение» форм заботы европейского человечества, одностороннее превращение техники («поставка») в его судьбу. В чем проглядывается снижение творческих потенций в целом. Здесь концепция Хайдеггера в чем-то близка бердяевской эсхатологии. А философ Вл.Соловьев выразил подобное умозрение формулой: «Спасающий спасется. Вот тайна прогресса – другой нет и не будет»²⁵. Соловьев имел в виду воспроизводство культуры как истинное предназначение прогресса.

Хайдеггера весьма сильно заботила потеря смысла существования европейским человеком, в повседневной суете дел и забот, в быстро меняющихся, под воздействием науки техники, жизненных условиях. «То, что человек как *animal rationale*, т.е. теперь – как трудящееся живое существо вынужден снова и снова пересекать в своих блужданиях пустыню земного существования, могло бы быть знаком того, что метафизика есть событие в самом бытии и преодоление метафизики совершается как превозможание бытия²⁶. Он мечтал о самодотраивании себя современным человеком, с целью восстановления самоидентичности человека как гармоничного,

²⁵ См., Соловьев В.С. Тайна прогресса / Сочинения в 2-т 2-е изд. Т.2/ Общ. Ред и сост. А.В.Гулыги, А.Ф.Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С.557

²⁶ Хайдеггер М.Преодоление метафизики.//Время и бытие..., с.177.

одновременно природного и духовного существа. Мыслитель был за некую избыточность, без которой невозможна уникальность человеческого в человеке, за синтез целей и средств, цивилизации и культурной традиций. Что, однако, из всех этих благих намерений получилось?

* * *

Критика Хайдеггером Европы и европейцев за преувеличение значения науки и техники, одностороннее развитие европейского общества, дала повод некоторым ревностным защитникам разума, науки и технического прогресса причислить его к антисциентистам и чуть ли не к романтикам-ретроградам²⁷. Нигде в другом месте как в книге **И.Пригожина, И.Стенгерс** «Порядок из хаоса» на высоком уровне *научности* дается критическое ниспровержение старушки метафизики за заботу о сохранении некоего неизменного порядка. Авторы очень гневаются за это не только на старика И. Канта, но прежде всего на М.Хайдеггера. Кант, понятное дело, заботясь о людях, защищал «категорический императив», выступал за статический подход к моральным максимумам – «ноуменам», за трансцендентальность ноуменального порядка разуму, науке, но данность последних духовной реальности, этике и религиозной вере²⁸. Но когда жил и работал Кант? Хайдеггер - современный авторитет, значимый для тепершней научно-философской картины мира, современного мировоззрения. С этим приходится считаться, по крайней мере если претендуешь на содержательное решение вопроса ранее решаемого только мифологией, религией, искусством, а в понятийно близкой форме только философской онтологией (метафизикой, первофилософией).

Научный интеллект и техника в настоящее время – признанные лидеры в культуре. В свою очередь, в развитии науки всегда есть свой авангард. На данном отрезке времени в науке на первые места как раз вышли развиваемая тем же И.Пригожиным теория неравновесных систем, синергетика, а также информатика, генетика, то есть те направления исследований, что основываются на статистических, вероятностных подходах к действительности. Осуществляется широкомасштабная экспансия машинных технологий в область переработки, хранения, передачи информации, ранее менее всего поддававшуюся техническому освоению, автоматизации, что повлекло за собой существенное изменение и технологий самих научных исследований, и обращение общества в информационное, постиндустриальное.

Принятые указанными направлениями науки методология и методика все чаще истолковываются как общенаучные. Более того, современная наука, по крайней мере в лице И.Пригожина, притязает на ЕДИНОЕ и ВСЕ, на единое концептуальное объяснение, без всякой метафизики, развития природы и общества в их становлении во времени. Следует добавить, что и представители философского сообщества России с надеждой взирают на

²⁷ см., Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: Пер. с англ./ Общ. Ред. В.И. Аршинова, Ю.М. Климонтовича и Ю.В.Сачкова. М.: Прогресс, 1986, с.75-76, 86, 127

²⁸ См., там же, с. 135-139, 160-161

попытки И.Пригожина, И.Стенгерс преодолеть противостояние естествознания и философии и гуманитарных наук²⁹.

Вот тут небезынтересно коснуться противопоставления И. Пригожиным прогрессистской позиции современной науки философским умозрениям М. Хайдеггера. В этом противопоставлении явно проступает противостояние «двух культур», антитеза двух вариантов европейской идентичности. С одной стороны, современная наука, такая частность в культуре, которая претендует быть ЕДИНЫМ, ЦЕЛЫМ, ВСЕМ, а, с другой стороны, собственно философия, которая, по крайней мере со времен Канта осознанно не позволяет ни себе, ни другим выдавать частное за общее, чтобы не погрешить против истины. Вспомним, что именно страх такого метафизического преступления вынудил И.Канта истолковать мир как «вещь в себе», оставить философскую картину мира открытой в бесконечность.

Хотя сами И.Пригожин и И.Стенгерс придерживаются синтетического подхода, объединяющего, как им кажется, предметные области естественно-научной и гуманитарной картины действительности в единую необратимо развивающуюся, эволюционирующую *научную* картину действительности, из целостного подхода М.Хайдеггера их устраивает только часть. Не устраивает сам метафизический «порядок», структура, а не только содержательное субстратное наполнение философской синтетической конструкции Хайдеггера. Одно дело история как прогресс цивилизации, на стороне интеллекта, науки и технологии, другое дело традиционные ценностные императивы этого же общества, унаследованные от прошлого. Последние легко истолковать как предрассудки, мешающие изменениям, и отбросить. Вместе с теориями защитников, которых для этого можно зачислить в число ретроградов, не желающих считаться с современной наукой – госпожой духа.

Итак, вопреки тому, что М.Хайдеггер не звал обратно «в пещеры», а просто желал для европейцев сохранения традиции, культурной самоидентичности, дополнения голого разума, технической оснащенности, прагматических инструментальных и потребительских ценностей смыслообразующими ценностями высшего порядка, он И.Пригожиным и И.Стенгерс представлен как противник науки и прогресса. «Кто не с нами, тот – против нас!» «Евангелии» в научном мировоззрении меняются чаще, чем в традиционных религиях, последним, по крайней мере для российской гуманитарной интеллигенции, стала именно книга И.Пригожина, И.Стенгерс «Порядок из хаоса».

В книге Хайдеггера «Бытие и время», на которую даже И.Пригожин и И.Стенгерс ссылаются в конструктивном ключе³⁰, «со-бытие» человека и мира представлено как становление во времени, где экзистенция, через экзистенциалы, т.е. бытийные черты присутствия, связывает человека с миром в одно целое. Среди экзистенциалов фигурируют: «люди», «речь»,

²⁹ См.: Введение в философию: Учеб. пособие для вузов / Авт. колл.: Фролов И.Т. и др.- 3-е изд., перераб. И доп. – М.: Республика, 2003. – С.397.

³⁰ см., Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса..., с.383

«истина» и т.д.³¹. Нам представляется, что в список хайдеггеровских экзистенциалов, не нарушая логики автора, вполне можно включить такие ноумены как «добро», «красота».

Если мыслитель считал, что первее всех не ученые, а поэты могут осуществить транс-переход к самости, тождественному, идентичности «мы-мира», достаточно ли этого для обвинений его в ретроградстве? Скорее всего – нет! Тут в рассуждениях И.Пригожина, И.Стенгерс вполне определенно обнаруживается противоречие. Когда они нуждаются в сноске на метафизическую конструкцию становления бытия во времени, то ссылаются на М.Хайдеггера, а всей его истины понять, принять не хотят. Хорошо, не принимаете позицию полностью, но зачем же ее примитивизировать?! Сами И.Пригожин, И.Стенгерс при этом твердо стоят на стороне частичных истин науки, на позиции объективизма, на стороне масс-энергетической реальности, но хотят убедить публику, что объединяют «две культуру» в одну.

Конечно, в их книге продемонстрировано расширение действия новых вероятностных научных подходов на ту часть предметной области, что традиционно обслуживалась и обслуживается гуманитарными науками, такими как история общества, либо вообще ненаучными сферами культуры (философией, теологией, искусствами). Однако для создания монистической конструкции И.Пригожину и И.Стенгерс пришлось редуцировать человека, общество к неким их физическим компонентам. Какие уж тут «ноумены», когда *по-научному* переопределяется универсум. Вместе с тем, встает вопрос, если позволить себе отказаться от уникальных, ноуменальных содержаний человеческой истории, куда в скорости попадет человечество, основывающееся только на универсальном подходе *науки*? К примеру, давно известно, что та же «стрела времени» как интеллектуальная конструкция разработана в рамках религиозного христианского умозрения. Она присутствует уже в «Ветхом Завете» и отталкивается от грехопадения человека, а в «Новом Завете» от рождения Иисуса Христа (об этом в свое время немало рассуждал Н.Бердяев). И.Пригожиным, И.Стенгерс такие понятия, представления как «стрела времени», единая эволюционная конструкция для природы и общества вводятся в научный оборот. Однако авторы на этом не останавливаются и в книге «Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой» в явном виде заявлена претензия *новой науки* на объяснение ЕДИНОГО, ЦЕЛОГО, ВСЕГО в границах сугубо научных методов и программ. Ситуация близка к той жизненной коллизии, когда в обеспечение строительства лесоперерабатывающего комбината вырубают леса в верховьях рек. Реки мелеют и по ним уже ничего не сплывишь. Готовому производству не хватает сырья. Зачем тогда нужен комбинат, хватило бы заводика?!

Есть основания полагать, что в подходе И.Пригожина, И.Стенгерс на новом этапе развития науки и научного мировоззрения, воспроизводится,

³¹ См., Хайдеггер М. Бытие и время. Перев. с нем. В.В.Бибихина. Изд. второе, испр., СПб, Наука, 2002

позитивистский подход, который можно достроить очередной приставкой «пост», не лишенный просветительски-прогрессистских интенций, связанный с неким преувеличением возможностей чисто научного мировоззрения, так хорошо komponующийся с прагматикой политиков радикального или либерального толка. Раз духовная истина добыта, науке ее нашедшей – «ура!», а все остальное по «остаточному принципу», как блюдо для гурманов. А человек-то и в вероятностной научной модели мира остается автоматом, внутри машины-природы.

Что, по философской сути, изменилось в понимании уникальной составляющей человека от применения к обществу и индивиду варианта истолкования, основывающегося на представлениях о появлении порядка, как некой информационно значимой структурированности сгустков вещества и энергии, из хаоса движения частиц на каком-то из фундаментальных уровней природных процессов? Пусть мы, в построении научной картины мира в очередной раз рассмотрим человека как часть природного целого, применим квантовые представления физиков к объяснению его элементной составляющей, задействуем представления о значимости, помимо внутренних противоречий, взаимодействий, представления о слабо действующих внешних противоречиях, взаимодействиях, применим это в трактовке становления человека, во всех ипостасях и т.п., – наука все равно остается объективисткой и редуktivисткой. В данном случае можно даже оставить в стороне факт использование метода «черного ящика» во всех вероятностно-статистических определениях порядка. Как быть? Ведь наука перестанет быть наукой, если сойдет с позиции редуktivизма. Наука просто обречена на то, чтобы быть частностью.

Почти общепризнано, что и гуманитарные науки очень много выиграли от применения вероятностной методологии. Но ведь это же только науки выиграли! Дает ли это моральное право ученым и науке претендовать на замену своими частичными истинами всей философски-научной картины бытия? Отмечает ли это сразу всю правду теологии, смысложизненные, и конструктивные поиски вариантов возможного будущего для общества в искусствах? Заведомо – нет!

В история отечественной науки, в лице ее такого выдающегося представителя как В.И.Вернадский, сторонника всеобъемлющего синтеза научных методов и подходов, картин мировоззрений, теоретика и исследователя истории научного мировоззрения, уже был дан пример понимания мощных, но заведомо ограниченных, возможностей одной лишь науки свидетельствовать за весь человеческий дух, всю культуру. «Таким образом, – писал В.И.Вернадский, – "научное мировоззрение" не является синонимом истины точно так, как не являются ею религиозные или философские системы. Все они представляют лишь подходы к ней, различные проявления человеческого духа»³².

³² Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки. М., Наука, 1981. – С.43

Конечно, в настоящее время ни одна другая сфера, область культуры не может сравниться с наукой по своей прагматической значимости, разве что зависящая от той же науки такая техническая область как инженерное дело, проектирование и построение машин, сооружений. Другое дело высшие культурные ориентиры, ценности. Здесь и современная наука не обходится без редуктивистской примитивизации, а потому недостаточна. Истины современной большой науки на фоне культурной платформы философии вообще были и остаются частностью, не соотносящейся с истиной закона культурной идентичности. Получается так, что притязания научного сообщества, в лице И.Пригожина, И.Стенгерс, на всеобъемлющую и самодостаточную интеллектуальную реконструкцию мира, есть современный вариант позитивизма, очередное преувеличение ее разрешающих возможностей.

Ворох А.С.

Развитие идеи самоорганизации как формы научного представления о динамизме материи

Понятие самоорганизация долгое время не имело определенного научного статуса, оно использовалось разными исследователями в основном как метафора и, как правило, чтоб подчеркнуть необычность явления, нетривиальность для классического естествознания. Пожалуй, первым примером объяснения возникновения структуры через принцип самоорганизации является теория образования Земли из пылевой туманности, выдвинутая И.Кантом. В середине 80-х годов прошлого века «одно из самых поразительных явлений и наиболее интригующая из проблем, с которыми сталкиваются ученые – это спонтанное образование высокоупорядоченных структур из зародышей или даже из хаоса»¹ стало предметом изучения в рамках новой дисциплины – синергетики. Основоположник синергетики профессор Штутгартского университета Г. Хакен необычным именем подчеркнул исключительную важность кооперативного взаимодействия (*sin ergos* – совместное действие) элементов системы в возникновении упорядоченных структур. Вторая ключевая фигура в исследовании самоорганизации – нобелевский лауреат И.Р. Пригожин предлагал рассматривать феномены самоорганизации в пределах «нелинейной неравновесной термодинамики», считая излишним умножать дисциплины без необходимости. Однако, философские труды Пригожина в

¹ Хакен Г. Синергетика. М.: Мир, 1980. С.14

большей степени, нежели естественнонаучные работы Хакена, привели к формированию синергетической парадигмы в гуманитарной сфере знания.

История науки знает не так много примеров, когда становление понятия, осмысление феноменов, им охватываемых, приводили к формированию нового подхода к описанию действительности не только в естествознании, но и в гуманитарных науках, к сотрудничеству между представителями разных областей науки. Целью данной статьи является проследить генезис понятия самоорганизации, выявить его аксиологические и онтологические основания, роль в формировании постнеклассической научной картины мира.

История этого понятия в науке еще очень коротка, и, тем не менее, она иллюстрирует, что в настоящее время мировая наука находится на определенном переломе, но не в отношении продуцировании нового знания и согласования теории и эксперимента, как это было в начале XX века. Сегодня выходит на поверхность возникший со времен классического естествознания некоторый «перекос» научного подхода к описанию реальности. Во-первых, игнорирование определенных ценностных установок сознания приводит к неосознаваемому предпочтению какой-либо одной интерпретации явления. В отношении понятия самоорганизации это привело к тому, что удивление перед необычным феноменом приводило к необходимости объяснения через емкий термин «самоорганизация», и, как следствие, понятие расплылось на неограниченный круг явлений.

Во-вторых, с момента зарождения науки материя рассматривалась как косная, пассивная субстанция. В частности Ф. Энгельс, касательно классического периода в естествознании, отмечает «что особенно характеризует рассматриваемый период, так это – выработка своеобразного общего мировоззрения, центром которого является представление об *абсолютной неизменяемости природы*»². Только после формулировки принципа необратимости Л. Больцманом, материальный мир стал представляться как изменчивый. Но это еще не было представлением об активности природы; постоянный рост энтропии говорил о том, что Вселенная постепенно распадается, но не живет. Именно осмысление феномена самоорганизации выявило проблему динамизма материи; только после возникновения синергетики разрушилась стена между физикой и химией с косной материей с одной стороны и биологией и социологией, имеющие реальность всегда становящуюся, с другой.

Популярность нового подхода во многом обязана наглядности и простоте описания феноменов самоупорядочения. Начиная с первых книг Хакена и Пригожина, учебники и оригинальные исследования неизбежно повторяют **три стандартных примера самоорганизации**. Эти примеры выявляют наиболее общие черты различных явлений, охватываемых одним понятием, и позволяют определить содержание понятия самоорганизации в синергетике.

² Ф.Энгельс. Диалектика природы М: Изд.полит.лит, 1987. С.9.

Одно из привычных проявлений спонтанного временного упорядочения – лазер. **Лазером** называют устройство, в котором в процессе стимулированного излучения порождаются фотоны. До критической величины накачки лазер действует как обычная лампа, белый свет которой вызван беспорядочным (некогерентным) излучением атомов. После преодоления пороговой мощности лазер переходит в новое высокоорганизованное на макроскопическом уровне состояние – атомы начинают осциллировать в фазе, возникает один гигантский цуг, длина которого может быть 300 000 км!

Другие два явления не получили приложения в технике народного хозяйства, но еще более наглядны, т.к. проявляют не временное как лазер, а пространственное упорядочение. **Ячейки Рэля - Бенара** были наблюдаемы уже в 1900 году. Они формируются в слое жидкости, подогреваемого снизу, в то время как сверху температура поддерживается постоянной. При малой разнице (градиенте) температур жидкость остается в покое, т.к. перенос тепла успешно происходит благодаря обычной диффузии. При достижении некоторого критического значения температурного градиента для ускорения теплопереноса в жидкости возникает макроскопически упорядоченное движение в виде цилиндрических или гексагональных ячеек. Оси цилиндров параллельны поверхности, вращаются они навстречу друг другу (как ряд сцепленных шестеренок).

Реакция Белоусова-Жаботинского была открыта в начале 50-х гг. прошлого века. В различных экспериментальных условиях могут наблюдаться различные формы самоорганизации – химические часы, устойчивая пространственная дифференциация или образование волн химической активности на макроскопических расстояниях. Также как и в предыдущих примерах, при переходе через критическую точку управляющего параметра, роль которого в данном случае играет концентрация вещества, система переходит в колебательный режим. Цвет смеси реагентов изменяется с голубого на розовый через точные интервалы времени. Для химической системы такое поведение оказалось очень неожиданным.

Феномены самоупорядочения наблюдались в биологии (образование муравейника), аналогичные примеры были обнаружены в экономике и социологии (рост городов, формирование общественного мнения). Но три данных явления оказались востребованными и педагогически необходимыми для уяснения сути феномена самоорганизации, т.к. являются физическими и химическими, примерами из неживой природы. Подобные феномены из биологической или социальной реальности оказываются не достаточно убедительными примерами самоорганизации, вследствие подозрения о влиянии сознания человека или сложных форм поведения животных на процесс упорядочения.

В то же время три примера, благодаря значительному различию феноменов, иллюстрируют, что любая система для возникновения самоорганизации должна удовлетворять некоторым требованиям. Во-первых,

она должна быть открытой, чтобы происходил обмен энергией и/или веществом с окружающей средой, при этом энергия поступает в систему совершенно хаотически, т.е. извне ничто не принуждает систему к образованию какой-либо структуры. Во-вторых, система должна содержать неограниченно большое число элементов. В-третьих, при критическом значении управляющего параметра (связанного с поступлением энергии и/или вещества) система из устойчивого режима, в котором элементы системы взаимодействуют друг с другом беспорядочно, спонтанно переходит в новое упорядоченное состояние. При увеличении интенсивности обмена с окружающей средой система проходит через ряд следующих критических переходов, результатом которых является все большее усложнение структуры вплоть до возникновения турбулентного хаоса.

Вышесказанное касалось физической сути процессов, но пафос самоорганизации и синергетики как науки в том, что описание, первоначально трех стандартных примеров и им смежных, привело к переосмыслению научной картины мира. Важно отметить, что эти явления не требуют для изучения ни специального оборудования, ни особой теории, но привели к мировоззренческому повороту в естественных и в гуманитарных науках, повлияли на их взаимодействие.

Исследование явлений самоорганизации привело к переосмыслению соотношения понятий порядка и хаоса. В отличие от равновесной термодинамики, где понятия порядка и беспорядка являются противоположными по смыслу, в синергетике их взаимообусловленность проявляется необычно с позиций классической науки и, притом, весьма наглядным образом. Проблемы становления решаются в диалектике, исходя из имманентных особенностей процесса. «Самодвижение, рассматриваемое как со стороны его собственного внутреннего содержания (самодвижение как самоизменение), так и со стороны его формы (самодвижение как функционирование) представляет собой единство устойчивости и изменчивости»³. Категориальный анализ понятия самоорганизации может быть проведен через понятия порядка и хаоса, являющихся категориальной парой диалектики. Феномены сами по себе могут являть наглядную иллюстрацию.

С одной стороны, налицо динамизм перехода между порядком и хаосом при увеличении управляющего параметра (поступление энергии или вещества в открытую систему). Первоначальный стационарный порядок разрушается, вследствие избыточного притока энтропии – система проходит через первую бифуркацию. Возникает самоорганизация – динамическое устойчивое состояние. При дальнейшем увеличении степени неравновесности происходит разрушение динамического порядка (вторая бифуркация) и установление нового порядка, более сложного, более упорядоченного с одной стороны, и более хаотичного, с другой. Причем

³ Категории диалектики (теоретико-методологические проблемы): Цикл лекций / И.Я. Лойфман, В.В. Ким, Ю.П. Андреев и др.; под общ. ред. И.Я. Лойфмана. Екатеринбург: Изд. УрГУ, 2003. С.62

отношение порядка и беспорядка не опосредованное, но является взаимообусловленным и взаимопроникающим. Увеличивая приток вещества или энергии (увеличивая неравновесность, приток энтропии), система проходит через каскад бифуркаций, который в общем (математизированном) случае бесконечен. Ряд переходов «порядок – разрушение – становление динамической упорядоченности» приводит к столь сложному соотношению порядка и хаоса, который был назван гиперхаосом. Упорядоченность столь велика и сложна, что имеет и физические и математические характеристики хаоса. Наиболее наглядно это происходит в ячейках Рэля - Бенара. Ламинарное конвективное течение сменяется динамическим упорядочением в правильные валы, затем (при увеличении степени неравновесности) каждый вал распадается на два мелких вала, последующие бифуркации приводят к беспорядочным вихрям в жидкости, к режиму, который в гидродинамике описывается как турбулентный. Этот турбулентный хаос, или гиперхаос, представляет бесконечно продолжающийся синтез порядка и хаоса, через бесконечно продолжающееся противоборство полярных категорий. Таким образом, процессы самоорганизации в природе можно описывать как борьбу противоположностей, переходящих в диалектическое единство.

Кроме того, феномены самоорганизации показали значимость ценностных установок естествоиспытателей. Красота простых природных явлений поразила физиков и химиков. Первые демонстрации реакции Белоусова-Жаботинского воспринимались как фальсификация. Спустя 30 лет интерес превзошел стандартное объяснение: «этого не может быть, потому что этого не может быть никогда». Прежде всего, удивление вызывало то, что процессы необъяснимые с позиций классической науки находились в окружающей реальности соразмерной человеку. «Если бы несколько лет назад мы спросили физика, какие явления позволяет объяснить его наука и какие проблемы остаются открытыми, он, вероятно, ответил бы, что мы еще не достигли адекватного понимания элементарных частиц или космологической эволюции, но располагаем вполне удовлетворительными знаниями о процессах, протекающих в масштабах, промежуточных между субмикроскопическим и космологическим уровнями. Ныне ... мы лишь начинаем понимать уровень природы, на котором живем» отмечает Пригожин⁴.

Красота явлений самоорганизации вызвана не симметричностью уравнений или необычными колебаниями стрелки лабораторного прибора, но понятна любому человеку, вне зависимости от его принадлежности к научной деятельности. Поразительно, что не мы конституируем Красоту и Порядок явления посредством моделей и приближений, а она проявлена настолько, что вызывает естественное человеческое удивление.

Пересмотр мировоззренческих доминант и удивление перед ожившей красотой природы ожидало не только естественников. Казалось, что после

⁴ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М. Прогресс, 1986. С.35.

оформления теории относительности и квантовой механики математика не может сказать физике больше прежнего. Сложность и недоступность для «непосвященных» стали неизменными атрибутами математических дисциплин. Также неожиданно как открытие самоорганизации – рождения порядка из хаоса, математиками было обнаружено, как порядок рациональных уравнений порождает хаос. Благодаря прогрессу в вычислительной технике, оказалось, что составленная Э.Лоренцем система детерминированных уравнений эволюции, от которых не ждали ничего кроме абсолютной предсказуемости, склонна забывать начальные условия за короткий промежуток времени. Необратимость и хаотичность, вытекающие из решений детерминированного уравнения, были подобно удару, не только для математиков, но и для метеорологов, надеявшихся с помощью модели Лоренца предсказывать погоду с абсолютной точностью.

Кроме того, работы Бенуа Мандельбро показали, что компьютерная визуализация решений простых итерационных отображений представляют собой картины поразительной сложности и красоты. Самоподобие – фрактальность, усложнение картины при погружении в нее – увеличении масштаба, вызвали удивление математического сообщества перед картинами, порождаемыми уравнениями математики. Теперь Красоту порождала математическая простота. Фракталы красивы не математической строгостью, а изящностью, присущей живой природе. Рисунки-расчеты фракталов может оценить человек без математического и искусствоведческого образования. Однако открытие Мандельбро заключается не в рисовании уравнениями на мониторе компьютера, а в обнаружении того факта, что фрактальные характеристики присущи природным объектам. Каждый камень, растение, поле обладают особой уникальностью, благодаря геометрической неидеальности, т.е. дробной (фрактальной) размерности, а вовсе не идеальной трехмерности. Простая невычурная красота природы, привычная до незаметности, была открыта математиками в одно время с физиками. Эти разработки также легли в русло исследовательской программы синергетики.

Можно поставить вопрос, почему динамизм и уникальность природных феноменов небιологической реальности привели в замешательство физиков, считавших, что вокруг нас уже все объяснено, и научная картина мира определена, и добавить к ней нечего? И что же должно произойти, чтобы удивиться красоте «обычной», но внезапно «ожившей» природы? Возвращение понимания природы как античного «фюсис» – «живой формы роста», в отличие от классической природы-как-собрания-косных-объектов привело к тому, что Красота, но уже не греческого Космоса, а явлений «местного порядка», проявилась для ученых-естественников как аксиологический аспект бытия. Причем проявилась она не в сложных теориях и точнейших экспериментах, не в жизни звезд и элементарных частиц, а в окружающем человека мире. Для выяснения причины позднего становления понятия самоорганизации поставим следующий вопрос: *могло*

ли представление о самоорганизации, динамизме материи сложится в более ранний период?

Классический период. Начиная с Галилея, и по сей день, физики либо стремятся представить природное явление в качестве простой модели, легко поддающейся математизации – обработке рассудком, либо, по слову того же Г. Галилея, обувают природу в испанский сапог эксперимента, выпытывая ее скрытые намерения. Долгое время природа давала ясные ответы на точно поставленные вопросы. Она была предсказуема, она редко проявляла непослушание разуму. В строгих закономерностях описания природы была проявлена Красота, Порядок, Гармония. Естественно, что в таком мире возникновение порядка в пробирке или на лабораторном столе обусловлено Законом и Всеобщим Порядком Мироздания. Удивление перед рождением порядка у естествоиспытателя не возникнет, и вопрос о проявлении динамизма неживой материи, скорее всего, не встанет. Говорить о самоорганизации бессмысленно, т.к. любой феномен есть незаметное невооруженным глазом или интеллектом структурирование неживой материи согласно строгим и простым законам мира. Также как древних не смущало представление о рождении червей из земли и лягушек из тины, так и у отцов-основателей науки рождение сложной структуры из беспорядка, вследствие своей естественной красоты, а значит подчиненности Законам мироздания, не вызвало бы должного удивления.

Неклассический период. Точкой отсчета неклассического периода может служить осознание роли случайности в природных процессах. Квантово-механические представления о случайности и вероятности глубоко отличаются от термодинамической статистики. Но в обоих случаях понятию самоорганизация не оказывается места. Исследовательские программы, постулирующие случайность как основную характеристику бытия, можно рассматривать как продолжение онтологической парадигмы Демокрита и Эпикура. Взаимодействие неограниченного числа простых элементов, составляющих мир, посредством определенных сил порождает все многообразие явлений в природе. Как выглядит в таком мире возникновение упорядоченности? Это случайное сцепление элементов, которое также непредсказуемо исчезнет. Красота и Порядок в такой онтологии полагаются субъективными категориями, а значит не могут рассматриваться как онтологически значимые. Они отданы в жертву идеала элементаризма событий и частиц. Признание динамизма природы, рождение структур из хаоса, также как и очарование красотой выглядит в таком мире, в лучшем случае, самообольщением. Случайные всплески упорядоченности – это не более чем игра случая, удачное (для желающего обманываться) сцепление элементов бытия. Трагизм Больцмана заключался в том, что желающих принять мир тотального индетерминизма не оказалось. Ученый предложил выход из противоречия между стремлением к равновесному хаосу и жизненно необходимым существованием неравновесия: «Во Вселенной, которая находится в тепловом равновесии и потому мертва, тут и там встречаются относительно небольшие области размером с нашу галактику –

области (мы можем называть их «мирами»), существенно отклоняющиеся от теплового равновесия на протяжении сравнительно коротких интервалов времени (эонов). Вероятности состояний таких миров возрастают также часто, как и убывают»⁵. Понятие самоорганизации не имеет в такой картине мира онтологического статуса, т.к. категория порядка и организации пересмотрены в соответствии с довлеющей категорией случайности.

Динамический аспект природы игнорируется по разным причинам в классической и неклассической научных картинах мира. Относительно природы как предмета физики, при рассмотрении первоначал природы, вопрос был решен в сторону пассивности стихийной материи, ее косности. Шаг в сторону редукционизма – методологии, соответствующей механистической картине мира, лишения бытия деятельного начала, во многом был вынужденным, а именно для создания мировоззренческого научного базиса. В эпоху И. Ньютона и Г. Галилея, становление науки происходило в условиях борьбы со схоластикой, аристотелизмом и герметизмом. В отношении изучения окружающего мира активную позицию занимали две последние традиции. Аристотелевское «природа не терпит пустоты» значило, что неразумная природа могла желать или не желать, и жидкость перетекала в пустой сосуд благодаря желанию стихии. Герметизм ориентирован на взаимодействие психического и физического, на деятельность не только стихий, но и духов. Зарождающаяся наука в определенном смысле проходила между Сциллой эллинизма и Харибдой алхимии. Накопленные за тысячелетия факты требовали объяснения без опоры на «само-деятельность» природы Аристотеля или иных агентов – духов Каббалы или живых стихий Гермеса Трисмегиста. «Определенный резонанс между теологической дискурсивной практикой и теоретической и экспериментальной деятельностью возник на исходе средневековой Европы и оказался жизненно важным для рождения научного знания»⁶.

В итоге, отношение к законам природы как некоторым рациональным установлениям привело к формированию деистического учения, отхода от традиционного религиозного взгляда на отношения Творца и творения. В картине мира деизма мир выстроен внешними по отношению к нему Силой и Разумом. Бог деизма – организатор и конструктор Вселенной, наподобие эллинского демиурга, творящего из хаоса гармоничный космос, но в отличие от него Он мир сконструировал изначально, дал Закон до создания самой материи. «Для греческих философов мир был по существу чем-то возникшим из хаоса, чем-то развившимся, ставшим. Для естествоиспытателей рассматриваемого нами периода он был чем-то окостенелым, неизменным, а для большинства чем-то созданным сразу. Наука все еще глубоко увязает в

⁵ Пригожин И., Стенгерс И. *Время, хаос, квант. К решению парадокса времени*. М. Едиториал УРСС, 2003. С.31

⁶ Пригожин И., Стенгерс И. *Порядок из хаоса*. С.91.

теологии. Она повсюду ищет и находит в качестве последней причины толчок извне, необъяснимый из самой природы»⁷. Г. Хакен рассуждает: «Существует и такое соображение: после того, как все в природе устроилось столь удивительным образом, существование Творца необходимо для того, чтобы создать те законы, в соответствии с которыми материя сможет осуществить самоорганизацию»⁸. Подобный аргумент выдвигал И. Кант в отношении самоорганизации планеты Земля. Оба ученых полагали, что объяснение самоорганизации равновозможно как с позиций материализма, так и креационизма, рассматриваемого в русле деистического мировоззрения.

Деизм, являясь продуктом интеллектуального мифотворчества, находится в оппозиции традиционному религиозному мировосприятию, но отношение к материи как косной, пассивной, выхолощенное в деизме до доктринального уровня, переносится на религиозное мировоззрение в целом. «Ученые и теологи объединили усилия для описания природы как механизма, лишённого разума, пассивного, принципиального чуждого свободе и направленности человеческого разума. ... Классическая наука была порождена культурой, пронизанной идеей союза между человеком... и Богом, рациональным и понятным законодателем, суверенным архитектором. ... мифическая наука простого пассивного мира – ныне достояние прошлого»⁹. Критика И.Р. Пригожина распространяется не только на научную парадигму, но и на культурные основы, связанные с христианством. Становящийся, самоорганизующийся мир постнеклассической картины мира служит альтернативой мира классического, предсказуемого, выстроенного извне. Однако необходимо поставить вопрос относительно связи классической науки и традиционной религиозной картины мира: *Можно ли говорить об организации мира внешней по отношению к нему Силой и/или Законом, о вмешательстве извне в естественный ход событий?*

Казалось бы, представления о Силе или Законе, упорядочивающие мир извне, доктринально определены в монотеистических религиях. Творение мира *ex nihilo* предполагает с одной стороны, что бытие мира онтологически обусловлено Волей Создателя, и в определенном смысле мир не есть, с другой, бытие мира субстанциально, инаково относительно Творящей Природы. Эта антиномичность сохраняется в пророческих религиях Израиля и ислама. Творец взывает к миру через человека, и мир обретает подлинное бытие, когда идет по пути покорности (*ислама*) Воли Создавшего. Вне ответа на голос пророка мир не имеет значения, действие мира против Призывающего не имеет должного онтологического статуса. Но и, не имея опоры в самом себе, мир не сконструирован Извне, он держится на Воле по отношению к нему и имманентной, и трансцендентной. Очевидно, что Воля не является внешней Силой, упорядочивающей мироздание, либо Законом,

⁷ Ф.Энгельс Указ.соч., С.10.

⁸ Г.Хакен. Тайны природы. Синергетика: учение о взаимодействии. Москва-Ижевск: Инст.комп.иссл., 2003. С.293.

⁹ Пригожин И., Стенгерс И. Указ.соч. С.96-102.

выстроившим бытие, как в деизме. С другой стороны, представления о внутренне присущем динамизме бытия определенно выражены в первой главе Пятикнижия: *«И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву...и произвела земля зелень, траву;...да произведет вода пресмыкающихся, душу живую... да произведет земля душу живую по роду ее»* [Быт.1:11,12,20,24].

Из трех авраамических религий вероучение христианства особо подчеркивает субстанциальность тварного мира. Творение настолько независимо от Творца, что для коренного исправления ситуации в мире, для восстановления возглавления человека над миром, необходимо вмешательство Бога. Однако извне Всесильному невозможно изменить мир коренным образом, но только изнутри. Бог Сам становится человеком, частью мира, и умирает, чтобы вырвать мир из объятий смертности. Если только смерть Бога внутри мира, может изменить мир, то мир принципиально самодостаточен. Вмешательство столь уникально, что его нельзя сравнивать с установлением порядка и гармонии извне как в деизме. Более того, церковная традиция (как Рима, так и Православия) считает, что даже это «стороннее» вмешательство Всемогущего было бы невозможным без простого человеческого согласия, без *fiat* – «да будет» юной Девы. Восточное христианское богословие говорит в данном случае о синергии – «сорботничестве» Бога и человека в деле спасения. В византийском богословии динамизм естественного мира органично вытекает из понятия синергии. Движение стихийной природы, проявление Красоты Творения есть естественное свойство, онтологически присущее природе как благой по существу.

В западном менталитете отказ от динамической реальности в пользу механистического мира произошел во многом, благодаря юридической теологии, отношению к Закону как наиболее существенной категории бытия. Языческий космизм и динамизм в европейском ментальном поле не были «переплавлены» в христианскую философию, как это произошло на Востоке, и потому активность стихийной природы должна была остаться за бортом научного познания мира вместе с спекулятивным аристотелизмом и мистическим герметизмом. «Расколдовывание» природы, пафос рационального устройства, простого закона, которому подчиняется пассивная материя, лег в основу новой познавательной деятельности – науки. На протяжении длительного времени вопрос об онтологически присущем природе динамизме не мог быть поставлен. Наука должна была пройти через торжество принципов Порядка, а затем и Случая, чтобы оказалось возможным удивиться рождению из стихийной материи гармоничной структуры.

Возвращение в науку через синергетическую парадигму принципов становления, возрождение античного восприятия природы через призму Красоты оказались чуждыми мировоззренческому базису науки, изначально отвергшему эллинистическое мировидение. Действительно, понятие хаос, отождествлявшееся в физике с беспорядком, в русле синергетики заметно сблизилось с исходной античной мыслью, которая рассматривала хаос как

принцип становления. «Античная концепция хаоса выдвигала на первый план творческие и животворные моменты этого понятия... Хаос действительно есть принцип непрерывного, неразличимого и бесконечного становления»¹⁰. Но судьба понятия самоорганизации и самой синергетики оказалась довольно драматична.

К сожалению, определение понятие самоорганизации в синергетике оказалось нечетким. Этимологически и семантически слово самоорганизация понимается как организация некоторой системы «самой себя», посредством внутренних, а не внешних, факторов. Смысл понятия не несет представлений о коллективном взаимодействии или неравновесии в системе. Реальные факты самоорганизации и математическое описание этих явлений «заместили» первоначальное этимологическое содержание, весьма широкое, довольно узким, применимым к ряду систем, названных И.Пригожиным диссипативными.

Хакен сразу ориентировал новую науку на междисциплинарность, указывая, что «для нахождения общих принципов, управляющих самоорганизующимися системами, необходимо кооперирование многих различных дисциплин»¹¹. По замыслу своего создателя Г.Хакена синергетика призвана играть роль своего рода метанауки, подмечающей и изучающей общий характер тех закономерностей и зависимостей, которые частные науки считали своими. Поэтому синергетика возникает не на стыке наук в более или менее широкой или узкой пограничной области, а извлекает представляющие для нее интерес системы из самой сердцевины предметной области частных наук и исследует эти системы, не апеллируя к их природе, своими специфическими средствами, носящими общий характер по отношению к частным наукам. Обнаружение единства модели позволяет синергетике делать достояние одной области науки доступным пониманию представителей совсем другой, далекой от нее области науки и переносить результаты одной науки в поле исследований другой.

Однако, вследствие междисциплинарности синергетики, стремления описать различные явления от физических до социальных, ее методы «расплылись» по разным дисциплинам. Многие работы по самоорганизации научно-популярного характера понимают ее именно в русле исследований синергетики, но это не означает, что описываемая система обязательно имеет петли обратной связи и непременно описывается нелинейными уравнениями. Представления о жизни как самоорганизации (У. Матурана), о Земле как самоорганизующейся системе (Дж.Лавлок), о самоорганизующейся Вселенной (Э. Янч) имеют обоснование с определенных позиций. Тенденция видеть явление самоорганизации в любой системе, упорядоченной без очевидного внешнего воздействия, со временем прогрессировала. Именованье разных явлений одним и тем же словом невольно вызывает далеко идущие аналогии; самоорганизация стала сильной метафорой.

¹⁰ А.Ф.Лосев. Хаос. / Мифологический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1991.

¹¹ Хакен Г. Синергетика. С.15

Возникло смешение изначального смыслового содержания, интуитивно понятного всем, и контекстуального синергетического, что, благодаря широте научных исследований синергетики, осталось практически незамеченным. Научное понятие с недолгой историей приобрело почти магический смысл в отсутствие полноценного научного объяснения феномена всегда можно сослаться на самоорганизацию, а для пояснения привести три примера (лучше вместе для эффекта), чтобы подчеркнуть потенциальную объяснимость удивительных явлений.

Известный синергетик Г.Г. Малинецкий заметил, что за простоту и общность идей синергетики сейчас приходится платить высокую цену. От «теории всего» – каковой некоторые гуманитарии представляют себе синергетику – не приходится ждать конкретных результатов и методов. Оказалось, что чем больше простота и шире область приложений, тем меньше точность и конкретность. Ряд исследователей экстраполирует эту тенденцию и всерьез полагает, что синергетика должна получить статус философской теории, а может быть даже заменить диалектику, при этом не обращая внимания на несимметричность замены: диалектика – это исследование понятий о действительности, тогда как синергетика – самих феноменов действительности. Самоорганизация от четкого определения в отношении диссипативных структур, благодаря междисциплинарности синергетики, стала «объяснением всего» – от образования Вселенной и возникновения разума до биржевых игр и муравейника.

Благодаря синергетике, понятие самоорганизация стало популярным во многих областях науки. Но необходимо заметить, что синергетика, определенная как теория самоорганизации, не является монополистом на идею самоорганизации и само понятие. В те же 80-е годы XX века независимо от синергетики термин самоорганизация стал использоваться и в ряде областей химии и биологии. Отсутствие пафоса междисциплинарного объединения и изменения научной парадигмы, свойственные синергетике, позволило сформироваться понятию самоорганизация в ином контексте. В результате понятие самоорганизация получило разные прочтения. Однако по умолчанию, термин самоорганизация ассоциируют, как правило, с синергетическим пониманием.

Континуальная самоорганизация индивидуальных микросистем была разработана и предложена А. П. Руденко. По его мнению, процессы эволюции и саморазвития не могут быть рассматриваемы в синергетическом понимании самоорганизации, т.к. диссипативные системы необходимо имеют множество элементов, тогда как индивидуальные микросистемы можно рассматривать как простые. В таком контексте синергетика рассматривается как достаточно ограниченная подобласть, из которой, как ни парадоксально следует исключать такие проявления самоорганизации как эволюцию и развитие, что игнорируется.

В **супрамолекулярной химии** возникла необходимость описания самопроизвольных процессов упорядочения молекулярных объектов,

происходящих при понижении температуры в закрытой системе близкой к равновесию. Формирование пространственной структуры молекулами интуитивно понимается как самоорганизация, но для образования структуры в данном случае не требуется диссипации энергии, структура возникает при условиях близких к равновесию. Один из основоположников супрамолекулярной химии Жан Мари-Лен ввел термины самоорганизация и самосборка для описания упорядочения молекулярных структур без внешнего на них влияния.

Исследования вещества в наносостоянии привели к сотрудничеству представителей физики, химии и биологии. Были обнаружено множество различных структур правильной формы, образование которых в неживой природе было невозможно представить. Отсутствие внешнего воздействия на процесс формирования, неожиданность возникновения причудливых форм требовали описания процесса как самоорганизации. К тому времени, термин в разных областях был наполнен различным содержанием, что привело к смешению смыслов. Так как объем понятия самоорганизация в синергетическом контексте вырос до того, что любые структуры и процессы естественного плана могли быть определены как самоорганизация, то явного столкновения разных определений одного термина не произошло, путаница вяло нарастала. Проблему соотношения синергетического понимания самоорганизации и понимания в контексте материаловедения вскрывает один вопрос: *является ли самоорганизацией кристаллизация?*

Кристаллизация представляет собой процесс перехода жидкой фазы в твердую. Атомы сталкиваются друг с другом, взаимодействуют, иногда объединяются. При определенном размере (числе элементов) прежде неупорядоченный конгломерат атомов примет внутреннюю, более равновесную, кристаллическую структуру. Структура образовалась без внешнего воздействия, число элементов велико, взаимодействие между элементами играет решающую роль – формально процесс кристаллизации подходит под определение самоорганизации данное в синергетике. Но отчего среди характерных примеров самоорганизации в синергетике мы не встретим ни кристаллизации, ни перехода в сверхпроводимость? Фазовые переходы приводятся Хакеном как *аналог* самоорганизации, но при этом он не склонен отождествлять эти явления. Основное отличие, заключается в том, что фазовые переходы протекают равновесно, и структуры, образующиеся в результате перехода, например кристаллические, являются равновесными, тогда как синергетика, или по И.Р. Пригожину термодинамика сильно неравновесных процессов, исследует структуры и процессы сильно неравновесные. При большой аналогии между явлением самоорганизации в лазере с диссипацией энергии и кристаллизацией, взгляд на самоорганизацию как на фазовый переход не приводил физиков к определению фазового перехода как самоорганизации при равновесных условиях. Но представление о самоорганизации в равновесии «перешло» в область физики из химии, благодаря сотрудничеству в изучении одних объектов. Сегодня исследователи для корректного использования терминов и

устранения путаницы определили упорядочение при равновесных условиях, и в т.ч. кристаллизацию, как консервативную самоорганизацию, тогда как самоорганизация в синергетическом понимании получила определение диссипативной¹².

Удивление физиков и химиков, обнаруживших чудесные структуры, возникающие «без спроса» в различных материалах, было подобно удивлению перед диссипативной самоорганизацией в ячейках Бенара. Причины определения феномена как самоорганизующегося лежат не в области методологии, а в сфере онтологического изумления естествоиспытателя. Говоря о самоорганизации, исследователь не имеет в виду консервативная она или диссипативная, много времени уйдет на выяснение механизма процесса рождения структуры. Но тем самым, он желает подчеркнуть, что не прикладывал руку к созданию этой Красоты – она сама проявилась, и он удивлен не менее, чем если б не принимал вообще никакого участия в работе.

В определенном смысле самоорганизация стала символом эпохи, которую принято считать постнеклассическим периодом науки. Его появление среди научных терминов показало, что ученые еще могут удивляться. Наука в своем ригоризме не ожидала от природы такого простого проявления красоты, как ее видят дети. Оказалось, что неживая материя может вести себя также активно как разумный субъект. Онтологическое удивление перед проявлением динамизма, казалось бы, косной материи порождает гносеологическое удивление, которое в свою очередь открывает аксиологическую доминанту Красоты, проявленную через Природу Человеку.

Однако, вследствие междисциплинарности синергетики, стремления описать различные явления от физических до социальных, ее методы «расплылись» по разным дисциплинам. Многие работы по самоорганизации научно-популярного характера понимают ее именно в русле исследований синергетики, но это не означает, что описываемая система обязательно имеет петли обратной связи и непременно описывается нелинейными уравнениями. Представления о жизни как самоорганизации (У. Матурана), о Земле как самоорганизующейся системе (Дж.Лавлок), о самоорганизующейся Вселенной (Э. Янч) имеют обоснование с определенных позиций. Тенденция видеть явление самоорганизации в любой системе, упорядоченной без очевидного внешнего воздействия, со временем прогрессировала. Именование разных явлений одним и тем же словом невольно вызывает далеко идущие аналогии; самоорганизация стала сильной метафорой.

Возникло смешение изначального смыслового содержания, интуитивно понятного всем, и контекстуального синергетического, что, благодаря широте научных исследований синергетики, осталось практически

¹² Третьяков Ю.Д. Процессы самоорганизации в химии материалов // Успехи химии 72 (8) 2003.

незамеченным. Научное понятие с недолгой историей приобрело почти магический смысл в отсутствие полноценного научного объяснения феномена всегда можно сослаться на самоорганизацию, а для пояснения привести три примера (лучше вместе для эффекта), чтобы подчеркнуть потенциальную объяснимость удивительных явлений.

Известный синергетик Г.Г. Малинецкий заметил, что за простоту и общность идей синергетики сейчас приходится платить высокую цену. От «теории всего» – каковой некоторые гуманитарии представляют себе синергетику – не приходится ждать конкретных результатов и методов. Оказалось, что чем больше простота и шире область приложений, тем меньше точность и конкретность. Ряд исследователей экстраполирует эту тенденцию и всерьез полагает, что синергетика должна получить статус философской теории, а может быть даже заменить диалектику, при этом не обращая внимания на несимметричность замены: диалектика – это исследование понятий о действительности, тогда как синергетика – самих феноменов действительности. Самоорганизация от четкого определения в отношении диссипативных структур, благодаря междисциплинарности синергетики, стала «объяснением всего» – от образования Вселенной и возникновения разума до биржевых игр и муравейника.

Благодаря синергетике, понятие самоорганизация стало популярным во многих областях науки. Но необходимо заметить, что синергетика, определенная как теория самоорганизации, не является монополистом на идею самоорганизации и на само понятие. В те же 80-е годы XX века независимо от синергетики термин самоорганизация стал использоваться и в ряде областей химии и биологии. Отсутствие пафоса междисциплинарного объединения и изменения научной парадигмы, свойственные синергетике, позволило сформироваться понятию самоорганизация в ином контексте. В результате понятие самоорганизация получило разные прочтения. Однако по умолчанию, термин самоорганизация ассоциируют, как правило, с синергетическим пониманием.

Континуальная самоорганизация индивидуальных микросистем была разработана и предложена А. П. Руденко. По его мнению, процессы эволюции и саморазвития не могут быть рассматриваемы в синергетическом понимании самоорганизации, т.к. диссипативные системы необходимо имеют множество элементов, тогда как индивидуальные микросистемы можно рассматривать как простые. В таком контексте синергетика рассматривается как достаточно ограниченная подобласть, из которой, как ни парадоксально следует исключать такие проявления самоорганизации как эволюцию и развитие, что игнорируется.

В **супрамолекулярной химии** возникла необходимость описания самопроизвольных процессов упорядочения молекулярных объектов, происходящих при понижении температуры в закрытой системе близкой к равновесию. Формирование пространственной структуры молекулами интуитивно понимается как самоорганизация, но для образования структуры

в данном случае не требуется диссипации энергии, структура возникает при условиях близких к равновесию. Один из основоположников супрамолекулярной химии Жан Мари-Лен ввел термины самоорганизация и самосборка для описания упорядочения молекулярных структур без внешнего на них влияния.

Исследования вещества в наносостоянии привели к сотрудничеству представителей физики, химии и биологии. Были обнаружено множество различных структур правильной формы, образование которых в неживой природе было невозможно представить. Отсутствие внешнего воздействия на процесс формирования, неожиданность возникновения причудливых форм требовали описания процесса как самоорганизации. К тому времени, термин в разных областях был наполнен различным содержанием, что привело к смешению смыслов. Так как объем понятия самоорганизация в синергетическом контексте вырос до того, что любые структуры и процессы естественного плана могли быть определены как самоорганизация, то явного столкновения разных определений одного термина не произошло, путаница вяло нарастала. Проблему соотношения синергетического понимания самоорганизации и понимания в контексте материаловедения вскрывает один вопрос: *является ли самоорганизацией кристаллизация?*

Кристаллизация представляет собой процесс перехода жидкой фазы в твердую. Атомы сталкиваются друг с другом, взаимодействуют, иногда объединяются. При определенном размере (числе элементов) прежде неупорядоченный конгломерат атомов примет внутреннюю, более равновесную, кристаллическую структуру. Структура образовалась без внешнего воздействия, число элементов велико, взаимодействие между элементами играет решающую роль – формально процесс кристаллизации подходит под определение самоорганизации данное в синергетике. Но отчего среди характерных примеров самоорганизации в синергетике мы не встретим ни кристаллизации, ни перехода в сверхпроводимость? Фазовые переходы приводятся Хакеном как *аналог* самоорганизации, но при этом он не склонен отождествлять эти явления. Основное отличие, заключается в том, что фазовые переходы протекают равновесно, и структуры, образующиеся в результате перехода, например кристаллические, являются равновесными, тогда как синергетика, или по И.Р. Пригожину термодинамика сильно неравновесных процессов, исследует структуры и процессы сильно неравновесные. При большой аналогии между явлением самоорганизации в лазере с диссипацией энергии и кристаллизацией, взгляд на самоорганизацию как на фазовый переход не приводил физиков к определению фазового перехода как самоорганизации при равновесных условиях. Но представление о самоорганизации в равновесии «перешло» в область физики из химии, благодаря сотрудничеству в изучении одних объектов. Сегодня исследователи для корректного использования терминов и устранения путаницы определили упорядочение при равновесных условиях, и в т.ч. кристаллизацию, как консервативную самоорганизацию, тогда как самоорганизация в синергетическом понимании получила определение

диссипативной.

Таким образом, тенденция, связанная с уточнением понятия самоорганизации, на сегодняшний день в определенной мере противостоит тенденции расширять объем этого понятия. Этимологическое определение самоорганизации как упорядочение без внешнего воздействия имеет наибольшую «вместимость», в пределе переходящую во «всеохватность» термина. Практически все феномены природы – от образования планет и сборки ДНК до роста растений и животных – происходят без явного внешнего воздействия и, следовательно, являют собой примеры самоорганизации в широком смысле. Сомнительно, что И.Р. Пригожин, Г. Хакен и Ж.-М. Лен вводили в научный обиход термин, чтоб отличать феномены естественные от искусственных. С другой стороны, взаимное пересечение определений термина из разных областей науки дает только этимологический остаток, частности остаются в рамках отдельных дисциплин.

Насколько оправдано стирание специфических характеристик феномена самоорганизации (а зачастую и фактологической строгости) в пользу экстенсивного роста той области, в которой оно может быть применимо, сказать трудно. Возможно, определенную роль играет различие именно аксиологических интересов исследователей.

В первом случае, называя некий процесс самоорганизацией, ученые, как правило, руководствуются не привычкой употребления данного термина в их среде (до сих пор в консервативном научном сообществе на «самоорганизацию» смотрят с подозрением), но скорее вызвано онтологическим восхищением исследователя. Удивление физиков и химиков, обнаруживших чудесные структуры, возникающие «без спроса» в различных материалах, было подобно удивлению перед диссипативной самоорганизацией в ячейках Бенара. Причины определения феномена как самоорганизации лежат не в области методологии, а в сфере онтологического изумления естествоиспытателя. Говоря о самоорганизации, исследователь не имеет в виду консервативная она или диссипативная, много времени уйдет на выяснение механизма процесса рождения структуры. Но тем самым, он желает подчеркнуть, что не прикладывал руку к созданию этой Красоты – она сама проявилась, и он удивлен не менее, чем если б не принимал вообще никакого участия в работе.

В другом случае, когда превалирует стремление увидеть "след" самоорганизации в как можно более широкой области, мы имеем дело с ценностями по преимуществу гносеологического характера. Мы в очередной раз удивлены и восхищены нашей способностью усматривать порядок в природе, обнаруживать определенную закономерность в "хаосе" явлений действительного мира. Тогда возникает искушение обнаружить самопроизвольное рождение порядка во всех явлениях, где нет очевидного влияния извне. В этом случае, понятие самоорганизация оказывается шире, чем понятие «естественного», т.к. включает и упорядочение в искусственно созданных системах.

В определенном смысле самоорганизация стала символом эпохи, которую принято считать постнеклассическим периодом науки. Его появление среди научных терминов показало, что ученые еще могут удивляться. Наука в своем ригоризме не ожидала от природы такого простого проявления красоты, как ее видят дети. Оказалось, что неживая материя может вести себя также активно как разумный субъект. Онтологическое удивление перед проявлением динамизма, казалось бы, косной материи порождает и гносеологическое удивление. Тем самым в науке открывается аксиологическая доминанта Красоты, проявленная через Природу Человеку.

Е.С. Фаюстова

ЦЕННОСТЬ ЗНАНИЯ КАК ФАКТОРА ОБЩЕСТВЕННОЙ ЭВОЛЮЦИИ

С конца XX века в условиях развития человеческой цивилизации происходят кардинальные перемены, среди которых, прежде всего, следует выделить значительное повышение роли и ценности знаний. За последние годы тема формирования общества, основанного на знаниях, стала одной из самых актуальных для многих стран мира и международных организаций. Речь идет о проникновении знаний во все отрасли и сферы деятельности; во многих, в первую очередь в развитых, странах меняется социально-экономическая структура общества.

Характерная черта современной человеческой деятельности – наличие компонента знаний в каждом продукте и услуге. Ценность знания обусловлена тем, что оно стимулирует возникновение новых видов производств и отраслей, выступает движущей силой обновления имеющихся технологий, основным фактором конкурентоспособности и благосостояния населения. Один из систематизирующих признаков современного социума – ключевая роль личностных качеств человека, его творческих возможностей, обогащенных научным знанием. Социальный статус индивида становится зависимым от его способности усваивать информацию и генерировать новое знание.

Готовой модели общества, основанного на знаниях, в мире пока не существует. Для формирования полноценной картины будущего социума необходим комплексный анализ вопросов философии, экономики, образования, здоровья, культуры, гендера, свободы выбора, институтов общества, окружающей среды и многих других. Иными словами, проблемы современного общества и его «базиса» - экономики знаний – нужно

рассматривать как метанаучные, затрагивающие обширные области философии, социологии, политологии, политической экономики. Это позволяет добиваться объемного изображения изучаемых картин современной общественной жизни, не упускать из виду те аспекты, которые, как правило, выпадают из поля зрения при «мононаучном» подходе.

Исследование феномена знания с общефилософских позиций обусловлено потребностью в использовании именно *метанаучного подхода* к разработке одного из новых направлений экономической теории, получившего свое развитие лишь с середины 90-х гг. XX в. – экономики знаний. В силу своей молодости это направление характеризуется недостаточно разработанным категориальным аппаратом. В связи с этим нам кажется необходимым выделить категорию знания из общего массива философских категорий, определяя принципиальные особенности процесса изучения феномена знания и проводя теоретико-концептуальный анализ места и ценности знания в современном обществе.

Как нам представляется, такой анализ целесообразно проводить с использованием базовых положений теории постиндустриального общества. Внимание исследователей экономики знаний к этой социально-экономической доктрине обусловлено рядом причин. Во-первых, именно в рамках постиндустриальной теории был впервые применен термин «экономика знаний». Во-вторых, именно с исследований приверженцев постиндустриализма началось изучение знаний как самостоятельного (и ведущего) фактора производства. И, наконец, в-третьих, теория постиндустриального общества – единственная из современных теорий, где знания и экономика знаний рассматриваются комплексно, с учетом эволюции общества и экономики, а не расчленяются на отдельные признаки и технологические характеристики. Только такой комплексный эволюционный подход, по мнению автора, способен обеспечить выделение основных принципов и отношений в становлении и развитии нового общества, новой экономики и нового предприятия как его составляющих.

Теория постиндустриального общества в ее нынешнем понимании возникла, по оценке большинства исследователей¹, в конце 50-х – 60-е гг. XX в. В ее основе лежит идея постиндустриального общества как нового социума, резко отличающегося от общества предыдущих столетий. Ключевыми чертами нового общества, прежде всего, называют снижение роли материального производства и развитие сектора услуг; иной характер человеческой деятельности; изменившиеся типы вовлекаемых в производство ресурсов (а именно, становление знания – как теоретического, так и прикладного – в качестве основного ресурса постиндустриального хозяйства); а также существенную модификацию традиционной социальной структуры.

¹ См., например: Иноземцев В. Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999. С.17.

Во многих трудах теоретиков постиндустриализма выстраиваются теории социального прогресса, рассматривающие эволюцию человечества с точки зрения разнообразных факторов (нас, прежде всего, интересует фактор знаний). Отметим основные методологические принципы выделения в постиндустриальной теории трех этапов общественной эволюции². Постиндустриалисты разграничивают эти периоды революционными переходами; подобная периодизация осуществляется ими на основании нескольких критериев, каждый из которых в достаточной степени логически и методологически строг. Постиндустриальное общество противопоставляется доиндустриальному и индустриальному по следующим **важнейшим направлениям**:

- *основному производственному ресурсу*, которым выступает информация и знания, тогда как в доиндустриальном и индустриальном обществе таковым являлись, соответственно, сырье и энергия;
- *характеру производственной деятельности*, который квалифицируется как обработка в противоположность добыче и изготовлению;
- *технологии*, называемой наукоемкой, в то время как первые две стадии характеризовались трудоемкой и капиталоемкой технологиями.

В этих принципах прослеживается определенная связь с теорией общественного развития основоположников марксизма. Их концепция общественных формаций может считаться первым в истории примером адекватного подхода к социальному прогрессу. Некоторыми исследователями (в частности, крупнейшим российским представителем постиндустриализма В.Л. Иноземцевым³) отмечается целый ряд элементов методологического сходства постиндустриальной теории и марксистской концепции.

Итак, фактору знаний в постиндустриальной теории отводится одна из ключевых ролей. Это обусловлено методологией постиндустриализма: общественная эволюция исследуется с точки зрения совершенствования производственных процессов, а знание рассматривается в качестве базового фактора такого совершенствования. Следовательно, знание выступает и основным фактором прогресса цивилизации.

Рассмотрим те теоретические концепции, где именно знание и социальный прогресс являются параметрами оценок состояния современного общества. Теоретические воззрения, в которых оценивается связь современного этапа социально-экономического развития и фактора знаний, мы будем условно называть концепциями «эволюционирующего знания». Среди множества исследований в рамках постиндустриализма, учитывающих

² Иноземцев В. Указ. соч. С.29.

³ Иноземцев В. Теория постиндустриального общества как методологическая парадигма российского обществоведения // Вопросы философии. – 1997. - №10. – С. 29-44. Иноземцев В. Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999. С.30-35.

знаниевую составляющую, мы остановимся на двух концепциях: П. Друкера, и Т. Сакайя.

Концепция П. Друкера⁴. Питер Фердинанд Друкер является крупнейшим представителем западной школы менеджмента. Он родился в Австрии, степень доктора гражданского и международного права была присвоена ему в Германии, а большую часть жизни он провел в Англии и США. Профессор Друкер – автор нескольких десятков книг, среди которых – ставшие хрестоматийными «Теория корпорации» [1946] и «Менеджмент в эпоху перемен» [1980]. Одна из последних работ – «Посткапиталистическое общество» [1993] – написана в русле концепции преодоления традиционного капитализма, отказа от идеи национального государства в пользу глобальной экономики, основанной на знаниях и информации.

П. Друкер связывает эволюцию цивилизации с радикальным изменением в самой концепции знания, в его значении, а именно с переходом знания из сферы бытия, существования *в сферу действия*, произошедшим на рубеже XVII-XVIII вв. До этого времени знание, по мнению П. Друкера, или было ориентировано на самопознание, т.е. на интеллектуальный, нравственный и духовный рост человека, или имело своей целью сделать деятельность человека более успешной и эффективной. Знание никогда не означало способности к действию; полезность не считалась знанием, а была умением, навыком.

Поворотным моментом стал переход от ремесла к технологии, начавшийся с 1700 г., и, что более важно, появление первых технических школ и издание Дидро и Д'Аламбером «Энциклопедии», благодаря чему были сведены воедино, систематизированы и сделаны всеобщим достоянием навыки и секреты различных ремесел. Практический опыт был преобразован в знания, практическое обучение – в учебники, секреты – в методологию, а конкретные действия – в прикладную науку. Именно это изменение в значении знания, считает П. Друкер, обеспечило неизбежность и доминирующую роль современного капитализма.

С этого времени в общественной эволюции П. Друкером выделяется три этапа:

1. *Промышленная революция.* XVIII – конец XIX вв. Знания использовались для разработки орудий труда, производственных технологий (само слово «технология» предполагает, что в нем содержится *technē*, т.е. секреты ремесла, и «-логия», т.е. организованное, систематизированное, целенаправленное знание) и видов готовой продукции. Производство, основанное на умении, навыках и мастерстве ремесленников, сменилось производством, основанным на технике и технологии.
2. *Революция в производительности труда.* Конец XIX – первая половина XX вв. Знание начали применять к трудовой деятельности: к исследованию процесса труда, к организации труда. Внедрены системы профессионально-технического обучения; растет производительность

⁴Drucker P.F. Post-Capitalist Society. N.Y., Harper-Collins Publishers, 1995.

труда (речь идет о физическом труде), а вместе с ней повышаются реальные доходы и сокращается рабочее время.

3. *Революция в сфере управления.* Вторая половина XX в. – по настоящее время. Знание теперь используется для производства знания. Ведущее значение имеет повышение производительности труда людей, не занятых физическим трудом. Знание быстро превращается в определяющий фактор производства, отодвигая на задний план и природные ресурсы, и капитал, и рабочую силу (все традиционные ресурсы можно получать, если есть необходимые знания). Использование знаний для отыскания наиболее эффективных способов применения имеющейся информации в целях получения необходимых результатов – это, по сути дела, и есть управление. В настоящее время знание систематически и целенаправленно применяется для того, чтобы определить, какие новые знания требуются, является ли получение таких знаний целесообразным и что следует предпринять, чтобы обеспечить эффективность их использования. Иными словами, знание применяется для систематических нововведений и новаторства.

Концепция Т. Сакайя⁵. Японский экономист Тайичи Сакайя получил признание как автор ряда работ по проблемам современной экономики, политики, футурологии и социальных отношений. Его книга «Стоимость, создаваемая знанием, или история будущего» [1991] является примером новаторского исследования современного общества. Автор вводит термин *chika* – производный от японских слов *chi* (знание) и *ka* (стоимость, ценность), что соответствует понятию «ценность, воплощенная в знании».

В концепции Т. Сакайя интересна не сама периодизация общественного развития (традиционно разделенного на три стадии), а характеристика того общества, к которому движется человечество, с точки зрения фактора знаний. В формирующемся обществе главным благом, который будет существовать в достатке, Т. Сакайя считает *мудрость*, включая в это понятие человеческие способности, знание и информацию. Запасы мудрости увеличиваются по мере накопления знаний и опыта, распространяясь через системы образования, информационные и коммуникационные сети, а характер восприятия и прочтения людьми новых данных обуславливают ее постоянное адаптирование и преобразование к существующим потребностям. В складывающемся обществе наибольшие уважение будет вызывать образ жизни, сопровождающийся потреблением мудрости, а находить наилучший сбыт будет продукция, свидетельствующая о том, что ее покупатель – человек «умудренный». Эта продукция должна обладать ценностью (или стоимостью), созданной знанием. Поэтому новый этап цивилизации, на котором движущей силой являются ценности, создаваемые знанием, Т. Сакайя называет *обществом, основывающимся на созданной знанием стоимости* (knowledge-value society).

⁵ Сакайя Т. Стоимость, создаваемая знанием, или история будущего // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999. С.340-371.

Особенностью этого общества, отличающая его от доиндустриальной и индустриальной эпохи, является тенденция к объединению труда и средств производства. Выделяются три этапа соотношения между этими параметрами:

1 этап. В средние века (в доиндустриальную эпоху) тот, кто владел трудом, обладал и конкретным правом на использование средств производства (земледельцы обрабатывали землю при помощи собственных орудий, ремесленники владели необходимыми им инструментами и т.п.).

2 этап. Индустриальное общество породило взаимное отчуждение труда и средств производства (и, как следствие, классовую поляризацию между капиталистами, владеющими средствами производства, и свободной рабочей силой).

3 этап. В новом, формирующемся обществе наиболее важным средством умножения созданной знанием стоимости оказывается разум отдельного человека. Сотворение созданной знанием стоимости является процессом, при котором труд и средства производства оказываются неразрывно связанными; сам человек становится главным средством производства.

Таким образом, можно говорить о прямой зависимости между уровнем (стадией) общественного развития и ролью фактора знаний. Анализ двух концепций «эволюционирующего знания» подтверждает, что в постиндустриальной теории ведущая роль в становлении современного общества отводится знаниям. При этом особую значимость приобретают индивидуальные способности конкретного человека: сегодня основной импульс прогресса исходит не от социальной структуры, а от отдельной активной личности. Индивидуализация может быть названа одной из ключевых характеристик современного общества знаний. Нынешнее время требует от каждого человека активных действий по преобразованию не только общества, но прежде всего самого себя.

А. С. Луньков

Образ науки в произведениях братьев Стругацких

Фантастическая литература имеет одно существенное отличие от науки, философии и остальной литературы. Писатель-фантаст может сконструировать практически произвольный мир с любым набором особенностей и параметров развития общества. И, если это необходимо для реализации художественного замысла, прописать то, или иное состояние науки своего мира. Поэтому, перефразируя одного из персонажей повести «Трудно быть богом», можно сказать: «Я не вижу, почему бы двум

благородным донам не придумать свою науку...». Но Стругацкие не придумывали с нуля науку своей Вселенной. За основу явно была взята идеальная модель советской науки, современниками которой они являлись. Весь дух дружеских взаимоотношений, атмосфера юмора, направленность на разрешение глобальных проблем Мироздания «...не щадя живота своего» перекочевали в повести Стругацких из нашей реальности. Даже бытовая неустроенность периода интенсивного становления и развития «Большой науки» нашла свое отражение в мире вымышленном. Наиболее ярко это показано в повести «Стажеры», где количество ученых на исследовательской станции в космосе в несколько раз превышало заложенное в проект станции и людям приходилось спать даже в лифте. А на Земле в это время ещё несколько сотен человек жаждали попасть на эту станцию, чтобы делать науку. И всё равно, где спать.

Стругацкие сознательно или интуитивно поняли главные тенденции развития человечества своей эпохи. Главным трендом развития человечества в середине XX века была космическая экспансия. Густо замешанные на противостоянии двух мировых империй СССР и США военные и космические технологии как две ступени ракеты-носителя тянули за собой остальную науку. Такое противоборство должно было неминуемо закончиться падением одной из систем. Во что это вылилось в реальной истории хорошо известно, но в произведениях братьев Стругацких победил коммунизм.

Если анализировать так называемый «Мир Полдня» (произошло от названия стержневого произведения Стругацких «Полдень, XXII век»), то первое, что бросается в глаза, данный мир не может существовать без науки. Ею пропитана каждая страница романа. Она присутствует не явно, но непременно. Мир Стругацких стал самим собой благодаря науке. Сбылись все основные чаяния людей, живших в эпоху Большой Науки. Стали реальностью межзвездные перелёты и неограниченная генная инженерия («Полдень, XXII век»). Человечество больше не обременено экономическими проблемами благодаря открывшейся возможности неограниченного производства любых вещей («Парень из преисподней»). Передний край физической науки штурмом берёт последние бастионы природы для осуществления нуль-транспортировки («Далекая Радуга») и так далее и тому подобное.

Но все это, как показывают авторы, было бы невозможно без передовых гуманитарных и образовательных технологий. Именно технологий, так как все Воспитатели и Учителя – это профессионалы высокого уровня, которые могут воспитать человека с практически любыми заданными параметрами личности («Жук в муравейнике»). Но специальная категория людей занимаются именно *воспитанием*, а *обучение* в большинстве случаев стало обязанностью машин, с помощью которых осуществляется прямая закачка информации в память.

В мире Стругацких воспитание подрастающего поколения является важной задачей государства после принятия в 2021 году ООН долгосрочной

Образовательной программы, проявление которой видны в методах воспитания («Полдень, XXII век»). Специалисты в различных областях детской психологии и педагогики воспитывают таких людей, которые востребованы обществом. Институт семьи в нашем понимании был ограничен практически только воспроизводством населения и отстранен от задач воспитания. Показательно так же и то, что абсолютное большинство Мирового Совета составляли учителя и врачи.

Однако, как уже было сказано выше, развитие общества и науки мира братьев Стругацких шло по иному, нежели в нашей реальности, пути. Когда была достигнута очередная точка бифуркации исторического процесса, в мире Стругацких вместо информационного направления развития человечество выбрало дальнейшую космическую экспансию. Со всеми вытекающими последствиями. А какие же именно последствия «вытекли» из данного направления развития, по которому могла пойти и наша реальная цивилизация.

На наш взгляд, прежде всего, следует говорить о значительном повышении общего морально-этического уровня развития земной цивилизации описанной в повестях Стругацких. Как ни парадоксально, но активная экспансия во внешний мир всегда порождает когорту героев, первопроходцев, покорителей, исследователей, которые задают человечеству новую планку морали и нравственности. Потому что только человек высоких духовных качеств может выстоять в поединке с диким и неосвоенным миром. Только самопожертвование участников первых межзвездных экспедиций могло создать ореол романтики вокруг исследования космоса. В мире Стругацких такой мотив существует. Наиболее показательным здесь является повесть «Страна багровых туч», которая насыщена проявлениями героизма первых покорителей космоса и их самопожертвованием.

А, если вспомнить какое воодушевление вызывали в людях осуществление космических полетов в СССР и в США в 60 – 70-х годах XX века, то можно себе представить степень влияния на умы и сердца людей покорения других планет. Информационному обществу нашей реальности свойственны совершенно другие эталоны для подражания, вызывающие тот или иной эмоциональный отклик.

В мире Стругацких тоже можно выделить элементы информационного общества, но все они сопровождаются более высокой культурой их использования и вообще более высокой ответственностью людей. Такие вещи как, например, Массачусетская машина (судя по упоминаниям в повести «Далекая радуга» - практическое осуществление идеи искусственного интеллекта) или Коллектор рассеянной информации (обладает большими возможностями сбора информации, вплоть до воссоздания реальных фрагментов прошлого – «Полдень, XXII век») не доступны нам сегодня, но были созданы интеллектом Стругацких, живших в *не информационном* обществе, как известно испытывавшем в 60 – 70 гг. XX века краткий период «угара кибернетики». Этот период существовал

одновременно соответствовал интенсивному исследованию космоса в нашей земной реальности. Похожую ситуацию описали в своих произведениях Стругацкие, однако в их мире «угар кибернетики» быстро прошел и не привел к выбору нового направления цивилизационного развития.

Вероятно, самой глубокой мыслью Стругацких о закономерностях развития науки является идея о том, что если человечество будет слепо преследовать какую-либо абстрактную, саму по себе хорошую цель, оставляя у себя за спиной «белые пятна», то неминуемо должна произойти катастрофа. Это очень хорошо описано в повести «Далекая радуга». Для получения практического результата, а именно нуль-транспортировки материи, в распоряжение ученых была отдана целая планета. Была создана классическая интеллектуально обогащенная среда по примеру различных НИИ и КБ советского времени, но, разумеется, без какого-либо контроля силовых органов. В результате оказалось, что решение данной проблемы ускользало от ученых во все более глубоких уровнях бытия, что приводило к затратам все большего числа оборудования и энергии. При этом «за спиной» приходилось оставлять все остальные направления и ответвления от основной проблемы.

Это и привело к катастрофе. Но эта катастрофа заключалась не только в разрушениях и жертвах. Интенсивное развитие и продвижение в одной узкой области человеческого знания фактически привело к потере всяких морально-этических ориентиров людей. Только сбалансированное развитие всех областей человеческой жизни может дать хорошие результаты и не разрушает само общество.

В подтверждение этих слов можно привести высказывание одного из ключевых персонажей Стругацких и вообще одного из самых значительных людей Мира Полдня Леонида Андреевича Горбовского: «Я рад, что вы заговорили о том, что у нас в тылу. «Белые пятна» науки. Меня этот вопрос тоже занимает. По-моему, у нас в тылу нехорошо...» («Далекая радуга»). И, если «нехорошо в тылу» у цивилизации Мира Полдня, то, что уж говорить о нашей цивилизации. Какие нерешенные проблемы остались у нас за спиной и не дают совершить мощный рывок в развитии?

На наш взгляд, современной науке реального мира стоит многому поучиться у науки мира Стругацких. В мире их произведений ученые трудились по большей части не ради денег, научных званий или каких-то сомнительных мотивов, что так свойственно нашему миру. Они искренне были преданы делу поиска истины, ускорения прогресса и улучшения жизни общества. Дух стяжательства не помутнил их разум, а действительно благие цели оставили совесть спокойной. Для мира Стругацких это было идеалом, и к нему стремились многие.

Современная роль и перспективы сциентизма

*Чем совершенней Интеллект –
Тем больше боль его страданий
И разрушительней эффект
Переживания испытаний...
Предел развития души –
Предел ее терпения боли.
Не потому ль наш Мир в тиши?
–
Ум выбрал смерть по личной
воле...*

Развитие цивилизации базируется на процессе накопления информации. Прогрессивный или регрессивный характер этого развития зависит от уровня адекватности накапливаемой информации. Широко известно, что среди способов познания мира научный способ является наиболее адекватным объективной реальности. При этом очень важно подчеркнуть, что в настоящее время развитие науки как никогда ранее будет способствовать еще и нравственному совершенствованию человечества.

Современные дискуссии о будущем человечества высвечивают вполне определенный вектор цивилизационного развития в сторону так называемого дальнейшего «удаления от естества» или, иначе говоря, - в сторону «последовательных изменений от более вероятных к менее вероятным состояниям и структурным организациям»¹. Этот процесс, как нам представляется, не менее содержательно может быть охарактеризован термином «автоэволюция»².

Банальная истина, заключающаяся в том, что знание – это добродетель, не только не утратила, но и обрела экстремально важное значение в современном мире. Поток информации, обрушивающийся на голову простого обывателя, настолько противоречив и мифологичен, что острая необходимость в критическом его осмыслении теперь уже напрямую связана с проблемой выживания человечества. Первоочередная роль в этом деле, безусловно, отведена образованию, но образованию, основывающемуся на научном (а не религиозном) способе познания мира. Современные попытки служителей различных культов, проникнув в неокрепшее сознание юных жителей мира, заставить человека поверить в сверхъестественное, то есть в то, чего по определению быть не может (сверх! – естественное), ведут к развитию шизофренического сознания. С одной стороны, оно

¹ Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории: Синергетика, психология и футурология – М., 2001. С. 158.

² Лем С. Сумма технологии – М., 1968. – С. 103.

руководствуется обыденным здравым смыслом, а с другой, – дикими средневековыми фантазиями.

Что может быть опаснее для жизни в современную высокотехнологическую эпоху, чем религиозный фанатик, обладающий оружием массового поражения? А что делать нашему гражданину, когда по образовательному каналу «Культура» его пытаются убедить в том, что Нострадамус был великим пророком? Ясное дело: скорее бежать в церковь и ставить свечку. И вполне понятно, кому и для чего это нужно: расщеплённым и доверчивым сознанием гораздо легче манипулировать (ладно бы ещё, если в благих целях).

Вообще говоря, история человечества позволяет с грустью констатировать, что в социальном и нравственном аспектах человек в большинстве своих представителей оказывается несостоятельным субъектом. На протяжении всего своего существования он пытался построить справедливое разумное общество, и этого ему никак не удавалось. Недавний крах советской системы, использовавшей совершенно справедливые социальные лозунги, это опять подтверждает. Как обычно, победил «Мамона» – бог жадности, зависти и корысти. Ещё одним и гораздо более ярким свидетельством социальной несостоятельности человека является следующий вопиющий факт: по данным ЮНЕСКО ежегодно в мире от голода погибает около 50 000 000 человек, и это в то время, когда усреднённая доля каждого жителя шестимиллиардного населения Земли в общем мировом материальном богатстве составляет двадцать миллионов долларов³.

Традиционно науке отводят главную роль в сфере таких проблем как разработка новых энергоисточников, утилизация нарастающих отходов производства, компенсации результатов техногенной экспансии, ведущих к перестройке параметров биосферы, поиск новых технологий в здравоохранении, сельском хозяйстве и т. п. Всё это чрезвычайно важно для выживания людей, но на фоне этих задач наиболее важной и актуальной для дальнейшего существования человечества является задача устранения из практики социальных отношений ментальности временщика – основы деструктивного поведения, которое может быть направлено как во вне, так и во внутрь субъекта и не зависит от типа темперамента его характера и интеллекта.

Решение этой проблемы ранее относилось к функции этико-эстетического и религиозного воспитания. Но ни религия, ни искусство с этой задачей справиться не смогли и, как нам представляется, справиться не могут в принципе. Они не в состоянии преодолеть фрустрирующее сознание человека фактор его объективной биологической конечности. Любые философские системы, не имеющие своим базисом научное видение мира, также практически оказываются несостоятельными в решении этого вопроса. И только сциентистский взгляд на мир, не противопоставляя себя другим

³ Человек и общество – М., 1998. – С. 262.

философским дискурсам, но организуя их в научном направлении, может послужить основой для теоретически безграничной эволюции Разума во Вселенной. Если человек чему-либо и учится, то, к сожалению, как правило, на своих собственных ошибках. Значительное же, кратное увеличение периода активного творческого функционирования человека (при неослабном культурном воспитывающем влиянии социума) будет способствовать значительному изменению его менталитета и, соответственно, нравственных ориентиров.

Безусловно, и в самой науке существует огромное количество конкурирующих теорий, но борьба этих теорий разрешается не политическими или силовыми методами, а реальностью окружающего мира. Только наука реально служит делу единения человечества: ибо нет немецкой математики, английской физики или российской химии. Есть математика, физика и химия независимо от расовой, национальной или религиозной принадлежности. Только наука в состоянии преодолеть главную трудность на пути автоэволюции человечества – нарастающее противоречие между осознанием всё большей личной значимости и неповторимости индивида и биологической невозможностью полной реализации его творческого потенциала. Главная задача будущего – это преодоление нарастающего страдания всё более совершенного интеллекта, страдания, обусловленного конечностью жизни биологического носителя разума (из всех представителей мировой фауны наибольшей склонностью к суициду обладает вид «человека разумного», причиной чего является то, что на лестнице эволюции более совершенный интеллект обладает более развитой эмоциональной сферой, которая, усложняясь, становится более неустойчивой, и, кстати, попутно можно отметить, что самый высокий процент самоубийств регистрируется в экономически развитых социально благополучных странах). Можно указать по крайней мере на три фрустрирующих проблемы, на три источника, три составные части человеческой трагедии.

Первая (онтологическая) проблема связана с наличием в человеке потребности бесконечного существования, заданной физиологическим гомеостазисом субъекта, осознанием человеком своей потенциальной бесконечности как субъекта культуры и пониманием невозможности реализации этой потребности.

Вторая (гносеологическая) проблема связана с неистребимым желанием человека добраться до сущности всего окружающего мира и самого себя и реально ограниченными возможностями своего интеллекта.

Третья (этическая) проблема – это проблема внутривидовой агрессивности человека, связанной с борьбой за объективно ограниченные источники энергии своего существования.

Смерть эти проблемы снимает, но не разрешает.

Если что-либо и сможет разрешить или как-то сгладить эти проблемы, то только научная методология познания мира и поступательная конституциональная реконструкция формы носителя интеллекта.

Роль сциентизма на современном этапе развития человечества переоценить невозможно, и в дальнейшем эта роль без сомнения будет всё более и более возрастать. Сегодня уже совершенно очевидно, что какая-либо философская система, не имеющая базисом своего онтологического раздела естественнонаучную картину мира, а в гносеологическом аспекте научные методы миропознания, обречена. Что же касается этического аспекта, то современные достижения науки всё более ярко высвечивают необходимость введения в практику человеческого общежития этического принципа всецелой неприкосновенности человеческой жизни, основанном на научном факте уникальности индивидуального человеческого сознания и понимании того, что для решения задачи «преодоления человека» его прежде всего необходимо сохранять от нарастающих генетических погрешностей, стрессового и экологического давления и т. п., постепенно позволяя реализоваться уже заложенному природой генетическому потенциалу, оцениваемому сегодня в 120 – 150 лет, при этом скрупулёзно изучая и бережно корректируя его эмерджентную сущность. Кстати, современный экономический анализ показывает, что наибольший эффект дает вложение капиталов именно в человека.

Только научный подход указывает на возможности развития интеллекта во Вселенной и даёт шанс надеяться на долговременную, и, более того, безграничную перспективу этого процесса, ибо уже даже сегодня можно теоретически смоделировать общие принципы организации физических законов нашего мира, а это значит в отдалённом будущем приобрести возможность их реального корректирования⁴.

Судьба человечества может сложиться двояко: либо стагнация науки с последующим полномасштабным уничтожением всей разумной цивилизации (причины очевидны: рост фрустрации сознания, конечность энергетических ресурсов Земли и Солнца), либо путь постепенного удаления от естества с последующей трансформацией носителя разума, сохранением и развитием разумной жизни и дальнейшим переносом её в космические просторы к неограниченным энергетическим источникам. Первый путь основан на религиозном постулате о совершенстве сотворённого мира. Второй – на научном познании и применении законов эволюции динамической Вселенной. Первый путь обесмысливает бытие Разума в космосе, второй – дает возможность надеяться, что разумная жизнь не исчезнет бесследно. А это крайне важно для творческого человека, ибо смысл его жизни основан на бесконечности будущего.

⁴ Бабичев А.В., Бутковский А.Г., Похьолайнен С. К единой геометрической теории управления – М., 2001. – С. 87-89.

Закон природы как форма пограничного бытия

1. Вера и неверие в чудо закона природы

Наука исходит из неявной общей предпосылки, что объективному миру свойственна внутренняя упорядоченность, иначе мир невозможно рационально познать и описать. Эта предпосылка, органично встроенная в наши умы, не относится к числу строго доказанных истин, чаще имеет апофатическое обоснование, но мало кто из гениев науки проявлял желание ее опровергать. Известный британский теолог Томас Торрэнс, изучавший религиозные основания науки, пришел к выводу, что мыслить научно — значит стремиться думать в соответствии с той формой абсолютной разумности, которой подчинена вся природа; осмысливание внутренней интеллигибельности мира в терминах физических законов кладет начало тому, что именуется «научным сознанием»¹. Научный смысл, следовательно, происходит от признания законов природы, а твердое убеждение в объективной реальности таких законов в конечном счете требует риска веры в высшую разумность космоса.

Крупнейшие мыслители всех времен полагали, что равновесное сочетание важнейших мировых противоположностей (притяжения и отталкивания, прерывности и непрерывности, конечного и бесконечного и т. д.) лучше всего выражается универсальными законами природы. Так, Анри Пуанкаре, классик релятивистской физики, писал, что наполненность мира гармонией есть «вечное чудо», что исключения из законов, крайне редки и что эстетическое в науке в первую очередь связано с созерцанием этого бесценного чуда. «Тот, кто его вкусил, кто увидел хотя бы издали роскошную гармонию законов природы, будет более расположен пренебрегать своими маленькими эгоистическими интересами, чем любой другой. Он получит идеал, который будет любить больше самого себя, и это единственная почва, на которой можно строить мораль»².

Вместе с тем концептуальное системосозидание, сопряженное с признанием всеобщих законов бытия, периодически подвергается жесткой критике со стороны скептически настроенных философов и ученых. Скептики, агностики и нигилисты время от времени до основания разрушают утвердившееся холистическое мировоззрение, не подозревая однако, что расчищают место для нового холистического синтеза. Дж. Г. Льюис ясно описал механизм взаимоперехода рационализма и скептицизма на примере истории античной философии от Евклида до Прокла³. Сходный духовный

¹ См.: *Torrance T.F.* The Christian Frame of Mind. Colorado Springs: Helmers and Howard, 1989. P. 89.

² Пуанкаре А. О науке. М: Наука, 1990. С. 658.

³ См.: Льюис Дж. Г. Античная философия.: от Евклида до Прокла. Минск: Изд-во «Галаксиас», 1998. — 224 с.

колебательный процесс нетрудно обнаружить в истории современной науки. Нынешняя «постмодернистская деконструкция» холистического мироотношения имеет целью десакрализовать религиозные основания естествознания и подорвать веру ученых в объективную реальность законов природы. Широкая пропаганда и навязывание ученым постмодернистского стиля мышления грозит полностью лишить научное объяснение «физического смысла», свести фундаментальные науки к технологии «know how». Не случайно поэтому в философии и науке сегодня усиливается противодействие постмодернизму. Все более заметна тенденция возродить холизм — обновить мировоззренческие объяснительные принципы, создать новую картину целостности мира и человека, восстановить в рамках неохоллизма веру в объективную реальность законов природы.

II. О понятии закона и его видах

Понятие объективного закона природы принято противопоставлять понятию субъективно установленной нормы человеческого поведения (например, юридическому или моральному закону). Сложилось два разных понятия «закона» (греч. *nomos*, лат. *lex*):

— закон есть объективно-реальное существенное отношение (связь) явлений, обладающее признаками необходимости, всеобщности, бесконечности, повторяемости и устойчивости;

— закон есть обязательное для людей социальное установление. Объективный закон действует в бесконечной сфере явлений неизменно и с непреложной необходимостью. Напротив, люди подчас нарушают навязанные им правила жизни, а то и вовсе заставляют законодателей менять свод законов; в одной стране приняты такие законы, а в другой иные. Так, Аристотель, как известно, утверждал, что «справедливое по природе» не всегда является «справедливым по закону». Вместе с тем у объективного закона и у субъективно-установленной нормы поведения есть общее свойство определять и регулировать ход событий.

Древнегреческое существительное «*nomos*», вероятно, произошло от глагола «делать». В древности «*номосом*» называли изгородь, границу, которую пастухи ставили, чтобы животные не покидали пастбища. В этом смысле *номосы-законы* суть ограничения, перечни запретов. Иногда русское слово «закон» этимологически трактуют не в смысле положить чему-либо конец или закончить, а в обратном смысле «апейрона» — выхода за кон (конец), за рамки опыта, в бесконечное, — что больше отвечает дефиниции закона как формы бесконечности. В ведической философии общий регулятор движения вещей обозначается термином «рита» (от санскр. *rita* — двигаться; *ṛita* — закон движения; отсюда — «ритуал», то есть «ход вещей», например в форме ритма Солнца, суток, жизни). В даосизме непостижимый абсолютный закон, безусловный путь и окончательная цель всех вещей именуется «Дао».

Люди склонны обобщать: ум не выносит хаоса и конструирует регулярности, даже если бы их не было в самой реальности. Например, в средние века один из астрономических «законов» гласил, что появление комет является сигналом великих событий. Наука критически оберегает себя

от незрелых обобщений. Если некие регулярности выражены математически как законы природы, то и они далеко не всех удовлетворяют. Существует вера в то, что подлинное понимание требует каузального объяснения законов. Вместе с тем нынешние естествоиспытатели не признают большинство тех объяснительных причин (божественные силы, духи, флюиды, невесомые жидкости), которые средневековые ученые считали истинными.

Объективные законы классифицируют по разным основаниям. Можно подразделять их по формам движения материи: физические, химические, биологические и социальные. По степеням общности выделяют специфические, общие и всеобщие законы и закономерности. Универсальные законы бывают разных типов: а) устанавливающие зависимость между переменными свойствами (например, между давлением, температурой и объемом газа), б) утверждающие о существовании инвариантности, в) говорящие о том, что если объект принадлежит данному сорту, то у него должны быть такие-то наблюдаемые свойства. Общие законы скорее действуют не автономно, а проявляются через сотни специфических существенных отношений. Наука постоянно стремится отыскать единый и универсальный закон природы, из которого бы логически вытекала вся иерархия общих и частных законов. Но мало верится, что такая цель вообще достижима наукой.

Динамическими законами (например, законами классической механики) однозначно объясняют функционирование индивидуальных объектов. Под статистическими законами имеют в виду законы-тенденции, управляющие большими совокупностями предметов (классов вещей или коллективов людей); такие законы позволяют с той или иной с долей вероятности описывать поведение отдельных объектов. Говорят также о причинных и не причинных (функциональных, структурных, коррелятивных) законах.

III. Два учения о генезисе понятия «закон»

Конкурируют два разных взгляда на генезис и эволюцию понятия «закон»: богословы выводят это понятие, например, из десяти заповедей Моисеевых, а атеисты — из представлений о космических циклах, открытых древними астрономами.

1. Согласно монотеистическому взгляду «закон» изначально представлял собой кодекс священных заповедей, продиктованных Богом через пророков человечеству (Закон Божий, Ветхий Завет, Новый Завет). Ж.-П. Вернан утверждал, что древние считали обычай в форме неписанного закона («темис») божественным установлением, с момента же записи законов, которые стали доступны каждому, обычай превратился в человеческое установление — в «номос»⁴. Позже понятие закона-завета стали увязывать с предписаниями земных заместителей Бога — фараонов, царей, императоров, королей. Значение этого понятия постепенно расширялось, им стали обозначать важнейшие правила жизнедеятельности, вводимые любым

⁴ Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М.: Прогресс, 1988. С. 71—72.

политическим режимом. Наконец, под влиянием монотеизма наука и философия нового времени распространили понятие закона на сферу природных и социальных явлений, придав ему статус объективной причины. Греческие софисты V—IV вв. до н. э. противопоставляли *фюзис* и *номос*, относя «законы» в класс соглашений; словосочетание «*номос фюзиса*» («закон природы») они скорее бы оценили как нонсенс. В отличие от «разных природ разнородных вещей» закон считался человеческим изобретением (*tekhne*, искусством), созданным по консенсусу, чтобы ограничить индивидуальные естественные свободы ради общих интересов. В искусственном же тогда видели нечто насильственное и несовершенное. Отношение к закону как конвенциональному договору-запрету далеко не всегда способствовало социальной стабильности. Поэтому многие философы (например, Платон) оспаривали договорный статус закона, требовали указывать его разумные основания и формулировать «номос» не как запрет, а позитивно-теоретически.

Монотеистическое объяснение понятия физического закона таково. Бог сотворил мир *ex nihilo* и подчинил явления природы и общества невидимым объективным законам-правилам. Эти законы целенаправленно регулируют природные процессы по аналогии с Заветом, заключенным между Богом и людьми. Василий Великий (330—379), архиепископ Кесарийский, изложил в своем «Шестоднев» принципы христианской космологии и настаивал на том, что законы природы происходят от Слова Божьего, имеют разумное начало. Из идеи единства Бога для христианина следует принцип единства сотворенного универсума: а) все вещи, видимые и невидимые, находятся в необходимой взаимосвязи; б) законы материального и духовного бытия тождественны. Слово Божье пропитало все бытие (все вещи и всех людей) смыслом скрытой закономерности. Познать объективный закон в полной мере — значит понять не только сущее, но и должное «поведение» предметов и суметь ответить не только на вопрос «*каким способом закон действует?*», но также и на вопрос «*почему именно закон таков?*». В ряде своих книг по философии науки М. Полани доказывал, что истинные естествоиспытатели непременно испытывают веру в абсолютное природное первоначало, и что всякая наука есть особая форма веры, ищущей понимания. При этом в научном знании всегда есть связанный с интуицией сильный «имплицитный элемент», не поддающийся концептуальному и математическому выражению⁵.

Сотворение мира и его законов «из ничего» и с определенной целью означает также абсолютную свободу Бога, безусловную новизну и уникальность творения и, следовательно, невозможность чисто дедуктивного познания людьми объективной и субъективной реальности. Поэтому знание законов природы не может быть априорным, а является следствием разумного обобщения результатов наблюдений и экспериментов. Отсюда, картезианцы развили вероятностный (в противоположность динамическому)

⁵ См., например: *Polanyi M. Knowing and Being. Chicago: The University Chicago Press, 1969. — 246 p.*

взгляд на природу научной истины: они верили, что всемогущий Бог творит все допустимые истины, и по причине бесконечного ума и свободной воли Бога даже взаимоисключающие истины могут быть совместимыми. Человеческий ум же ограничен, поэтому люди соглашались обычно только с требованиями чистого разума и Откровением, признавая научное знание неточным и вероятностным. Как свидетельствует история науки, сам по себе рутинный перебор множества фактов и их тонкий логический анализ редко завершаются открытием закона. Открытие закона — удел не столько армии трудяг-экспериментаторов и изодранных аналитиков, сколько редких ученых (своего рода пророков) с гениальной интуицией, способных раскрывать свои интуитивные догадки о законах с помощью скромных эмпирических и теоретических средств.

Б. Спиноза доказывал, что порядок вещей и идей — один и тот же, а потому законы ума и законы природы в принципе находятся в гармоническом единстве. Христианские философы учат: а) чем глубже научное познание, тем оно точнее постигает подлинные законы мироздания; б) тем оно ближе к знанию Божественного Логоса; в) тем более строгие нравственные требования надо предъявлять к естествоиспытателю. В человеке как психофизическом существе совокупно действуют законы природы и законы души (мышления, нравственного поведения), и между этими законами устанавливается либо симфония, либо дисгармония. Как и человечество, мир вещей управляется не случаем и не слепой необходимостью, а целенаправленными разумно-божественными законами добра. Есть глубинная корреляция между тем, как мы мыслим (законы логики), и тем, как себя «ведут» вещи (законы природы). Дисгармония между правилами научного ума и мировыми законами ведет к разрушению природы и общества.

Монотеисты верят, что Бог иногда вмешивается в мир и общество, меняет характер действия в нем естественных законов. Смысл Книги Природы вычитывается через познание физических законов. Деисты, напротив, настаивают на том, что Бог никогда не вмешивается в мир и общественную жизнь, что чудес не бывает и что объективные законы природы и общества вечны и неизменны. Атеизм отвергает идею сотворения Богом мировых законов, не считая «законы природы» уставом небес и исключая из картины мира принцип телеономии. Материалистическая наука унаследовала представления деистов о вечности и неизменности объективного закона, а также о его необходимом и сверхчувственном характере.

2. Согласно сциентистскому мнению первыми, кто открыл космические регулярности — непреложные, простые, точные и бесконечные — были древние ученые-астрономы, пораженные красотой, строжайшим порядком и безусловной цикличностью звездного неба. Затем понятие закона природы стало эволюционировать в сфере античной философии. Внутреннюю и неизменную гармонию, которая упорядочивает хаос всех вещей и указывает человеку путь, Лаоцзы именовал «Дао», Гераклит — «Логосом» (речью о мировом законе и судьбой всех людей), Анаксагор — «Нусом» (мировым

разумом), Платон — «божественными идеями» (целями-образцами, согласно которым творятся земные предметы), а Аристотель — «энтелехией» (целевой причиной).

Сторонники Демокрита полагали, что внутренние силы порядка действуют в природе в форме слепой необходимости; напротив, платоники и перипатетики приписали мировому закону телеологический характер; стоики попытались эклектически совместить обе эти альтернативы. Средневековая христианская философия усматривала в «*natures leges*» проводников божественной воли: закон природы есть стремление вещей к той цели, которую в них заложена Богом (Фома Аквинский). В этике и теории естественного права «*номос*» есть антитеза природы, а в теории государства — понятие, противоположное произволу и насилию.

В XVII веке латинским термином «*lex*» (от греческого *lex* — «устная речь; отсюда «лексика», «лекция») стали обозначать соотношение между событиями, математически выраженное дифференциальным уравнением. Рене Декарт ввел в философию и естествознание понятие «закон природы», определив его как правило (причину) того или иного физического движения. Исаак Ньютон отличил методологические правила ученых от объективных законов. Ставшее нормативным для естествознания требование выражать закон математической функцией способствовало быстрому накоплению «количественных законов» (эмпирических и теоретических), раскрытию качественной специфики изучаемых предметных областей и успешному практическому приложению познанных законов. Вот ряд наиболее впечатляющих научных открытий. Галилей открыл законы падающих тел, Кеплер — законы движений планет, Ньютон — законы классической механики; позже Фарадей, Максвелл и Герц сформулировали законы электродинамики; в XIX веке Майер и Джоуль установили закон сохранения энергии, а Клаузиус создал теорию энтропии; в начале XX века Планк ввел понятие кванта действия, обозначающего базовый пакет энергии, а Бор уточнил квантовые законы.

На представление европейского естествознания о рациональном и математико-подобном характере мироустройства повлияли учения Пифагора и Платона о Боге-Творце как безупречном математике-геометре, а также христианская доктрина о творении мира Словом Божьим. Например, законы Кеплера, Ньютоново понятие *sensorium Dei*, принцип наименьшего действия Мопертьюи, отрицание Эйнштейном вероятностной природы квантовой механики и его идея абсолютности скорости света явно опирались на иудео-христианские допущения. Широко распространенный до сих пор в науке принцип системности, призванный подменить собой идею противоречивой целостности бытия, является продуктом теологического мировоззрения. Сегодня многие ученых стали атеистами: они не толкуют «законы природы» как божественные предписания; слово «закон» утратило для них религиозный смысл; они веруют в то, что Бог отсутствует в мире, а мир сам о себе заботится.

Закономерности функционирования и развития общества исследовались Аристотелем, Боденом, Вико, Монтескье, Кондорсе, Гердером, Гельвецием, Руссо, Тьерри, Минье, Гизо, Гегелем, Сен-Симоном, Контом, неокантианцами и многими другими мыслителями. Марксизм представил историческое развитие общества как результат действия объективных экономических законов, имеющих характер тенденций. Эти законы менее долговечны, чем законы природы. Они реализуются через деятельность людей, ставящих перед собой осознанные цели, но считаются независимыми от общественного и индивидуального сознания (экономический детерминизм). Более или менее ясно сформулированный закон позволяет уловить смысл природных или социальных явлений и очень высоко ценится в науке.

IV. Гипотеза о пограничном характере закона природы

Предлагаю переосмыслить понятие закона природы исходя из древней идеи Логоса как посредника (медиума, границы, средства связи) между сверхчувственным и чувственно-воспринимаемым уровнями бытия. Эта идея, как известно, зародилась в лоне досократической философии, далее развивалась Филоном Александрийским и Иоанном Богословом, а потом прочно утвердилась в христианской теологии и философии.

Так, по Филону (25 г. до н. э.—40-е гг. н. э.), Логос представляет собой активный принцип трансцендентного Бога-Творца; Логос, как Сын Бога, связует Творца с сотворенным космосом; Слово-Логос осознает Себя Божественным Разумом и служит вместилищем интеллигибельного мира⁶. В Евангелии от Иоанна понятие Логоса впитало в себе смыслы иудейских понятий Мудрости и Слова Божьего, а также сформулированного древнегреческими рационалистами принципа разумного познания и самовыражения. О медиаторной функции Логоса у Иоанна Богослова сказано: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Богом. Оно было в начале у Бога. Все, что существует, было сотворено через Него, и без Него ничего из того, что есть, не начало существовать. В Нем заключена жизнь, и эта жизнь — свет человечеству. Свет светит во тьме, и тьме его не поглотить»⁷. Христос-Логос есть посредник между людьми и Богом-Отцом: Христос есть Путь, Истина и Жизнь. Иначе, чем через Христа, нельзя прийти к Богу-Отцу. Во многом аналогичные представления о Дао мы находим в трактате «Даодэцзинь».

Вполне правомерно дедуцировать из религиозных идей о Логосе и Дао (Посреднике и Пути) гипотезу о том, что закон науки обладает пограничным бытием. Это значит, что закон:

— во-первых, возникает из внешнего контакта различных объектов А, В, С...N, и финальная причина закона — их взаимодействие;

⁶ См.: Муратов М. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885.

⁷ Иоан. 1:1.

— во-вторых, взаимное отражение А, В, С...N вызывает внутри них (в сферах их сущностей) общий и единый кооперативный эффект — виртуальный эмерджент, представляющий собой *информационную матрицу* (образец) всякого последующего взаимодействия;

— в-третьих, эта информационная матрица, как инвариант взаимоотношений между А, В, С...N, на языке классической философии именуется «внутренней, необходимой, устойчивой и повторяющейся связью сущностей»; она обуславливает статистический характер пограничных связей вещей;

— в-четвертых, закон стабилен, долговечен, но способен также со временем незаметно либо резко изменяться.

Из гипотезы о пограничной реальности закона следует, что закон одновременно действует на границе между вещами и внутри каждой вещи, то есть в одно и то же время он имеет внешний (чувственно-данный, феноменальный) и внутренний (сверхчувственный, сущностный) характер. Скрыто коренясь в информационной структуре каждой вещи, закон природы актуализируется и энергично проявляется в пограничных ситуациях, в пространстве внешних контактов вещей.

Пограничное бытие парадоксально, диалектически противоречиво. В границе *нечто* и *иное* тождественны, у них есть общее им обоим единство и различие, и в ней они прекращаются. А, В, С ... N имеют свое наличное бытие по ту сторону друг друга и их границы. На границе заканчивается, скажем, вещь А и начинается вещь В и, наоборот. В этом смысле граница — не пустое пространство, а виртуальное синтетическое содержание. С одной стороны, граница есть внутреннее определение всякого нечто как конечного внутри-себя-бытия. С другой стороны, граница есть бытие-для-иного, то есть она есть нечто со своим иным. Таким образом, как «иное обоих» (Гегель), граница — это инобытие всех вещей А, В, С ... N. Отсюда, закон, толкуемый как пограничное бытие, не есть «вещь» и его невозможно изучать как нечто, вещеподобно видимое.

Контактирующие А, В, С ... N в одно и то же время взаимно: а) отталкиваются, оберегая свою самость и внутреннюю целостность; б) притягиваются в результате обоюдного выхождения за собственные границы в соседние пределы. Следовательно, и в законе природы, как пограничном бытии, должна быть снято растворена та или иная разновидность противоречия отталкивания и притяжения, разъединения и объединения, конечного и бесконечного и т. д. В каких бы ракурсах ни рассматривать пограничное бытие, оно всегда предстает чем-то неопределенным, амбивалентным. Эта существенная, истинно-диалектическая двойственность границы указывает на то, что именно неопределенность и есть то, что составляет качественную определенность пограничного бытия⁸.

⁸ См.: Пивоваров Д.В. Граница // Современный философский словарь / Под ред. В.Е. Кемерова. М.: Академический Проект, 2003. С. 165—167.

Гипотеза о погранично-двойственном и неопределенном характере закона природы позволяет парадоксально синтезировать альтернативные утверждения, конкурирующие в философии и естествознании: 1) «законы природы объективно-реальны» и «законы природы — это призраки, субъективные фикции научного разума»; 2) «законы природы исключительно виртуальны (идеальны, нематериальны), они представляют собой ненаблюдаемые существенные связи» и «законы природы материальны, они относятся к разряду эмпирически наблюдаемых регулярных событий»; 3) «законы природы вечны и неизменны» и «законы природы постепенно эволюционируют и могут исчезать».

V. О причинах плюрализма концепций закона природы

В самом деле, понятие закона природы (как в прошлом, так и теперь) толкуется весьма неоднозначно. Объективный идеализм приписывает закону природы трансцендентное нематериальное существование, независимое от человеческого сознания. Напротив, пантеистический материализм сближает объективный закон с бесконечной материей-субстанцией, косвенно наблюдаемой через ее внешние проявления. Кантианцы и конвенционалисты объясняют простоту законов и невозможность их прямой верификации тем, что законы суть наши собственные изобретения; они есть логические конструкции, а не картины мира. По К. Попперу, «законы природы — это синтетические и универсальные, но не верифицируемые высказывания, которым можно придать следующую форму: Для “всех точек пространства и времени верно, что ...”», причем «закон природы есть неизменная регулярность, а если она изменяется, то мы не называем ее “законом”»⁹. В философском словаре Г. Шишкоффа читаем: «...в самом лучшем случае под законом природы понимается математическое формулирование какого-либо явления природы, которое совершается при известных обстоятельствах всегда и всюду с одинаковой необходимостью. <...> Явления происходят не вследствие какого-либо закона, они не вызываются законом, а всегда осуществляются лишь в соответствии с тем или иным законом»¹⁰.

А.Н. Уайтхед, выдающийся английский математик, богослов и философ, сопоставил и обобщил самые разные представления философов и естествоиспытателей о законах природы. В итоге он вычленил четыре основных концепции: имманентную, трансцендентную, феноменалистскую и конвенционалистскую. По Уайтхеду, их суть вкратце заключается в следующем.

— Согласно первой концепции закон природы есть момент внутренней существенной взаимозависимости вещей. Различные объекты в процессе их взаимодействия частично отождествляются, и возникает некоторый внутренний *образец* способа их взаимосвязи. Этот закон-образец, как и сами

⁹ См.: Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. С. 87—88, 277.

¹⁰ Философский словарь / Под ред. Г. Шишкоффа / Пер. с нем. М: Республика, 2003. С. 162.

объекты, подвержен изменениям, поэтому индуктивное предсказание будущего на основе нынешних законов проблематично. Объяснить явление — значит, показать его приблизительное сходство со сложившимся внутренним образцом, рассмотреть явление как своего рода пример статистического действия закона, то есть следовать логике пантеистической доктрины эманации.

— Вторая концепция трактует закон природы как нечто образцово-внешнее по отношению к объектам, а существование каждого объекта полагает зависящим только от него самого. Закон движения тел, например, согласно деизму Ньютона, предустановлен Богом и в точности выполняется. Однако знание законов отношений между объектами ничего не раскрывает в природе самих этих объектов. И обратно, зная их природу, мы не можем вывести из нее законы.

— Для сторонников третьей, феноменалистско-позитивистской, концепции законы являются просто утверждениями о фактах, относятся к наблюдаемым объектам и ни к чему более. В этом смысле закон природы есть не что иное, как некая простая тождественность, сохраняющаяся в ряде сравнительных внешних наблюдений. Например, формулировка закона тяготения базируется только на простейших описаниях наблюдаемых фактов: две частицы материи притягиваются друг к другу с силой, прямо пропорциональной произведению их масс и обратно пропорциональной квадрату расстояния между ними.

— Конвенционалисты полагают, что возникновение в человеческом сознании представления о каком-нибудь отдельном законе природы до некоторой степени условно и преимущественно вызвано особенностями научных интересов и умственных операций исследователей. Например, современная математика отвлеченно рассуждает о порядковых типах безотносительно к каким-либо частным объектам, представляющим эти типы. Затем выведенные математические законы применяются ко всей природе. Выбор интерпретации геометрического характера физического мира содержит в себе элемент произвольности¹¹.

Описанные А.Н. Уайтхедом альтернативные концепции закона в достаточной мере доказали и отстояли свои права на существование в научном мышлении. Поскольку они и поныне соперничают в современной методологии и философии науки, то остается актуальной дилемма: а) либо ученому следует, полагаясь на свой собственный мировоззренческий критерий, выбрать только одну из четырех альтернатив, а от остальных абстрагироваться; б) либо надо, экстрагируя достоинства каждой альтернативы, попытаться их синтезировать. Гипотеза о погранично-двойственном характере закона природы, по-видимому, в некоторой степени способна разрешить эту дилемму.

VI. Разъяснение гипотезы

¹¹ См.: Уайтхед А.Н. Идеи космологии // Избранные работы по философии. М: Прогресс, 1990. С. 499—540.

1. Уточню и конкретизирую предложенную гипотезу пограничности закона природы. Наиболее волнующую философскую проблему, связанную с загадкой реальности закона природы, можно сформулировать так. По своим атрибутам закон природы следовало бы определить, вслед за Юзефом Бохеньским, как «призрак»¹². Ведь сам по себе он неметричен (закон одновременно есть везде, но нигде строго не локализован), чувственно невоспринимаем (у него нет геометрической формы, цвета, вкуса, запаха, его невозможно потрогать или услышать); многие считают его вечным, неизменным, неverifiedируемым и поэтому в целом — нематериальным. В противоположность призрачному закону, конечным материальным вещам присущи чувственно воспринимаемые свойства (фигура, вес, цвет, запах и пр.); воспринимаемые предметы появляются, изменяются и исчезают. Выходит, призрак виртуального закона эмпирически не регистрируется в форме *sense data* и его невозможно теоретически погрузить в континуум фактов?

Убеждение в «ирреальной призрачности закона» проистекает из чувства «реизма» (термин философии Т. Котарбиньского), то есть из стремления свести всякое объективное существование к чувственной данности «вещи». Однако если закон есть прежде всего объективное отношение, а не вещь, то он действителен: принадлежит к роду условного бытия, выступает способом осуществления внутренней возможности *своего* через среду *иного*, реализуется через внешнюю повторяемость событий. Закон всегда действует при наличии определенных условий. Так, закон Ома реализуется в обычных условиях, но перестает проявляться при температурах, близких к абсолютному нулю. Закон как отношение — это способ сопряченного бытия вещей, условие выявления и реализации скрытых в них свойств. Отношения возникают в таких процессах сопряжения предметов — во взаимоотношении, сближении и приобщении их друг другу, — когда единение многих различных рождает кооперативный эффект. В этом эффекте, как в зеркале, преломляются и высвечиваются признаки сопрягаемых сторон¹³.

Генезис и эволюцию «объективного-невещественного» закона природы можно в общих чертах объяснить в свете диалектической теории взаимоотношения противоположностей¹⁴. Пусть два предмета впервые вступают во взаимодействие, образуя некоторую относительно замкнутую систему. Допустим также, что до момента воздействия у них было мало сходных, общих свойств. Но вот они начинают взаимоотражаться, и чем теснее их контакт, тем больше признаков одного предмета становятся моментами внутренней структуры другого. Происходит частичное отождествление обеих сторон данного взаимодействия. В структуре взаимодействия развивается относительно устойчивая связь. Допустим

¹² См.: *Bochenski J.M. Philosophy: An Introduction. Dordrecht, 1962. P. 9—19.*

¹³ Дефиниции и взаимосвязь категорий вещи, свойства и отношения см.: *Пивоваров Д.В. Основные категории онтологии. Екатеринбург: Изд-во Урал ун-та, 2003. С. 61—79.*

¹⁴ См.: *Пивоваров Д.В. Воспроизведение и творчество: две теории отражения // Труды преподавателей кафедры истории и философии религии. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. С. 3—24.*

теперь, что это взаимодействие прекратилось. Однако «впечатанная» предметами друг в друга информация о самих себе продолжает передаваться по цепям все новых и новых взаимодействий этих предметов с уже иными предметами. Так или иначе эта информация включается в процесс управления динамикой последующих взаимодействий, в которые втягиваются другие предметы. Происходит долговременная стабилизация закона, хотя положившие ему начало единичные инициаторы могли уже исчезнуть. Общее, появившееся и усилившееся при все новых и новых взаимодействиях и взаимоотражениях предметов, теперь начинает доминировать над единичным, управлять им. В этом смысле можно говорить, что закон подчиняет себе явление, правит миром так же, как вообще управляет информация.

Теперь представим себе происхождение новых законов той или иной степени общности. Если предметы, закрепившие в своей внутренней структуре информацию об отождествившихся с ними других предметах, вступают во взаимодействие с существенно отличающимся от них классом предметов, то в их контакте может возникнуть принципиально новая существенная связь. Через свои внешние пограничные проявления объективный закон косвенно реализует пространственно-временные свойства. В постоянно повторяющихся практических действиях с предметами стихийно накапливаются тождественные объективным законам алгоритмы и схемы действий, которые со временем интериоризируются в операции мышления. Сравнивая на уровне рационального познания предметы друг с другом, исследуя историю их взаимодействия, наука формулирует законы объективного мира в их абстрактно-чистом виде, а также выстраивает иерархию из универсальных, общих и частных законов природы. Вместе с тем, в отличие от абстрактно-общей формулы закона науки объективно-реальный закон природы имеет форму конкретной общности или всеобщности, а потому никогда не может быть исчерпывающе выражен системой научных понятий.

2. Многие исследователи считают закон природы чем-то совершенно простым и внутренне непротиворечивым. Однако если закон есть разновидность «пограничного соотношения», то он парадоксален: и прост и сложен. Закон прост потому, что представляет собой не внутреннее единство разных, а внутреннее единое — сверхчувственный монолит, который невозможно даже мысленно расчлнить на некие связанные части. В то же время закон, будучи медиумом, опосредует связь противоречивых сущностей, и в этом смысле он сложен — складывается из снятых и гармонически преломленных в нем противоположных тенденций. Анаксимандр из Милета учил, что благодаря космической справедливости, устанавливаемой апейроном, ни одна стихия не способна долго господствовать над другой, и мировой порядок составлен симметрией борющихся друг с другом сил и стихий. Если фундаментальные законы природы все же диалектически противоречивы, тогда логической формой их

выражения должна стать конъюнкция рефлексивных противоположностей или антиномия.

Естествознание упорно, опасаясь «двусмысленной диалектики», избегает антиномических способов дескрипции законов природы. Например, физикам проще утверждать, что есть отдельно описываемый закон всемирного тяготения и есть также независимо от него объясняемые силы отталкивания. Однако, возможно, более прав Гегель, когда в «Науке логики» он говорит об одновременном притяжении и отталкивании всех взаимодействующих фрагментов бытия. Так, причиной вращения спутника вокруг Земли является симметричное противоречие в нем притяжения и отталкивания. Равнодействие центростремительной и центробежной сил, одновременно приложенных к спутнику, обеспечивает его устойчивое вращение. Следует ли все физические эффекты сводить к фундаментальным «гравитонам», в существование которые пассионарно веровал А. Эйнштейн? Не пора ли физикам ссылаться не просто на закон всемирного тяготения, а оперировать более реалистичным законом всемирного тяготения-отталкивания?

Впрочем, диалектика не столь уж чужда храму естествознания, если вспомнить о принципе дополнительности Н. Бора или принципе неопределенности В. Гейзенберга. Вполне диалектичными мне представляются также общенаучные утверждения о «покоящемся изменении» (о физических законах и инвариантах как формах устойчивости — «закон движения» «инвариант изменений»), о «незримом законе-регуляторе видимого порядка» и др.

3. Большинство философов и ученых продолжают утверждать, что закон природы принципиально неизменен. Однако если допустить, что мир эволюционирует, а его законы возникают из пограничных взаимоотношений вещей, то, следовательно, законы природы тоже должны как-то постепенно (пусть незаметно) изменяться. Основываясь на тезисе о том, что социальная реальность обладает «вулканическим» элементом, французский социолог Г. Гурвич (вслед за Э. Бутру) предложил «гипердиалектическую» гипотезу изменчивости объективных законов развития общества. В советской философии в 70-х гг. XX века состоялась дискуссия по вопросу о развитии законов природы и общества. Некоторые авторы (например, М.Н. Руткевич) допускали, что объективные законы (в особенности закономерности социального бытия) эволюционируют под влиянием изменяющихся условий его действия. Сторонники И. Пригожина, придерживаются таких синергетических гипотез: а) любые физические константы со временем эволюционируют; б) законы природы недолговечны и со временем могут прекращать свое действие. Ставится, например, проблема изменения гравитационной постоянной в процессе расширения Вселенной.

Из современной теории раздувающейся Вселенной, общепринятой в естествознании, напрашивается вывод, что в формальной структуре физического закона должен фигурировать коэффициент времени. Согласно неклассическим (реляционным) воззрениям расширяющийся физический континуум, во-первых, конечен, во-вторых, историчен, в-третьих, сопряжен

со случайностями и сингулярностями. Следовательно, в объяснении мировых регулярностей недостаточно «истин чистого разума», универсальных и необходимых; требуются также экспериментальные «истины факта», акцидентальные истины истории.

4. Из гипотезы о пограничности бытия закона природы можно дедуцировать (намеренно изменяя значимость того или иного аспекта «границы») множество следующих логических вариантов решения проблемы закона природы:

а) есть только чувственно данные события, но нет никаких объективных сверхчувственных законов природы (антиэссенциалистический сенсуализм);

б) закон природы — это не нечто принципиально сверхчувственное и нематериальное, а только временно скрытый от научного наблюдения структурный уровень материального бытия; рано или поздно он, подобно когда-то невидимым микробам, станет доступным инструментальному наблюдению (материализм);

в) за видимостью материальных вещей скрывается принципиально недоступный органам чувств идеальный мир законов природы, постигаемых чистым разумом (объективно-идеалистический эссенциализм и рационализм);

г) закон природы никогда не проявляется полно и совершенно, поэтому эмпирически фиксируемые регулярности только таинственно намекают на его бытие (мистический символизм);

д) редко случаются образцово-совершенные проявления закона природы, когда полная истина закона открывается интуиции гениального ученого и через этого «пророка» становится частично доступной образованной публике (неоплатонический феноменализм);

е) виртуальный по форме своего существования закон природы проявляется многообразно; чем более эмпирически изучены всякие его проявления (факты) и чем большее количество альтернативных теоретических догадок о нем синтезировано и проверено, тем более полно и точно люди познают этот закон (диалектическая гносеология).

Как видим, богословская идея Логоса обладает эвристическим потенциалом и может оказаться полезной для дальнейшего роста методологии науки.

Ю. В. Житлухина

Звук ценности и ценность звука

Мир, окружающий нас, с полным правом можно назвать миром звуков. Звучат вокруг голоса людей и музыка, шум ветра и шелест листвы...

С физической точки зрения, звук – это механические колебания, которые распространяются в упругой среде: воздухе, воде, твердом теле. Колеблется струна и приводит в движение окружающий воздух, то сжимая, то разрежая его. Слои повышенного и пониженного давления разбегаются друг за другом во все стороны и образуют звуковую волну. Достигая нашего уха, механические колебания передаются барабанной перепонке – и мы слышим звучащую струну.

Способность человека воспринимать упругие колебания, слышать их отразилась в названии науки о звуке – акустике (от греч. *akustikós* — слуховой, слушающийся), которая поначалу исследовала именно слышимые человеком звуковые волны¹. В наше время акустика – это область физики, исследующая упругие колебания и волны от самых низких частот (условно от 0 Гц) до предельно высоких частот 10^{12} — 10^{13} Гц, их взаимодействие с веществом, применение этих колебаний. Существует много разделов акустики: общая и теоретическая акустика, электроакустика, молекулярная акустика, атмосферная акустика, геоакустика, гидроакустика, психологическая и физиологическая акустика. Например, строительная акустика занимается поиском способов уменьшения бытовых и производственных шумов; исследование материалов с помощью ультразвука позволяют без разрушения детали установить ее качество; со звуками и их многочисленными связями постоянно имеют дело музыканты-исполнители всех специальностей.

Звук издавна привлекал внимание людей. Точно так же, как значимые для слуха звуки природы побудили человека создавать музыкальные инструменты, так и приятное звучание инструмента еще в древности вызвало стремление разгадать тайну этого феномена, дать объяснение явлениям слуха и речи. Первые познания из области звуковых явлений имели чисто умозрительный и мистический характер. Так, например, китайский философ Фохи (3000 лет до н. э.) старался найти связь между высотой тона и пятью элементами: землей, водой, воздухом, огнем и ветром². Звуки для античных натурфилософов были многообразными чувственными ощущениями окружающего мира, которые познавались на основе обыденного опыта, умозрительных выводов. Примерно в X–VI веках до н. э. древнегреческие философы уже были убеждены в том, что источник звука необходимо искать в движении частиц, из которых состоят соударяемые тела, что звук далее распространяется в результате каких-то неопределенных движений воздуха и это последнее дает ощущение слышания.

Ясность в понимании природы звука постепенно росла в течение последующих веков. На Пифагора, древнегреческого философа, основавшего свою школу в Южной Италии (Кротон) в VI веке до н. э., сильное впечатление произвело наблюдение за звучанием длинных и коротких струн.

¹ Красильников В. А. Звуковые и ультразвуковые волны в воздухе, воде и твердых телах. 3 изд-е, М., 1960. С.10.

² Скучик Е. Основы акустики: в 2-х т.: Т.1. Пер с нем.– М., 1958. С. 3.

Так, Теон Смирнский (II в. н. э.) сообщает, что Пифагор с его учениками обнаружил, что струна издает тон на целую октаву выше тона, издаваемого струной, которая вдвое длиннее. Найденные приятные на слух соотношения звуков, зависящие от соотношения длин струн, Пифагор назвал гармониями и считал их символами некоторой божественной реальности. «Соединение разнообразной смеси и согласие несогласного», основной принцип устройства Вселенной, средство спасения души, выражение ритма, порядка, бытия Космоса, в котором противоположности объединяются по принципу музыкального созвучия – таково было предназначение музыкальных гармоний³. Впоследствии открытие гармонических интервалов в музыке сыграло большую роль для развития науки о числе, превращении ее из техники практического расчета в строгую форму системы положений, основанных на доказательстве. Знаменитое утверждение Пифагора «Все есть число», которое через два столетия повторил Г. Галилей, сказав, что «Великая книга природы написана на языке математики», было основано именно на идее о том, что все явления в природе, также как и звук, подчиняются столь же строгой математической закономерности, как и свойства чисел⁴.

Проходили века. Расцветали и рушились империи, на смену веселящим и волнующим душу звукам древнегреческих лир и арф приходило торжественное пение аккапелл. Музыка стала средством восхваления Творца, восхищения совершенством небесного мира, способом сообщения о своих невзгодах и упованиях, средством очищения души. До конца средних веков развитие акустики, как и всех естественных наук, было задержано Аристотелем, который считал эксперимент недостойным внимания естествоиспытателя. Только такие смельчаки, как Р. Гросетет и его ученик Р. Бэкон, в XIII в. пытались провести аналогию между распространением звука и света, сравнивали отражение света с эхо, искали их объединяющие законы, принципы⁵. Но еще в трудах ученых эпохи Возрождения господствовали представления, заимствованные из античной древности.

Только Г. Галилей заложил основы науки о звуке. Он начал примерно с того, на чем остановился Пифагор. Опять задрожала струна! Галилей впервые провел повторяемые количественные эксперименты, была открыта связь высоты тона с числом колебаний, исследована природа приятных (консонансов) и неприятных (диссонансов) на слух музыкальных интервалов⁶. Если разрозненные эксперименты средневековых алхимиков и астрологов были попыткой продемонстрировать величие и тайну разнообразных мистических «симпатий» и «антипатий» в природе, то новая, опытная наука

³ Гайдено П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М., 1980. С. 43.

⁴ Дорфман Я. Г. Всемирная история физики (с древнейших времен до конца XVIII века). М., 1974. С.25.

⁵ Там же. С. 109-110.

⁶ Сивоконь П. Е. О происхождении и философском значении естественно-научного эксперимента. М., 1962. С.43.

ставила задачей исследование природы в интересах человека и человечества, практическое использование полученных результатов.

Расцвет экспериментальных методов изучения звуковых явлений в XVII-XVIII вв. дал возможность точно измерить скорость звука в воздухе, а затем и в воде и металле, исследовать распространение звука в различных средах. В XVII в. бургомистр Магденбурга О. Герике сумел осуществить тщательно продуманную серию экспериментальных исследований вакуума и упругости воздуха, предпринятых для того, чтобы окончательно разрешить давнишний философский спор о существовании пустого, т. е. безвоздушного, пространства. Замечательный английский физик Р. Бойль с помощью пневматической машины, которая откачивала воздух из стеклянного сосуда с находившимся в нем звонком, установил закон уменьшения интенсивности звука при разрежении воздуха (1660 г.) и подтвердил догадку О. Герике, что для передачи звука необходим воздух. В 1678 г. Р. Гук, ассистент Р. Бойля, провозгласил свой знаменитый закон о пропорциональности между силой и деформацией, который создал основание как для учения о звуке, так и для теории упругости, которая, собственно, и лежит в основе теории распространения колебаний⁷. Впоследствии закон Гука был положен в основу идеи акустической диагностики различных механизмов, музыкальных инструментов, по тем звукам, которые они издают, диагностики состояния человеческого организма по шумам внутренних органов.

Математическая формализация, которая зародилась вместе с появлением механики И. Ньютона в XVII в., внесла в акустику точность и логическую строгость, знаменуя новый этап ее развития. Для описания звуковых явлений теперь использовались некие идеализированные объекты, например, у И. Ньютона⁸ это цепочка одинаковых частиц с некоторой массой, соединенных упругими пружинами и движущихся по прямой. Такая модель позволяла описывать распространение звуковой волны и в воздухе, и в металлическом стержне, в органной трубе и в скрипичной струне. Основным требованием возникновения и распространения звука становилось наличие непрерывного и неразрываемого пространства (континуума), построенного на основе евклидовой геометрии. Частицы в такой среде совершали чистые синусоидальные колебания гармонические колебания, что тоже являлось некой идеализацией, удобной для описания звуковых явлений.

Принцип строгой количественной оценки, ставший господствующим в жизни людей XVII -XVIII вв., глубоко проникает в акустику; более того, на ее основе разрабатываются выдающиеся идеи зарождавшейся высшей математики и математической физики. Труды членов Петербургской Академии наук Л. Эйлера и Д. Бернулли, французских ученых Ж. Д'Аламбера и Ж. Лагранжа была заложена основа теории распространения звуковых волн в воздухе, в акустике укреплялись расчеты, процесс

⁷ Красильников В. А. Звуковые и ультразвуковые волны в воздухе, воде и твердых телах. 3 изд-е, М., 1960. С.430.

⁸ Вавилов С. И. Исаак Ньютон. Воспроизведено по 2-му просмотренному и дополненному изданию. (М. –Л.: Изд. АН СССР, 1945). – М., 2002. С. 114.

колебания струны исследовался исключительно с помощью дифференциальных уравнений. Однако из методологического средства решения задач акустики, математика часто становилась самоцелью, отбрасывалось всякая физическая трактовка природы звука; звук как волны разрежения - сжатия становился лишь одним из явлений, параметры которого хорошо подстраивались под системы уравнений. Для описания звуковых явлений, по Ж. Д'Аламберу, нужно было всего лишь построить некую абстрактную математическую схему – «самый объект данной науки рассматривать наиболее абстрактным и наиболее простым, ничего не предполагать и ничего не приписывать»⁹.

Итогом познания звуковых явлений становилось либо выведение математического уравнения, либо точное измерение какой-либо акустической величины. Плодотворная эпоха Просвещения ставила идеалом полностью детерминированную реальность, где все явления окружающего мира можно описать с помощью законов механики. В XVIII веке был введен термин «акустика» для названия науки о звуке (первым предложил такое название Жозеф Савёр). В это же время как ответ на все более глубокое проникновение механицизма в познание природы в Европе возникло художественно-философское течение романтизма, ставшее проводником воздействия философской мысли на музыкальную эстетику и сущность звука. Мир идеалов и безудержной фантазии, страстей, стал реакцией на рационализм эпохи Просвещения, неодушевленный механицизм, в рамках которого просветители низводили явления окружающего мира до формул и закономерностей. Только с помощью искусства, философии, считали романтики, можно познавать окружающий мир. Ф. В. Шеллинг в «Философии искусства» постоянно подчеркивал, что «звучание» - это одна из адекватных возможностей распознать единство в многообразии¹⁰.

Звук, в учениях романтиков, есть не что иное, как созерцание души тела, непосредственно связанной с «сущим как таковым», с миром в целом, условие звука - неразличимость бытия и понятия, души и тела в теле. Самый акт приведения к неразличимости есть то, в чем идеальное в его повторном облечении в реальное открывается восприятию как звучание. Всякое звучание есть некоторое «проведение», не «видение», а – «ведание»¹¹. Ритм, музыка в музыке, - пишет Ф. В. Шеллинг, в этом смысле есть не что иное, как периодическое членение однородного, благодаря которому единообразие последнего связывается с многообразием, а потому единство - со множеством. Например, чувство, которое вызывается музыкальным произведением в целом, вполне однородно, единообразно; так, оно радостно или грустно, однако это чувство, которое само по себе было бы сплошь однородным, благодаря ритмическим членениям приобретает разнообразие и разнородность. Ритм принадлежит к удивительнейшим тайнам природы и

⁹ Дорфман Я. Г. Всемирная история физики (с древнейших времен до конца XVIII века). М., 1974. С.238.

¹⁰ Шеллинг Ф.В. Философия искусства. М., 1966. С. 191.

¹¹ Там же. С. 194.

искусства, и, как кажется, никакое другое изобретение не было более непосредственно внушено человеку самой природой¹².

В отличие от ритма, гармония есть одновременное соединение нескольких в определенной степени отличных тонов в один звук¹³. Гармоническая музыка предвосхищает высшее идеальное единство, поэтому именно в церкви, основа мирозерцания которой коренится в ожидании и стремлении к возвращению многообразия в единство, — именно в церкви исходящее от каждого субъекта стремление рассматривать себя как единое со всеми выливается в гармоническую музыку. Ритм и гармония выражают формы вечных вещей, они оказываются первыми чистейшими формами движения в универсуме, способом уподобления идеям. Небесные тела парят на крыльях гармонии и ритма; то, что называли центростремительной и центробежной силой, есть не что иное, как второе — ритм, первое — гармония. Музыка, поднимаясь на тех же самых крыльях, парит в пространстве, чтобы соткать из прозрачного тела звуков и тонов слышимый универсум¹⁴. Первым основоположником такого понимания небесных движений как ритма и музыки был Пифагор, который считал, что по музыкальным соотношениям тонов солнечная система уподобляется семиструнной лире. Интересно, что и И. Кеплер распределял различные качества, которые в музыке приписываются басу, тенору, альту и дисканту, между различными планетами.

Для Г. Гегеля «звучание» - это свободное физическое проявление идеального, свобода внутри материального от самого материального. При звучании мы чувствуем, что вступаем в высшую сферу, звучание затрагивает наши тончайшие чувства. Оно проникает в душу, потому что есть субъективное, внутреннее. Звучание – это «самость» индивидуальности¹⁵.

У немецкого романтика К. Ф. Зольгера «звучание» - средство самообъективации, благодаря которой идея становится реальностью; сообщение, общение принадлежат обыденной жизни, а «звучание» - «сказанности души»¹⁶. Как линия составляет первое измерение материальной природы, звучание - первое измерение духовного. Звучание - это линия, но проведенная не только в пространстве, но и во времени. Поскольку немецким романтикам и русским символистам нет разницы между слезами и музыкой, то человек становится колеблющейся струной, а жизнь - музыкальным тоном. Но только два тона дают аккорд. И с человеком «ритмизуется», «рифмуется» вся природа¹⁷.

Согласно романтикам, всякий звук – это целый организм колебаний, высказывающих свое бытие. Тоны - это диалог звуков. Аккорды становятся образом общности духовного, образом любви, поэтому гармония есть образ и

¹² Там же. С. 200.

¹³ Там же. С. 201.

¹⁴ Там же. С. 207.

¹⁵ Гегель Г. Эстетика. М., 1977. Т. 3. С.323-326.

¹⁶ Ю. Рагс. Из прошлого музыкально-акустических знаний//Международный музыкальный акустический культурологический журнал “Harmony” (<http://harmony.musigi-dunya.az/harmony/>) - №5 – 2006. - С. 4.

¹⁷ Там же. С. 5.

идеал общества. Музыка - первый язык человека, а остальные - индивидуальные, второстепенные выражения музыки, части, относящиеся к музыке, как отдельные органы к целому организму. Человек сознает себя человеком только будучи «высказанным», но он всякий раз бывает «высказан» только на всеобщем языке, языке музыки, а затем уже следует язык особенный. Слово пишется, буква звучит. И если глаз есть орган для письма, орган для поверхностного, «перспективного» осязания, то познаем мы благодаря тону. Звучание, звук, звон в трудах немецких романтиков являются измерениями духовного, соединяющими телесность мира с душой. Человек становится не просто существом, случайным образом оказавшимся в этом детерминированном мире, с помощью звуков его душа высказывается и заявляет о себе.

XX век принес бурное развитие физики и техники ультра- и инфразвука, электроакустики, нелинейной акустики, акустики движущихся сред. Обнаружение подводных лодок, ультразвуковая эхолокация, поиск дефектов металлах, конструкциях, холодная сварка металлов, диагностика и наблюдение за развитием будущего малыша. Если и в античности, и в эпоху Возрождения и в XVII-XVIII вв. в сфере акустики, кроме физиков и математиков, всегда творили и философы, и музыканты, то с течением времени их активность существенно уменьшилась. Понимание звуковых явлений совершенно отделилось от практики искусства; сегодня главными стали математические расчеты, сложные компьютерные программы, моделирование акустических процессов. Но ведь «акустическое» — вовсе не то, что выражается отношением чисел. «Акустическое — это прежде всего воспринятое на слух, в соответствии с общеязыковым значением слова...», - писал профессор кафедры музыкальных инструментов Московского педагогического гос. ун-та, доктор педагогических наук, член Союза композиторов России Цыпин Г. М. в своей работе¹⁸. К сожалению, музыкальное, эстетическое понимание акустических явлений в наше время оказалось прочно забытым.

«Совесь ушей», к которой взывал религиозный философ, ученый-энциклопедист П. А. Флоренский, сегодня становится трагической научной банальностью. Сейчас уже стало известно, что ДНК содержит наследственную информацию не только в химических соединениях, но и в физических полях хромосомы. Молекулы ДНК способны обмениваться информацией не только с помощью электромагнитных волн, но и акустических. Таким образом, ДНК «слышит» нашу речь, она способна воспринимать смысл читаемого текста, звуки музыки и отнюдь не безразлична к получаемой информации.

Гаснет последний аккорд, музыкант устало склоняет голову перед слушателями. А слушатели в восторге: «Браво! Бис! Фантастика!». Но, пожалуй, чаще вот это – «Фантастика!» - раздаётся на концертах электронной

¹⁸ Психология музыкальной деятельности: Теория и практика./Под ред. Цыпина Г. М. – М., 2003. С. 125.

музыки. Первые эксперименты с электрическим звуком начались где-то в конце 50-х годов XX в. Падающие капли воды, шаги, скрипы, стуки и синтезатор. Коротенькая сюита французского композитора П. Шафера, сделанная по такому рецепту была настоящим шлягером нарождающегося электронного авангарда. Чтобы добиться «нового» звука нужно было повернуть немислимое количество ручек, а сбив несколько регуляторов, можно было никогда больше не найти требуемого тембра. Чтобы не тратить время на поиски в течение концерта, музыканты вынуждены были устанавливать целые батареи клавишных инструментов, переходя постепенно от одного к следующему. Технический прогресс пришел в искусство. Для молодых композиторов открылись просто невероятные возможности. И результат превзошел все ожидания! Одна профессиональная арфистка, прослушавшая магнитофонную запись синтезатора в режиме арфы, просто негодовала. «Уж меня-то вы не обманете, - говорила она, - я 20 лет играю на этом инструменте и могу отличить подделку. Здесь же слышен не только звук, но и призывок – от прикосновения пальца к струне!»¹⁹. Она была права. Действительно, был слышен щипок пальца. Но это было... звучание чистой электроники.

Над тихим озером звон раздается особенно мягко и нежно. Кажется: всю необъятную небесную сферу до самого зенита омывает прозрачный чистый звон, и весь небесный купол, словно гигантский голубой колокол, переливается и лучится в светлом звучании. Нет, электронная музыка не зачеркнула и не зачеркнет то, что достигнуто музыкальным гением, и через сто лет люди будут слушать сочинения В. А. Моцарта или И. С. Баха в том виде, как задумали авторы. Скрипка, классический рояль, язычковый инструмент (орган, флейта) – не имеют строго постоянного по каким-либо параметрам звука. Варьируя по своему усмотрению оттенки тембра звуков, композитор может придать звучанию «живых» инструментов «блеск» и «живость», заставить слушателей сопереживать и прочувствовать волшебные звуки музыки его произведения, а не слушать безликие, одинаково звучащие композиции.

Звук - это поистине уникальное явление. Громкий, мягкий, тихий, дребезжащий, ликующий, высокий, пугающий, живой, торжественный, тревожащий, а кроме того: шорох, тиканье, жужжанье, речь... Мать, спящая возле больного ребенка, чутко слышит и из всех других шумов выделяет изменения в чуть слышных звуках детского дыхания. Прислушайтесь к звукам речи незнакомого человека. Разве тембр голоса, интонации не скажут многое о его чувствах и характере? Рассказывают, что когда к Сократу однажды привели человека, о котором он должен был высказать свое мнение, мудрец долго смотрел на него, а потом воскликнул: «Да говори же ты наконец, чтобы я мог познать тебя!»²⁰.

¹⁹ Ю. Будько. Очарование, содержащее долю ужаса//Парус -№7 –1990. – С. 45.

²⁰ Морозов В.П. Тайны вокальной речи. Л., 1967. С. 3.

Объективные параметры звука, такие как частота, интенсивность, скорость, амплитуда, спектральный состав, познаются и анализируются специальными приборами и дают количественную информацию о звуковом сигнале. Субъективные: «высокий - низкий», «тихий - громкий», «сильный - слабый», «глухой - звонкий», «приятный - неприятный» - используются нами постоянно, при различных актах коммуникации, в процессе познания окружающего мира. Соотношение субъективного и объективного в природе звука – это интересный вопрос, требующий отдельного рассмотрения. Звук – это то, что мы слышим с помощью органов чувств. А если нас нет? Неужели все безмолвно, или остаются колебания, волны? Читаем словарь Ожегова С.И.: «Звук – 1. Воспринимаемое слухом физическое явление, вызываемое колебательными движениями частиц воздуха или другой среды. 2. Членораздельный элемент человеческой произносимой речи»²¹. Физический словарь дает следующее определение: «Звук – волнообразно распространяющееся колебательное движение частиц упругой среды; термином «З.» обозначаются также специфические ощущения, вызываемые действием звуковых волн на орган слуха. Ощущение З. возникает лишь при условии, что частоты и энергии, воздействующих на орган слуха колебаний лежат в определенных границах слухового восприятия»²². Значит, звук – это вторичное качество, это субъективное ощущение? Но ведь в те далекие времена, когда на Земле не было не только людей, но и простейших живых организмов, гремели грозные раскаты грома, грохотали водопады, земную кору потрясали грандиозные землетрясения. Впоследствии без способности воспринимать звуки человек просто бы не смог выжить в борьбе за существование. Следовательно, из всего многообразия упругих волн, те, которые способен воспринимать наш орган слуха, мы называем звуковыми, они и изучаются акустикой.

К сожалению, в наше время звуки становятся не только средством общения, предупреждения, высказывания, но еще способом воздействия на сознание человека. Череп человека, как и любая замкнутая полость с отверстием, является, по сути, обыкновенным резонатором с резонансной областью частот 20-25 Гц. Облучение человека звуковыми колебаниями частотой 25 Гц в течение 30 минут при определенной интенсивности источника вызывает эпилептический припадок. А воздействие инфразвука, низкочастотных колебаний, создаваемых самолетами при взлете и приземлениях, приносит живущим неподалеку с аэропортом людям чувство постоянной тревоги, беспокойство, провоцирует развитие нервных и сердечно-сосудистых заболеваний.

Клубясь над голубой равниной, многоголосный звук не сохраняет равенства: то один, то другой голос колокольного хора уклоняется от слуха, сочетание остальных отливает то радостным оттенком, то печальным плавным вздохом, то надламывается диссонансом, то затихает, то набирает

²¹ Ожегов С.И. Словарь русского языка: ок. 57000 слов. – 18 изд. – М., 1987. С. 197.

²² Физический энциклопедический словарь/Под ред. А.М. Прохорова. – М., 1983. С. 198.

прежнюю силу. И каждый такт торжественного хоралла неповторим²³. Звук лишен смысловой конкретности слова, не воспроизводит фиксированных, видимых картин мира, как в живописи, вместе с тем способность выражать тончайшие оттенки чувств, психических состояний и воздействовать на глубинный мир человека отражает высокую ценность звука не только как физического явления. Философское осмысление природы звука и его аксиологического аспекта, его субъективности и объективности, его ценности для нас, живущих на Земле, его опасности для нас и знания, которое он несет, необходимо как при изучении его физической сути, так и при изучении музыкального искусства, фонетики, эстетики, культуры речи, психологии, лингвистики, истории.

²³ Пухначев Ю. В. Загадки звучащего металла. М., 1974. С. 47.

Разные смыслы понятия «красота» применительно к математике

Важнейшим аксиологическим понятием является красота. Хотя аксиология как особая философская дисциплина выделилась лишь в XIX веке, вопросы о красоте поднимались ещё античными философами. В те далекие времена, когда математика и естествознание зарождались в лоне философии и не выделялись в отдельные дисциплины со своими методами и со своими несколько специфическим представлением об истине и красоте.

В постижении ценностей главенствующую роль играют человеческие эмоции, способные чутко реагировать на значимость явлений окружающего мира. Все, что вызывает эмоции, обладает ценностью, по крайней мере, субъективной. Способность судить о красоте, выносить суждение о том, что гармонично, а что безобразно, что низменно и безвкусно присуще людям. Чем более умен и развит человек, чем шире его кругозор и богаче внутренний мир, тем сильнее он ценит красоту; отчетливее видно его стремление довести результат своей работы до совершенства, сделать так, чтобы итоги его работы соответствовали его представлению об идеале. Эти стремления не ограничиваются лишь профессиональной деятельностью, во всем ему хочется дойти до самой сути, в работе, поисках пути, сердечной смуте.

Прослеживая историю развития математики, замечаем, что многие выдающиеся математики были людьми всесторонне образованными, обладали хорошо развитой интуицией, прозорливым умом и умением ценить прекрасное. Таким был, в частности, Пифагор, занимавшийся теорией музыки.

В математике, как ни в какой другой науке, мало шарлатанов, случайные люди ей не занимаются (как алхимией). Здесь уместно привести слова, которым Э. Галуа предварил свою работу по теории групп. «Новизна проблемы потребовала употребления новых обозначений. Мы не сомневаемся, что это неудобство на первых порах оттолкнет тех читателей, кто с трудом прощает незнакомый язык даже авторам, пользующимся полным доверием...». Лишь влюбленные в математику, плененные её красотой проходили через тернии к звездам, таким был и Эварист Галуа, проживший менее двадцати двух лет, но оставивший ослепительно яркий след в истории математики.

Математика - наука, которая не подвергалась гонениям, цензуре; не изменяла своим принципам в угоду религиозным, политическим воззрениям сильных мира сего, тем самым она избежала многих уродств, кои, к сожалению, присутствовали в регулярно переписываемой истории и даже биологии (вспомним хотя бы о судьбе генетики в СССР). Сказанное не

означает, что мы пытаемся противопоставить одну науку другой или пытаемся выделить математику на фоне других (будто бы лежащих ступенью ниже) наук, доказать её превосходство и избранность. В «Постскриптуме» Б.В. Раушенбах писал, что для целостного восприятия мира необходимо, чтобы наука и религия не противоречили, а дополняли друг друга, точно так же, как искусство¹ не противоречит науке, а дополняет человеческое восприятие мира. Принципы математики складывались не в безвоздушном пространстве и испытывали влияние со стороны религии, философии, искусства. Средневековые монахи, составляя календари и высчитывая дни церковных праздников, развивали алгебру, ведя схоластические споры о церковных догматах, оттачивали логику. Зодчие, возводившие величественные готические соборы, должны были решать сложнейшие геометрические задачи. Леонардо да Винчи, создавая свои полотна, подчинял композицию строгим геометрическим пропорциям. Так математика наряду с развитием, продиктованным внутренними законами, обогащалась идеями религиозных людей, вбирала в себя лучшее, что могло дать искусство, пропитывалась идеями красоты.

Этот незамысловатый экскурс свидетельствует, что в математика, детище свободных людей умеющих ценить красоту, должна быть внутренняя красота, т.е. красота, присутствующая в самой структуре, берущая начало в аксиоматике и проявляющаяся на всех этапах построения теории.

Толковый словарь русского языка С.И. Ожегова определяет красоту как совокупность качеств, доставляющих наслаждение взору, слуху². Описывая красивый предмет или явление, человек, основываясь на своем восприятии, облакает в слова свои эмоции и чувства; при этом выделяет весьма разные характерные качества оцениваемого. Так, характеризуя ювелирное украшение, мы употребляем слова «изысканный», «вычурный», «изящный». Пытаясь передать красоту горной панорамы, мы говорим «величественный», «масштабный», «впечатляющий». Важно заметить, что и то и другое доставляет *наслаждение взору*, но какие разные слова обозначают предмет этого чувства. Подобный полиморфизм, перегрузку смыслами одного понятия, можно найти и математике. Наблюдается прямая и очень сильная зависимость лексического значения слова «красота» в зависимости от контекста.

Многим, кто изучал математику, выходя за рамки общеобразовательного минимума, знакомы задачи, формулируемые столь просто, что они понятны даже ребенку; решение этих задач не требует сложных и долгих выкладок, не предполагает использование изощренного математического аппарата. Задачи эти, как говорится, содержат изюминку; и хорошую задачу вполне уместно сравнить с уже упоминавшимся ювелирным изделием.

¹ Раушенбах Б.В. Постскриптум. М.: «Аграф», 2001.

² Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка. М.: «Слово», 1996

Совсем иное мы имеем в виду, когда говорим о некоторой математической теории, например теории устойчивости движения или линейном программировании, - ставших уже классическими дисциплинами, по каждой из которых написана ни одна сотня книг. Кто-то может сказать, знаем мы цену этих математических теорий – пылящиеся «талмуды» на библиотечных стеллажах (к вопросу о сотнях книг). Наслышаны мы и о том, как эти «очень прикладные» теории описывают окружающий мир – ещё И. Гёте писал: «теория, мой друг, суха, а древо жизни зеленеет». Какая же там может быть красота..? Но не спешите с выводами, мой уважаемый читатель, хотя в чем-то Вы и правы, и пишущий эти строки понимает, что подобное мнение не может родиться на пустом месте.

Ничто не дается без труда, и здесь уместна такая аналогия. Для того чтобы насладиться горными пейзажами, необходимо затратить немалые усилия, совершить восхождение. Чтобы почувствовать красоту математической теории нужно ни один день просидеть в библиотеке, тогда нагромождение определений, разноголосица теорем сольются во едино и во всей своей живой архитектуре зазвучат, как орган поющий. И наградой за потраченные силы будет чувство благоговейного восторга, чувство сродни тому, что испытывает человек, поднявшийся на вершину мира, вдруг охвативший взором то, что раньше было ему недоступно.

С античных времен красоту описывали как гармонию: отдельные части целого хорошо подходят друг к другу и самому целому. Во истину красивая теория без сомнения должна удовлетворять этому критерию красоты. Частями целого здесь являются отдельные теоремы, определения, методы, в то время как целое – это теория, которая устанавливает прочные (хотя порой незримые) связи между отдельными её составляющими; при этом целое отнюдь не является простой суммой свойств отдельных его составляющих, обладает наиндивидуальными качествами. Лишь увидев части собранными воедино, мы понимаем важность появления того или иного определения именно в том месте, где оно и появилось, осознаем, что утверждение, казавшееся нам ранее не заслуживающим внимания, на деле оказывается связующим звеном между двумя важнейшими теоремами. Мы просто интуитивно чувствуем полноту и органичность этой теории, понимаем, как она прекрасна.

Практическая ценность, т.е. прикладной аспект теории, определяется способностью просто, ясно и достоверно описывать реальный мир. Выделяя главное, абстрагируясь от второстепенного, хорошая математическая теория способна выявить суть и первопричину исследуемого объекта или явления. «Понимание всего богато окрашенного многообразия явлений достигается, таким образом, путем осознания присущего всем явлениям объединяющего принципа форм, выражаемого на языке математики. Таким же образом устанавливается тесная связь между тем, что воспринимается как прекрасное и тем, что доступно пониманию лишь с помощью интеллекта. Ибо, если прекрасное понимается как то, что части целого хорошо подходят друг к другу и к целому, и если, с другой стороны, всякое рассудочное понимание

становится возможным с самого начала только посредством данной связи форм, то чувство прекрасного становится в итоге идентичным ощущению связей – либо понятых, либо, по меньшей мере, угаданных»³.

Таким образом, мы явно видим, что для разных объектов – маленькой, но изящной задачи, с одной стороны, и мощной обширной теории, с другой, красота определяется по-разному, проявляется в различных ипостасях.

Понятие красоты применительно к математической теории очень многогранно и включает в себя разные аспекты. У таковым относится не только содержание, но и форма. Форма как бы сервирует стол, блюдами на котором являются математические проблемы и теории, превращая пресную трапезу в интеллектуальное пиршество. Пояснить это можно на двух примерах. Все мы знаем, как бывает тяжело и неприятно читать переводную литературу, если переводчик подошел к своей работе формально, не заботясь об удобстве читателя, (иногда проще взять оригинал и, преодолевая языковой барьер, понять исходный текст). Г.В. Лейбниц говорил: «Следует заботиться о том, чтобы обозначения были удобны для открытий. Это большей частью бывает, когда обозначения коротко и ясно выражают и как бы отображают интимнейшую сущность вещей». Рассуждая о внелогических аспектах математики, Б.В. Раушенбах писал: «Люди, занимающиеся математикой, знают, что нередко существует несколько доказательств какой-либо теоремы. Они все безусловно правильны, но любой математик выделит из них одно или два, отличающихся особой красотой. Эта красота является ощущением того, какими тонкими логическими ходами, их переплетениями и часто неожиданными заимствованиями из других разделов математики получено доказательство. Многие при этом ценят не столько результат (содержание теоремы), сколько изящное доказательство».

Наряду с различиями существует и общее, инвариантное относительно контекста. Приведенное в предыдущем абзаце высказывание Раушенбаха обращает наше внимание на то, что важным аспектом математической красоты является простота; не та, которая проще пареной репы, но изящная, свободная от избыточности. Неизменными спутниками этой простоты являются лаконичность, кристальная ясность. Академик Л.С. Понтрягин писал: «Чем тщательнее пишется книжка, тем тоньше она получается и тем больше труда затрачивается на её написание»⁴.

³ Гейзенберг В. Смысл и значение красоты в точных науках // Вопросы философии №12, 1979. С.49-60.

⁴ Понтрягин Л.С. Краткое жизнеописание Л.С. Понтрягина, составленное им самим // Успехи мат. наук № 33, 1978. С.7-21.

Аксиологический аспект изучения межатнических отношений (на примере историографии русско-калмыцких контактов в XVII в.)

Одной из наиболее специфических особенностей исторического познания (как и любого другого социально-гуманитарного познания вообще) является то, что оно теснейшим образом связано с аксиологической проблематикой. История так или иначе связана с ценностями, со смысло-жизненными, мировоззренческими аспектами бытия. В самом общем плане для истории ценностные аспекты познания сводятся к следующим вопросам: "В чем смысл и предназначение истории?", "Куда направлен исторический процесс?", "Куда движется человечество, и что его ждет?". Постановка этих вопросов и попытка дать на них ответы находятся в "сфере компетенции" историософии.

В более конкретном плане аксиологический аспект изучения истории проявляется в сфере интерпретации фактов, объяснения смысла событий прошлого и их оценке. Все это требует ценностного подхода, т. к. чтобы объяснить исторические процессы и события, их истолковать, необходимо занять определенную мировоззренческую позицию. Само же по себе описание "голых" фактов, как того требовали позитивисты, во-первых, вряд ли возможно, т.к. сам их поиск зависит от определенной идеи или гипотезы, а во-вторых, бессмысленно, т.к. представляет собой только накопление первичной информации.

При этом наши представления о прошлом не являются чем-то раз и навсегда установленным, а подвержены переосмыслению и переоценке. На наш взгляд, этому есть ряд причин как объективного, так и субъективного характера. Во-первых, изменение и пересмотр устоявшихся положений – совершенно нормальное явление для науки. В противном случае научное знание может скатиться к догматизму, что крайне опасно. Наши знания о прошлом постоянно дополняются и корректируются за счет введения в научный оборот новых исторических источников, разработки более эффективных способов и приемов "извлечения" информации из уже известных источников и т. д. Наука не стоит на месте, и за счет этого наши представления об уже известном обогащаются новым содержанием. Можно сказать, что в этом заключается объективный характер изменения представлений историков о прошлом.

Другая причина частого пересмотра и переоценки событий прошлого заключается в самом характере исторического знания. Известный английский философ и историк Р. Коллингвуд отмечал, что историческое познание "не является ни познанием прошлого, исключаящим познание настоящего, ни

знанием настоящего, исключаящим знание прошлого; оно – знание прошлого в настоящем"¹. Из этого следует, что, во-первых, изучение исторических событий не носит произвольный характер, а в той или иной степени диктуется практическими потребностями настоящего. Во-вторых, - и это самое важное – историки исследуют факты прошлого не "сами по себе", а осмысливают, интерпретируют и оценивают их с точки зрения современных представлений об их значимости.² Еще Г. Риккерт заметил, что историки испытывают воздействие представлений и ценностей того общества, в котором живут. Поэтому современный английский историк Джон Тош совершенно справедливо отмечает: "...раз общественные ценности меняются, то, следовательно, интерпретация истории подвержена постоянной переоценке. Те аспекты прошлого, которые в данную эпоху считаются достойными внимания, вполне могут отличаться от того, что заслуживало упоминания в предыдущие периоды"³. Можно согласиться и с другим, хотя и достаточно категоричным утверждением этого историка: "Интерпретация истории – вопрос ценностных приоритетов, в той или иной степени формируемых под влиянием моральных и политических взглядов".⁴

В связи с этим можно сказать, что относительный характер научной истины наиболее выпукло проявляется именно в гуманитарных дисциплинах, и прежде всего - в истории. Ведь, действительно, изменения в политической сфере слабо отражаются на естественных и точных науках. Выражаясь образно, закон земного притяжения одинаково действует как при советской власти, так и в условиях демократии и рыночной экономики. (Хотя, справедливости ради, отметим, что и здесь бывают досадные исключения, если вспомнить "народного академика" Т. Д. Лысенко и его непримиримую борьбу с генетикой.) Совсем другая ситуация наблюдается в исторической науке, т. к. она в гораздо большей степени зависит от современных идеологических установок, мировоззренческих позиций, господствующих на данный момент общественных ценностей в целом. Любой историк, анализируя прошлое, волей-неволей выражает определенные политические и социальные взгляды. Именно поэтому "известные факты может быть и не подвергаются сомнению, но их интерпретация или объяснение становится предметом бесконечных споров"⁵.

Сложность интерпретации фактов, возможность их объяснения с разных позиций и, следовательно, серьёзные трудности в достижении объективной истины подтолкнули некоторых мыслителей относить историю к сфере искусства, а не науки. Такое мнение представляется все-таки крайностью. Каждый историк в своей работе должен придерживаться определенных принципов, позволяющих минимизировать воздействие "искажающих факторов". В частности, необходимо максимально

¹ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 167.

² Рузавин Г. И. Основы философии истории. М., 2001. С. 203 – 208.

³ Тош Д. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. М., 2000. С. 164.

⁴ Там же. С. 165.

⁵ Том Д. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. С.161.

использовать все данные источников, строго следовать принципу историзма, т. е. рассматривать исторические события в контексте той эпохи, когда они происходили; воздерживаться от неаргументированных оценочных суждений и т. д. Однако это все равно не позволяет избежать того разнообразия выводов и оценок о реальных событиях прошлого, которое существует в исторической науке. Таким образом, именно аксиологический аспект исторического познания представляется наиболее сложным и создающим массу неудобств на путях достижения конечной истины, что связано со сложностью интерпретации и оценки. С полной уверенностью можно утверждать, что вряд ли когда-нибудь будет написана "окончательная" история того или иного государства, народа или отдельного события.

Одной из наиболее сложных сфер исторической науки в плане интерпретации является изучение межнациональных отношений. Межнациональные отношения – это отношения между людьми различных рас, наций, народов и народностей. Во многом интуитивное разделение на "мы" и "они", "свои" и "чужие" является главным критерием этнической идентификации и причиной того, что людям далеко не всегда удается наладить контакт с носителями другого языка, иных традиций, верований и ценностей. Поэтому современный мир полон межнациональных противоречий, начиная от конфликтов на этнической почве в Югославии или на Ближнем Востоке, заканчивая проблемами массовой миграции из стран "третьего мира".

Не является исключением рассмотрение межэтнических отношений и в исторической ретроспективе. Известный итальянский мыслитель Бенедетто Кроче в качестве одной из "дефектных" форм истории выделял историю "поэтическую", когда "ценность мысли" подменяется "ценностью чувства". Применительно к межнациональным отношениям, историки в таких случаях пишут "патриотические истории, воспевающие славу и оплакивающие беды народа, к которому мы принадлежим, которому сочувствуем, и уничижительные, искаженные истории враждебных нам наций".⁶ Крайней формой такой псевдоистории выступает история "написанная антисемитом, который во всех человеческих бедах винит иудеев, а благополучие и процветание объясняет их изгнанием"⁷. Такие истории, конечно же, не имеют ничего общего с наукой. Однако с полной уверенностью можно утверждать, что любая историография глубоко национальна. Так, например, традиционно Чингисхана рассматривают как жестокого завоевателя, сыгравшего роковую роль в судьбе многих народов и государств. В Монголии же его считают величайшим деятелем мировой истории, создателем великой державы и чтут как главного национального героя.

Кроме того, межэтнические контакты включают в себя весь спектр отношений: от мирного взаимодействия и сотрудничества до различного

⁶ Кроче Б. Теория и история историографии. М., 1998. С. 22.

⁷ Там же.

рода конфликтов и столкновений. В разные исторические периоды народы мирно сосуществовали или вели войны. Только одно это обстоятельство показывает, что межнациональным отношениям невозможно дать однозначную оценку.

Изучение проблем этнонациональных отношений наиболее актуально для России, т. к. многонациональный состав нашего государства объективно требует уделять этой сфере особое внимание. В процессе распада СССР обострились противоречия между входящими в его состав народами, некоторые из которых получили независимость, образовав собственные суверенные государства. Соответственно, с конца 1980-х гг. начался пересмотр истории вхождения и пребывания в составе России различных этнонациональных образований. Можно сказать, что такая переоценка истории охватила практически все народы, входящие в Российскую Федерацию, а также народы бывших союзных республик. Например, если советскими историками вхождение казахов в состав России в XVIII в. рассматривалось как исключительно прогрессивное явление и именовалось "добровольным присоединением", то оценка этого процесса современными казахскими историками – уже в иных, более жестких категориях типа "поглощение", "насильственное присоединение" и даже "военный захват".⁸ Причины этого явления объясняются не только подъемом национального самосознания, современной этнополитической конъюнктурой, но также и характерными для советской исторической науки односторонностью и искажениями в освещении этих вопросов. В связи с этим переоценка событий далекого прошлого носит еще во многом эмоциональный, нежели научный характер. Работа по изучению этих проблем в рамках строгой научности и объективности уже ведется, однако преждевременно говорить о ее завершении.

Следует отметить, что формы вхождения различных нерусских народов в состав России значительно варьировались. Применительно к истории XVI-XVII вв. в отношении ряда народов Поволжья и Сибири можно говорить о прямом их завоевании со стороны России (Казанское, Астраханское и Сибирское ханства). Что касается, к примеру, ногаев, башкир, ряда племен Сибири, то они присоединялись к Московскому государству сравнительно мирными путями. В любом случае необходимы конкретные исследования по каждому отдельному народу и обстоятельствам его вхождения и последующего пребывания в составе России.

Одним из народов, вошедших в состав России в XVII в., являются калмыки. Положение этого народа во многом уникально: во-первых, они единственные в Европе, традиционно исповедующие буддизм, во-вторых, это единственный монголоязычный народ, проживающий к западу от Урала.

История кочевников-калмыков начиналась в Центральной Азии. С XIII в. они – известные тогда как ойраты – входили в состав монгольской империи Чингисхана. В конце XIV в., в ходе распада империи, ойратские

⁸ См.: Национальные истории в советском и постсоветском государствах. М., 1999. С. 184.

правители первыми отказались подчиняться власти великого хана. На рубеже XVI и XVII столетий часть западных ойратов в составе племенных групп торгоутов, дербетов, хошеутов, хойтов и чоросов по причине внутренних междоусобиц и частых войн с соседями начала откочевку на запад. С этого времени они вступили в контакт с Российским государством, представленным поначалу местной сибирской администрацией. После продолжительного пребывания в степях Южного Урала и Сибири калмыки постепенно перебрались в Поволжье, где в 1657-1664 гг. образовалось вассальное от России Калмыцкое ханство. С этого времени их судьба была тесным образом связана с Россией. Однако в 1771 г. часть калмыцких правителей, недовольная все усиливавшимся гнетом со стороны русского правительства, ушла обратно в Джунгарию, уведя с собой значительную часть рядовых скотоводов. Большая их часть погибла в пути. С этого момента ханство было ликвидировано, а его территория с оставшимся населением вошла в Астраханскую губернию. После революции 1917 г. Калмыкия вошла в РСФСР как автономная область, которая в 1935 г. была преобразована в республику. Самые трагические события в истории калмыцкого народа относятся к 1944 г., когда по ложному обвинению в пособничестве немцам республика была ликвидирована, а ее население депортировано в Сибирь и Среднюю Азию. Только в 1957 г. калмыков реабилитировали, через год была восстановлена в правах Калмыцкая АССР. В ходе развала СССР калмыки в 1990 г. провозгласили государственный суверенитет, и с 1992 г. на правах отдельного субъекта РФ существует Республика Калмыкия (Хальмг Тангч) во главе с президентом.

Беглого ретроспективного обзора достаточно, чтобы понять, что судьба калмыцкого народа в составе России складывалась совсем непросто. Интерпретация истории русско-калмыцких отношений за более чем двести лет их изучения также претерпела ряд метаморфоз, а оценки неоднократно менялись на прямо противоположные. Поэтому необходимо более подробно остановиться на историографическом аспекте проблемы. К сожалению, формат статьи не позволяет рассмотреть историографию всей 400-летней истории отношений калмыков и России, в связи с чем целесообразно ограничиться только периодом их вхождения в Русское государство в XVII в.

Первым историком, обратившимся к истории русско-калмыцких отношений, был один из основоположников отечественной исторической науки Г. Ф. Миллер. Его "История Сибири" (1743-1750), основанная на широком использовании архивов сибирских городов, не потеряла своей научной значимости до сих пор. Рассматривая процесс завоевания Сибири русскими людьми, Миллер отмечал: "Когда таким образом старались всячески открывать новые земли и распространять русскую власть в Сибири, не было недостатка во внутренних и внешних врагах, защищать от которых ранее приобретенное нужно было быть всегда наготове"⁹. В этой связи калмыки, как раз появившиеся в начале XVII в. в пределах Южной Сибири,

⁹ Миллер Г. Ф. История Сибири. Изд. 2-е, доп. М., 2000. Т. 2. С. 31.

рассматривались им как один из таких врагов. Историк делал основной акцент на негативных аспектах русско-калмыцких отношений, поэтому его повествование наполнено описаниями набегов калмыков на приграничные районы, грабежа и увода ими в плен подвластного России ясачного населения, ответных походах служилых людей в степь и т. д.¹⁰ При этом подчеркивается несговорчивость и даже вероломство калмыков в отношениях с русскими властями.

Направление, заданное Г. Ф. Миллером в освещении начального этапа русско-калмыцких отношений, можно сказать, было господствующим в дореволюционной историографии. Так, Н. Я. Бичурин, стоявший у истоков отечественного востоковедения, вообще считал, что появление калмыков в пределах России представляло собой "обдуманый план хитрых замыслов" с целью "восстановить древнюю Чигис-Ханову империю в Азии". В соответствии с этим утверждением, торгоутский правитель "Хо-Урлук вступил в пределы России не мирным, а неприязненным образом"¹¹. Впоследствии эта точка зрения не подтвердилась, однако традиционно калмыков изображали как опасных врагов, препятствовавших мирной жизни на юго-восточных границах России. П.А. Словцов, которого иногда называют "сибирским Карамзиным", писал о калмыках как о "недоброхотах монгольского облика, разнящихся с нами происхождением, языком, мнениями, верованием и всеми образами жизни хищно-пастушеской, ... с кем нельзя искренно сдружиться"¹². Пожалуй, некоторым исключением в этом ряду является П. Н. Буцинский, который ни в коей мере не отрицая русско-калмыцкого противостояния, в то же время обращал внимание и на факты мирных, в первую очередь, торговых отношений.¹³

В целом дореволюционные историки рассматривали русско-калмыцкие отношения через призму традиционной концепции "извечной борьбы леса со степью". Так, С. М. Соловьев прямо сравнивал калмыков с печенегам, половцами, татарами и прочими кочевниками, отмечая только, что калмыки встретились не с относительно слабой Киевской Русью, а с динамично развивающимся Московским государством. Именно по этой причине калмыкам не удалось "удержать свою независимость, право движения и хищничества", но пришлось "подчиниться Москве, войти к ней в служебные отношения, из диких половцев сделаться черными клобуками"¹⁴. Оценка роли кочевых народов в истории России, сводящая все отношения с ними только к беспрестанной борьбе, представляется односторонней, т.к. учитывает преимущественно негативную сторону проблемы.¹⁵ Однако такие представления о кочевниках, в том числе и калмыках, вполне

¹⁰ См.: Там же. С. 35-43, 106-136.

¹¹ Бичурин Н. Я. Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. Изд. 2-е. Элиста, 1995. С. 44, 75-76, 81.

¹² Словцов П. А. Историческое обозрение Сибири. Новосибирск, 1995. С. 97.

¹³ Буцинский П. Н. Заселение Сибири и быт первых ее насельников. Тюмень, 1999. С. 140-141.

¹⁴ Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. Кн. 6. Т. 11-12. М., 1995. С. 615.

¹⁵ См.: Любчанская Т. В. Средневековые кочевники Восточной Европы и Киевская Русь (Кочевые элементы в генезисе древнерусской цивилизации): Автореф. дис. ...канд. ист. наук. Ижевск, 2004. С. 13.

соответствовали уровню развития исторической науки того времени. Большинство дореволюционных историков так или иначе, а чаще неосознанно, рассматривали исторический процесс через призму европоцентризма. В соответствии с этим принципом, народы Востока, тем более евразийские кочевники, в противовес "цивилизованной Европе" обычно представлялись носителями дикости и варварства. Соответственно, и калмыков традиционно изображали как дикий и необразованный народ, которому агрессивность была свойственна якобы от природы.

Ранняя советская историческая наука в своей оценке русско-калмыцких контактов в XVII в. в целом сохранила преемственность с предшествующей историографией. Правда, со страниц научных трудов исчезли такие чересчур эмоциональные эпитеты как "недоброхоты", "хищники", "грабители" и "дикие орды", которыми награждали калмыков некоторые историки XVIII - XIX вв. В основном за счет привлечения новых источников происходило уточнение уже существующих положений, а также расширение тематики исследований.

Первый советский калмыковед Н. Н. Пальмов фактически был солидарен с предшественниками, отмечая, что переселение калмыков в пределы России происходило без ведома и даже вопреки желаниям русского правительства. Однако сил для открытого противоборства с Россией у них не было, поэтому калмыцкий правитель Шукур-Дайчин избрал в отношении русских "политику двуличности", т.к. договоры, заключаемые сторонами, "не останавливали калмыков от набегов на русские владения, сопровождавшихся грабежом, кровопролитием и захватом в плен русских".¹⁶ С. К. Богоявленский на основе привлечения ранее неизвестных источников показал картину серьезных этнополитических изменений в степях Поволжья и Сибири в связи с появлением калмыков. В частности, он отмечал, что их появление привело к падению былой мощи ногайцев, в результате чего последние были вынуждены откочевать дальше на запад. Между пришельцами и подвластными России башкирами и татарами постоянно возникали недоразумения, приводившие к кровавым столкновениям. Сами же русские власти стремились к урегулированию всех конфликтов мирным путем, т. к. "боялись раздражать опасных соседей". Столь осторожная политика не всегда была эффективной, поскольку к шертным (от тюркского слова «шертнаме» - клятва) договорам калмыцкие правители относились "как к не связывающей никого формальности"¹⁷. Тема отношений калмыков с подвластными России народами была развита Н. В. Устюговым. Историк исследовал сложные взаимоотношения калмыков и башкир, что оба народа изматывали друг друга взаимными разорительными набегам, а русская администрация, выступавшая в роли арбитра, не всегда справлялась со своими задачами. В середине XVII в. башкирам было запрещено нападать на

¹⁶ Пальмов Н.Н. Очерк истории калмыцкого народа за время его пребывания в пределах России. Элиста, 1995. С. 43.

¹⁷ Богоявленский С. К. Материалы по истории калмыков в первой половине XVII в.// Исторические записки. Т.5. М.,1939. С.73.

калмыков, что стало одной из причин башкирского восстания 1662-1664 гг., в котором активное участие приняли и калмыки.¹⁸ В работах С. В. Бахрушина и В. И. Шункова, хотя и прямо не относившихся к истории русско-калмыцких отношений, был сделан вывод о том, что русское и коренное население южных районов Урала и Сибири испытывало воздействие "немирных кочевников", вследствие чего колонизация этих районов была приостановлена более чем на столетие.¹⁹

Таким образом, ранняя советская историография в разработке проблем русско-калмыцких отношений недалеко ушла от предшествующей. Выбор тем и сюжетов для исследования практически не изменился. Как и раньше, историков больше интересовало не то, что объединяло Россию и калмыков, а то, что их разъединяло.

Ситуация в исторической науке кардинально изменилась во второй половине 40-50-х гг. XX в., и оценка истории русско-калмыцких отношений поменялась на прямо противоположную. Именно в это время зародилась концепция так называемого "добровольного вхождения" различных народов (в том числе и калмыков) в состав России. По мнению А. С. Зуева, истоки и причины появления этой концепции заключаются в следующих обстоятельствах:

1. В ходе Великой Отечественной войны выявилась насущная необходимость сплочения всего многонационального населения Советского Союза. Стал актуальным и востребованным лозунг: "Дружба всех народов СССР", в связи с которым перед историками была поставлена задача поиска "корней дружбы". По этой причине стало как-то "неудобно" и "невыгодно" писать о том, что отношения между народами СССР даже в дореволюционном прошлом были отнюдь не безоблачными.

2. После войны в стране развернулась борьба с "космополитизмом", сводившаяся к отрицанию всего "буржуазного", а по сути всего иностранного. Очень скоро Россия превратилась в родину всего прогрессивного. Соответственно, стали считать, что "вхождение многочисленных нерусских народов в состав России имело для них огромное прогрессивное значение".

3. С началом холодной войны на Западе появились исследования об истонной агрессивности колониальной политики России. В ответ советские историки начали критику так называемой "буржуазной фальсификации истории". Тем более что в ходе глобальной конфронтации потребовались основания для сплочения всех "социалистических наций".²⁰

¹⁸ Устюгов Н. В. Башкирское восстание 1662-1664 гг. // Исторические записки. Т. 24. М., 1947. С. 48-56.

¹⁹ Бахрушин С. В. Научные труды. М., 1954. Т. 3. Ч. 1. С. 147; Шунков В. И. Очерки по истории колонизации Сибири в XVII-начале XVIII в. М.; Л., 1946. С. 58-59; Шунков В. И. Очерки по истории земледелия Сибири (XVII в.). М., 1956. С. 237-239.

²⁰ Зуев А. С. От завоевания к вхождению, или как присоединяли Сибирь к России советские историки // Родина. 2000. № 5. С. 57-58; См. также: Зуев А. С. Характер присоединения Сибири в новейшей отечественной историографии // Евразия: культурное наследие древних цивилизаций. Новосибирск, 1999. Вып. 1. С. 124-136.

Так с конца 1950-х гг. утвердилось представление о преимущественно мирном и добровольном характере вхождения народов Поволжья, Урала, Сибири и других регионов в состав России. Пересмотр истории русско-калмыцких отношений произошел несколько позже – после реабилитации калмыков в 1957 г. и восстановления Калмыцкой АССР. В соответствии с решениями XX и XXII съездов КПСС было признано, что "вредное влияние культа личности И. В. Сталина затормозило разработку истории некоторых народов, в частности, калмыцкого народа. Поэтому совершенно очевидна потребность в заполнении этих пробелов"²¹. Естественно, что проводится эта работа могла только в рамках концепции добровольного вхождения. Необходимо также добавить, что советская власть спешила загладить свою вину перед калмыцким народом за репрессии и депортацию 1944-1957 гг. Это обстоятельство также определило выбор направления, в котором начался пересмотр истории русско-калмыцких отношений.

Первыми работами, в которых отношения России и калмыков рассматривались с новых позиций, стали исследования Т. И. Беликова, М. Л. Кичикова, а также кандидатская диссертация П. С. Преображенской.²² Окончательно концепция добровольного вхождения калмыков в состав России сложилась с выходом в 1967 г. коллективной монографии "Очерки истории Калмыцкой АССР".²³ Все последующие исследования советских историков в этой области были выдержаны в рамках этой концепции.²⁴

Основа, на которой базировались новые представления о русско-калмыцких отношениях, строилась на утверждении о том, что обе стороны – и русская, и калмыцкая – были объективно заинтересованы друг в друге. Калмыков интересовали дополнительные рынки сбыта продуктов скотоводческого хозяйства. Также в условиях постоянных войн и конфликтов с соседями им был необходим мир с русскими. Россия же не препятствовала передвижению калмыков и тоже была заинтересована во взаимовыгодной торговле. При этом вопреки всем предшествующим историкам отмечалось, что "продвижение больших масс *мирно и даже дружелюбно настроенных (курсив мой – Д. В.)* ойратов к восточным границам России отвечало экономическим и политическим интересам Русского государства"²⁵. "Добровольность" принятия кочевниками русского

²¹ Преображенская П. С. Калмыки в первой половине XVII в. Принятие калмыками (торгоутами и дербетами) русского подданства: Автореф. дис. ...канд. ист. наук. М., 1963. С.3.

²² Беликов Т. И. Участие калмыков в войнах России в XVII, XVIII и первой четверти XIX в. Элиста, 1960; Кичиков М. Л. Исторические корни дружбы русского и калмыцкого народов. Образование калмыцкого государства в составе России. Элиста, 1966; Преображенская П. С. Указ. соч.

²³ Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. М., 1967.

²⁴ См.: Бембеев В. Ш. Расселение и общественный строй калмыков с конца XVI – 60-е гг. XVII в.: Автореф. дис. ...канд. ист. наук. Элиста, М., 1980; Златкин И. Я. История Джунгарского ханства, 1635-1758. Изд. 2-е. М., 1983; Добровольное вхождение калмыцкого народа в состав России: исторические корни и значение. Сб. науч. тр. Элиста, 1985; Батмаев М. М. Калмыки в XVII-XVIII вв. События, люди, быт. Элиста, 1993; Авляев Г. О. Происхождение калмыцкого народа (середина IX – первая четверть XVIII в.). Изд. 2-е. М.; Элиста, 1994.

²⁵ Эрдниев У. Э. Историческое значение добровольного вхождения калмыцкого народа в состав России // Добровольное вхождение калмыцкого народа в состав России: исторические корни и значение. Сб. науч. тр. Элиста, 1985. С. 8.

подданства обосновывалась фактами заключения сторонами первых шертных договоров в 1608-1609 гг.; с этого же времени начинался отсчет русско-калмыцкой интеграции. Значительная растянутость во времени и противоречивость самого процесса вхождения объяснялась неурегулированностью многих вопросов, недалёковидностью и даже легкомысленностью калмыцких тайшей (князей), ошибками и злоупотреблениями местной русской администрации.

Советская концепция "добровольного вхождения" противоречила уже известным фактам и оказалась еще дальше от истины. Во-первых, отношения начались как раз с различного рода конфликтов и в дальнейшем имели не самый мирный характер. Во-вторых, калмыцкие правители с самого начала не помышляли ни о каком "добровольном вхождении", а шерти заключали только с целью обеспечения нейтралитета со стороны России. Поэтому, как заключает современный исследователь, наиболее подходящей датой для хронологического отсчета инкорпорации калмыков в состав России представляется 1655 г., когда для этого процесса сложились реальные предпосылки.²⁶

Тем не менее, такая оценка была признана единственно верной и стала господствующей до конца 1980-х гг. Изучение фактов русско-калмыцких противоречий и конфликтов как "не вписывающихся в теорию" оказалось под негласным запретом для исследователей. Как отметил Н. И. Никитин, "в обстановке регулярно и пышно отмечавшихся юбилеев "добровольных вхождений" различных народов в состав России какой-либо "негатив" в описании межэтнических контактов если и проходил, то с большим трудом"²⁷. Историки сконцентрировали внимание на изучении дипломатической истории, а также началось более пристальное изучение торговых связей между двумя народами.²⁸

Новые установки в исследовании русско-калмыцких отношений повлияли также и на историков, занимающихся изучением смежных проблем и вопросов. Например, не могут игнорировать "калмыцкий фактор" в своих исследованиях историки-сибиреведы. Особенно это относится к тем, кто рассматривает историю населенных пунктов, проблемы русской колонизации юга Урала и Сибири в целом. В данном случае можно привести яркий пример деформирующего влияния идеологических установок на историческое познание. В частности, рассмотрим ряд работ, посвященных истории одного из старейших сибирских городов.

²⁶ См.: Колесник В. И. Последнее великое кочевье: Переход калмыков из Центральной Азии в Восточную Европу и обратно в XVII и XVIII вв. М., 2003. С. 114.

²⁷ Никитин Н. И. К вопросу о взаимоотношениях пришлого и коренного населения Урала и Сибири в XVI-XVIII вв. // Спорные вопросы отечественной истории XI-XVIII вв. Тезисы докладов и сообщений. М., 1990. Ч. 2. С. 202.

²⁸ Шастина Н. П. Русско-монгольские посольские отношения в XVII в. М., 1958; Чимитдоржиев Ш. Б. Из истории русско-монгольских экономических связей // История СССР. 1964. № 2. С. 151-156; Чимитдоржиев Ш. Б. Взаимоотношения Монголии и России в XVII-XVIII вв. М., 1978. С. 21-23; Вилков О. Н. Ремесло и торговля Западной Сибири в XVII в. М., 1967. С.172-192; Вилков О. Н. Очерки социально-экономического развития Сибири конца XVI – начала XVIII вв. Новосибирск, 1990. С. 97-110.

Город Тара (современный районный центр на севере Омской области) был основан в 1594 г. для противодействия бывшему сибирскому хану Кучуму и охраны границ. Находясь на "степной украине", город в XVII в. неоднократно отражал нападения Кучумовичей, калмыков, а с конца столетия – казахов. Угроза набегов сохранялась до начала XVIII в., когда граница была сдвинута к югу.

В связи с 350-летием Тары в 1945 г. в свет вышла брошюра, посвященная ее истории. Автор М. К. Юрасова (Иоффе), повествуя о первых десятилетиях Тары, никак не могла обойти вниманием калмыков. Полностью в соответствии с представлениями ранней советской историографии автор сразу же заявляет, что "были калмыки воинственны и многочисленны", "мирными кочевниками калмыки отнюдь не были". Далее, в основном со ссылками на труд Г. Ф. Миллера, дается подробное описание калмыцких набегов, разорений ими Тарского уезда, ответных походах тарского гарнизона в степь. Рассказывается о захвате калмыками района оз. Ямыш, где тарчане добывали соль, подробно описываются нападения на ясачных татар, угон их жен и детей в плен и т. д.²⁹ В 1953 г. вышло новое, более пространное издание этой книги, в котором текст о калмыках был оставлен без изменений.³⁰ Зато через шесть лет в книге "Города Омской области" в разделе о Таре первоначальный текст был подвергнут серьезной корректировке.³¹ В частности, текст о военном аспекте истории Тары был сильно сокращен за счет изъятия всех излишних подробностей. Главное изменение заключалось в том, что в этом издании калмыки неожиданно трансформировались в джунгаров. Джунгары (чоросы) были всего лишь одним из ойратских племенных союзов, наряду с торгоутами, дербетами и прочими. В 1635 г. джунгарский тайша Батур создал в Западной Монголии мощное ханство, просуществовавшее до середины XVIII в. Русские, как правило, не стремились отличать племенную принадлежность ойратов, называя их всех обобщенно калмыками. Именно это и было зафиксировано в дошедших до нас источниках. В то же время известно, что на русские окраины нападали не только джунгары, но также торгоуты, дербеты, хошеуты, а иногда собирались и сводные отряды. Поэтому сваливать всю вину за нападения на одних только джунгар представляется серьезной ошибкой. Видимо, в связи с реабилитацией 1957 г. писать что-то негативное о калмыках стало невыгодно, по этой причине автор и решился на сознательное искажение исторической действительности.

В 1985 г. из под пера уже других авторов вышла в свет книга исторических научно-популярных очерков о городах Омской области. Авторы очерка о Таре нашли свой оригинальный выход из "неудобной" ситуации. Здесь Тарский уезд разоряют уже не калмыки и даже не джунгары, а некие безликие "степные воинские люди".³² Неискушенному в

²⁹ Иоффе М. К. Тара (к 350-летию основания города). Омск, 1945. С. 12-16.

³⁰ См.: Юрасова М. К. Город над Иртышом. Омск, 1953. С. 21-27.

³¹ См.: Юрасова М. К. Города Омской области. Омск, 1959. С. 51-52.

³² Колесников А., Калошин А. Тара // Города Омской области. Омск, 1985. С. 14.

историческом краеведении читателю предоставлено право самому решать, кто это мог быть.

В данном случае были проанализированы именно научно-популярные работы. Справедливости ради отметим, что в действительно научных (и очень немногочисленных) работах о Таре таких искажений не было.³³ Тем не менее, трудов, в которых в качестве главного предмета исследования было бы рассмотрение военно-политической истории Южной Сибири в XVII в., за период 1950-1980-х гг. так и не появилось.

Некоторым оправданием для советских историков является тот факт, что они в своей деятельности были жестко ограничены идеологическими установками, и им приходилось следовать за постоянно колеблющейся "генеральной линией" партии. В настоящее время такие ограничения сняты - историкам предоставлена полная свобода научного творчества. В это хочется искренне верить, но и сейчас встречаются работы, в которых предпочтение отдается сиюминутной политической выгоде, нежели научной истине. Так, авторы книги "Калмыкия на рубеже веков" пишут следующее: "...с самого начала установления официальных отношений России с калмыками они строились на федеративных принципах – самостоятельности отдельных калмыцких княжеств внутри России"³⁴. Надо отдать должное руководству и образованной общественности Калмыкии, что в период распада СССР там, в отличие, скажем, от Татарстана, ярко не проявлялись центробежные процессы. И нынешнее руководство Республики нельзя упрекнуть в какой-либо нелояльности в отношениях с федеральными властями. Непонятно только одно – о каких "федеративных принципах" может идти речь применительно к реалиям XVII столетия, когда даже самого понятия "федерализм" не существовало. В данном случае очевидно нарушение важнейшего принципа исторической науки – принципа историзма.

Тем не менее с конца 1980-х гг. начинается новый этап в изучении проблем русско-калмыцкой интеграции. Историки на основе современных научных представлений и заимствовании некоторых достижений дореволюционной историографии в своих исследованиях уделяют достаточное внимание военному фактору в отношениях между двумя народами. За последние 15-20 лет появился ряд работ, в которых с новых позиций рассматриваются факты русско-башкирско-калмыцких противоречий, а также влияние калмыцкого фактора на колонизационные процессы на Южном Урале и в Сибири в XVII в.³⁵ Особо стоит отметить

³³ См.: *Волкова К. В.* Восстание татар Тарского уезда 1628-1631 гг. // Сибирь периода феодализма. Новосибирск, 1965. Вып. 2. С. 112-127; *Евсеев Е. Н.* Тара в свои первые два столетия // Сибирские города XVII – начала XX вв. Новосибирск, 1981. С. 81-95.

³⁴ *Илюмжсинов К. Н., Максимов К. Н.* Калмыкия на рубеже веков. Исследование истории калмыцкого народа. М., 1997. С. 20-21.

³⁵ См.: *Буканова Р. Г.* Русско-башкирско-калмыцкие отношения в первой половине XVII в. // Социально-политические и этнодемографические процессы на Южном Урале в XVII-XVIII вв. Уфа, 1992. С. 71-80; *Буканова Р. Г.* Города и городское население Башкирии в XVI-XVII вв. Уфа, 1993. С. 36-42, 53-75; *Пузанов В. Д.* Военно-административная система России в Южном Зауралье (конец XVI – начало XIX вв.) // История Курганской области. Т. 7. Курган, 2002. С. 19-31; *Фронтир в истории Сибири и Северной Америки в XVII-XVIII вв.* Новосибирск, 2002. Вып. 2; 2003. Вып. 3.

работу В. И. Колесника, в которой, хотя и без привлечения новых источников, но на основе тщательного анализа всей предшествующей историографии, дается история появления калмыков в Поволжье и их обратной миграции в Джунгарию в 1771 г. Отмечается, что на первом этапе передвижения калмыков (до 1644 г.) тайша Хо-Урлюк занял степи от Яика до Волги и решил здесь утвердиться, думая не о подчинении России, а о том, чтобы русские ему не мешали. На втором этапе (до 1725 г.) тайша Дайчин первым из калмыцких правителей принял русское подданство, которое было всего лишь простой формальностью, т. к. "сами калмыки факт своего вхождения в состав России на правах подданных не признавали"³⁶. Пожалуй, что именно это обстоятельство объясняет, почему отношения между сторонами имели в XVII в. столь сложный и противоречивый характер. В то же время, несмотря на в целом плодотворное изучение, обзорный труд (наподобие "Очерков истории Калмыцкой АССР" 1967 года издания), в котором эти проблемы рассматривались бы с новых позиций, еще не появился.

Таким образом представления об отношениях двух народов за все время их изучения неоднократно менялись. Как было отмечено выше, большинство дореволюционных историков, выступавших с позиций европоцентризма, видели в калмыках только отсталый восточный народ, покоровшийся воле более сильного Российского государства. Советские историки в своем интернациональном порыве впали в другую крайность. Поиски "истоков дружбы" в русско-калмыцких взаимоотношениях заставляли игнорировать некоторые факты, что приводило к крайне односторонним оценкам и искажениям в описании этих отношений. Реальная историческая действительность была гораздо сложнее, поэтому однозначные оценки в принципе недопустимы.

В начале XVII в. между русскими и калмыками были установлены первые контакты в ходе встречного движения двух народов. Несмотря на неизбежные в таком случае противоречия, произошло действительное включение части калмыков в состав Русского государства. Помимо этого стороны с самого начала вели взаимовыгодную торговлю. Одновременно не редкостью были и вооруженные столкновения, серьезно затруднявшие взаимопонимание между народами. При этом, было бы ошибкой представлять одну из сторон в качестве своеобразной жертвы, т.к. в ответ на калмыцкие набеги русские служилые люди, как правило, совершали дальние походы в степь, сопровождавшиеся погромами и грабежом калмыцких кочевий. Необходимо отметить, что на том этапе развития отношений различного рода конфликты и столкновения были неизбежны. В XVII в. калмыки представляли собой типичное кочевое общество, для которого, как известно, нашествия, набеги и войны являются неотъемлемой чертой жизни. Причем воинственность кочевников была обусловлена не какой-то их особой "природной" агрессивностью, а спецификой ведения кочевого хозяйства. В отличие от оседло-земледельческого, хозяйство кочевых скотоводов в большей степени зависит от

³⁶ Колесник В. И. Указ. соч. С. 113.

природных условий, отличается значительной степенью экстенсивности. Ремесло, как правило, не выделяется в отдельный вид хозяйственной деятельности. Все это делало прибавочный продукт во многом нестабильным, поэтому недостающие продукты земледелия и продукцию ремесла можно было получать только от соседних оседлых цивилизаций. Это происходило либо за счет торговли с земледельцами, либо путем эксплуатации и грабежа. Причем, последний вариант для кочевников был более приемлемым. Именно по этой причине "война была важным, а нередко и единственным способом поддерживать экономически независимое и достойное свободное скотоводство".³⁷ Это обстоятельство необходимо учитывать при исследовании русско-калмыцких отношений в XVII в.

Последнее, что надо отметить, это принцип, которому необходимо следовать в изучении истории любых межнациональных отношений. Главное здесь – это признание, казалось бы банального утверждения, что не бывает "плохих" или "хороших" народов. Как мы уже убедились, определенные политические пристрастия, национальные симпатии или антипатии иногда одерживают верх. Главная же ценность научного познания – это, как известно, поиск истины. В нашем случае признание факта русско-калмыцких противоречий и конфликтов не может быть своего рода "камнем в огород" современных калмыков или русских. Такие случаи сейчас, к сожалению, не редкость. Например, некоторые представители общественности Республики Татарстан требуют от русского народа "покаяния" за взятие Казани войсками Ивана Грозного в 1552 г., что препятствует нормальному диалогу между народами. В качестве положительного примера можно привести народы современной Европы, целенаправленно истреблявшие друг друга в двух мировых войнах, что, однако, не мешает им, забыв все претензии и обиды, строить Европейский Союз. Должно быть максимально объективное, "без купюр", описание истории межнациональных отношений, что соответствует принципам научного познания. Признание же того факта, что когда-то в прошлом народы между собой конфликтовали, не может быть основанием для сведения каких-либо счетов в настоящем. Ошибки прошлого изучают для того, чтобы не повторять их в будущем. Именно в этом заключается глубокий нравственный смысл истории. Закончить можно словами великого русского историка В. О. Ключевского, записавшего в своем дневнике следующее: "Не ищите в нашем прошедшем своих идей, в ваших предках – самих себя. Они жили не вашими идеями, даже не жили никакими, а знали свои нужды, привычки и похоти. Но эти дедовские безыдейные нужды, привычки и похоти судите не дедовским судом, прилагайте к ним свою собственную, современную вам нравственную оценку, ибо только такой

³⁷ Крадин Н.Н. Кочевые общества (проблемы формационной характеристики). Владивосток, 1992. С. 52-64; См. также: Плетнева С.А. Кочевники средневековья. Поиски исторических закономерностей. М., 1982. С. 147-150; Першиц А. И. Война и мир на пороге цивилизации. Кочевые скотоводы // Война и мир в ранней истории человечества. М., 1994. Т.2. С. 192-211.

меркой измерите вы культурное расстояние, отделяющее вас от предков, увидите, ушли ли вы от них вперед или попятитесь назад"³⁸.

³⁸ *Ключевский В. О.* Афоризмы. Исторические портреты и этюды. Дневники. М., 1993. С. 403-404.

Раздел IV. Ценности культуры и культура ценностных форм познания

Е.С. Юркова

ЧЕЛОВЕК – КУЛЬТУРА: ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТНЫХ ОСНОВАНИЙ

Проблема человеческой духовности, с момента осознания данного свойства всегда находилась в центре философского осмысления. Начиная с Сократа, рассуждавшего об истине и добродетели, как свойствах человеческой души, проблемы духовности являются постоянными философскими проблемами, связанными с вопросами смысла жизни. Философия издавна изучала тесную зависимость между кризисными тенденциями в жизни общества, человека и изменениями смыслового и ценностного характера культуры.

Состояние человеческой духовности в условиях массовизации и техницизма окружающей среды, приобретающих с начала XXI тысячелетия все более глобальный характер, заставляет смотреть на современную социокультуру, как систему, которая углубляет кризисные тенденции человеческого Я. Здесь возникает противоречие: человеку присущ оптимизм, поэтому ему свойственно не обращать внимания на реально существующую кризисную ситуацию, связанную с его внутренним миром. В то же время, «поисковый инстинкт» («воля к жизни» Ф.Ницше) позволяет человеку эмпирически преодолевать негативные тенденции. Уже с конца XIX – начала XX вв. философы более пристально исследуют культуру в аспекте ее ценностного пространства: через ценности в культуре проявляется кризисность антропо- и социосостояния.

1. Аксио-антропологический статус культуры. Со времен Г.Риккорта и В.Виндельбанда ценности трактовались как нечто, воплощенное в культурных образованиях и в формах общественного сознания. В советской философии решались вопросы по поводу возникновения ценностных отношений и по поводу идеальной сущности ценностей. Ценностные отношения и свойства раскрываются идеально в виде оценок, которые фиксируют пользу, вред, нейтральность объектов относительно потребностей субъекта. Ценностное отношение и оценка тесно связаны с целеполаганием, где цель — это единство содержательного знания и оценки, отражающиеся в действии.

Категория ценности многоаспектна. Во-первых, это есть характеристика внешних свойств вещей и предметов, выступающих как объект ценностного отношения. Во-вторых, ценностны психологические качества человека, являющегося субъектом указанных отношений. В-третьих, к ценностям относятся отношения между людьми, их общение, благодаря которому они, ценности, обретают значимость¹. Л.Н.Столович выделяет классы ценностей — экономические, утилитарно-практические, познавательные, нравственные, общественно-политические, религиозные, эстетические, в которых сочетается вещественно-предметное, психологическое и социальное. При этом, ценностное отношение образуется как общечеловеческое социальное отношение, постепенно дифференцирующееся на различные виды².

Многообразие трактовок «ценность», обусловлено различиями в решении проблемы соотношения онтологического-гносеологического-социологического, объективного-субъективного, материального-идеального, индивидуального-общественного применительно к характеристике ценностной системы. Это порождает многообразие аксиологических интерпретаций мира культуры, толкований структуры, положения и роли ценностей в социокультурном пространстве.

Для человека важно, на какие ценности он ориентируется. Ценностные ориентации — это предпочтительное отношение человека к материальным и духовным ценностям, система его установок, убеждений, предпочтений, выраженная в деятельности и поведении. Это комплекс материальных и духовных детерминант деятельности людей (отдельного человека) и соответствующих им социально-психологических образований, которые интерпретируются в ракурсе их значений. В качестве таких детерминант могут выступать потребности, интересы, мотивы, представления, знания, идеалы, а также установки, переживания людей. Если категория «ценность» универсальна, то понятие «ценностные ориентации» используют применительно к отдельному человеку или группе лиц, но не к обществу в целом.

Можно выделить четыре специфических подхода к определению ценностей, а, следовательно, объяснения условий, порождающих ценностные ориентации: 1) ценность как *идея*, являющаяся личным или общественным ориентиром (Н.О.Лосский, В.С.Соловьев, К.Маркс); 2) ценность как *субъективный общепринятый идеал*, имеющий специфически человеческое измерение (И.С.Нарский, В.П.Тугаринов, О.Г.Дробницкий и др.); 3) ценность как *культурно-исторический образец* (О.Шпенглер, Н.Я.Данилевский, Г.Риккерт и др.); 4) Ценность как *этико-поведенческий принцип*, лежащий в основе определенного стиля жизни (Ф.Ницше, В.И.Ленин, А.Г.Здравомыслов, З.Фрейд, Э.Фромм и др.).

Первая трактовка характерна как для религиозных философов, так и для светских. Но она спорна по сути, так как сразу выявляется проблема истинности / ложности идей. В то же время, принципиальна культурная

¹ Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994. С. 10.

² Там же. С. 11.

подоплека идей — относятся ли они к сфере религии, философии, науки или мифологии. Следовательно, критерий истинности той или иной идеи здесь относителен. Идея-ориентир становится ценностной ориентацией с определенной долей избирательности по отношению к ее смысловым составляющим.

Вторая трактовка отражает ту ситуацию, относительно которой спектр ценностей в любой культуре довольно широк и человек свободен в выборе определенных ориентаций. Но в то же время надо учитывать, что ценности обусловлены неким культурным контекстом, отражающим набор стандартов, которым человек руководствуется и на сознательном, и на бессознательном уровнях. Поэтому чувство свободы в выборе часто относительно и даже обманчиво. Таким образом, ценностная субъектность внешне индивидуальна, но на деле является Я-преломлением тех идеалов, которые присущи взращивающей индивида культуре.

Третья трактовка в целом затрагивает так называемые ментальные ценности: то, что обычно характеризуют как «общепризнанные ценности», — это длительный культурно-исторический результат. В то же время социодинамическая коррекция обновляет ценностные ориентации. Средневековый теоцентризм, культ разума эпохи Просвещения или современный технократизм — это культурно-исторические образцы, но при этом элементы каждого в той или иной степени присущи ценностным ориентациям современного человека. Противоречивость данной трактовки состоит в том, что ценности более подвижны, чем культурно-исторические стандарты: смена жизненно-практических установок напрямую зависит от культурных, социальных, экономических и других тенденций.

Наконец, четвертая трактовка вызывает сомнение по поводу отождествления принципов и стиля поведения. Хотя этико-поведенческие принципы часто имеют характер добродетели, то есть они имеют характер ценностей, но подчас эти ценности напрямую не отражают действительность, являясь некими умозрительными принципами (быть сторонником добра и совершать добрые поступки - не одно и то же). Но ценностные ориентации человека могут не соответствовать общепризнанной нормативности, порождая внешние или внутренние конфликты и даже кризисы. Следует учесть, что изменение стиля поведения в современном обществе во многом зависит от предложенного СМК имиджа, и стиль может отличаться даже внутри одной семьи, что неизбежно порождает конфликты поколений, полов, взглядов и так далее.

Наша позиция ближе к третьей, хотя мы учитываем смыслы других трех трактовок категории «ценность», а также очевидный противоречивый характер всех четырех. В итоге мы выделяем предметную область современной аксиологии культуры в русле философской антропологии и философии культуры: 1) переосмысление ценностей с позиции значимости сущностных характеристик бытия человека; 2) определение смысловой основы и сущностного ядра культуры как совокупности духовных ценностей; 3) применение аксиологической методологии в целях понимания человека и

культуры; 4) выявление социальных и природно-генетических истоков формирования ценностных ориентаций.

Ценности и ценностные ориентации — это сфера человеческой духовности. В научной литературе встречается несколько трактовок категории «духовность»: *духовность* — это: 1) акт индивидуального творения (а не квинтэссенция всего необходимо признанного и значимого); 2) ценностное состояние сознания; 3) способность символизировать для дальнейшей функциональности окружающую действительность, в том числе людей (обнаруживать социальные качества в предметах, открывать человеческое назначение вещей и устанавливать их связь с действиями людей); 3) специфический способ человеческой деятельности.³ На наш взгляд, все эти значения делают акцент на духовности, как на специфическом качестве человека. Мы согласны, что функциональность духовности важна, но смысловое ее содержание шире, чем функциональное. Для нас это — *метасознание*. Метасознание предполагает, что духовность — это феномен, который одновременно выделяет человека из мира и соединяет его с ним через *метаантропологическое*. Метаантропологическое — это способность человека выходить за пределы своей природы в культуросозидающем процессе. Культурозиданием является не только творение артефакта, но и самотворение человека. И здесь мы выделяем, в первую очередь, внутреннюю работу по самоопределению и самодетерминации.

Рассматривая ценность как субъектное отношение к миру, которое возникает на основе знаний и собственного жизненного опыта, она, ценность, превращается в определенный критерий, характеризующий человека, так как «пропущена» через личность, ее внутренний мир. Идеи, идеалы, принципы выступают образцами, эталонами. Связанные с идеями, идеалами, принципами взгляды и убеждения людей оборачиваются ценностными ориентациями: приемлемыми / неприемлемыми, оптимистическими / пессимистическими, активно-творческими / пассивно-созерцательными и пр.

Ценностное рождается, развивается и живет в сфере культуры. В широком смысле культура — это система исторически развивающихся внебиологических программ человеческой жизнедеятельности, обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех основных направлениях, это сфера свободной самореализации личности. В узком смысле культура — это совокупность достижений общества, характеризующих уровень овладения им силами природы, накопления духовных ценностей, а также физического и духовного развития самого человека. Первое значение отражает смысловое содержание существования

³ См.: Гартман Н. Проблема духовного бытия // Культурология. XX век: Антология. М., 1995. С. 608-648; Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. М., 2000. С. 381-386; Каган М.С. О духовном: Опыт категориального анализа // Вопросы философии. 1985. № 9. С. 91-102; Лившиц Р.Л. Духовность и бездуховность личности. Екатеринбург, 1997. Глава 1; Орлов Б.В., Эйнгорн Н.К. Духовные ценности: Проблема отчуждения. Екатеринбург, 1993. Ч. I; Селиванова З.К. Смысложизненные ориентации подростков // Социологические исследования. 2001. № 2. С. 87-92 и др.

и развития человечества. Второе — отражает артефактную сторону этих процессов. Говоря о культуре, предполагается, что уровень развития культуры в обществе всегда определяет уровень развития культуры его членов (то есть отдельного человека).

Культура — это многообразие конкретных проявлений результативности цивилизационного процесса, но она не отделима от человека, и связана с его неудовлетворенностью условиями и характером повседневного проживания. Эта неудовлетворенность заставляет человека совершать непрерывную трансформацию среды обитания, в том числе и естественной, недаром Ф.Ницше назвал культуру «болезнью естества». Поэтому можно выявить *антропологический* аспект содержания понятия «культура», обозначающий универсальное отношение человека к миру, через которое он создает мир, самого себя и культуру: триединство антропо-социо-культурогенеза.

Культура есть сфера реальности, в которой активно проявляется человеческий дух, под которым, например, во времена Просвещения подразумевалось человеческое измерение, человеческий разум и его склонность, а позднее целостность мышления, деятельности и чувства (К.Ясперс) или то, что дух — основа «духовной жизни» и определяющей ее «духовности». Здесь проявляется *онтический* аспект культуры. Суть его в смысловом содержании человеческого бытия (как внешнего, так и внутреннего) — в отношениях человека с миром и с самим собой.

Культурный процесс — это процесс сознательный. Сознание человека в первую очередь направлено на себя. Человек делает себя предметом собственной деятельности и мышления, своей собственной проблемой, постоянно управляет собственным развитием, воспроизводя свою культуру в образах и формах (коммуникационных, теоретических, эстетических, литературных и других), передавая результаты своей самосознательной деятельности другим. Так проявляется *рефлексивный* аспект культуры.

Культура имеет локальный характер, отсюда ее множественность, но каждая культура — неповторимый Космос, созданный специфическим отношением человека к миру и самому себе. Данное отношение предполагает особый духовный акт, реализующийся в виде творческого процесса, где творчество — это способ самореализации и самоактуализации. Способы и формы самореализации составляют содержание *деятельностного* аспекта культуры. Он же отражает родовой способ бытия человека в мире — разумное действие, направленное на достижение заранее обозначенной цели, итогом которого предполагается некая конкретная предметность. Деятельностно-смысловое содержание культуры с позиции знаковых систем составляют ее *семиотический* аспект. Жизненный опыт, как общества, так и человека, отражен в системе информационных кодов, которые, выступая в виде набора знаковых систем, транслируют программы поведения, общения и деятельности (Ю.А.Лотман, М.Петров). В целом культура имеет и символический характер, и коммуникационную природу.

Культура — процесс и результат творения ценностей и ценностных смыслов человеческого и социального бытия. Культура как система ценностей, являющихся специфическим итогом всего многообразия активности человека, порождает сложную иерархию идеалов и смыслов, значимую для конкретного общественного организма и его представителей, направленную на реализацию важных целей. Данный аспект культуры - *аксиологический* — базируется на позиции гуманизма и принципе личности. Структура ценностей в определенном обществе задает основы существования и целеполагающей деятельности личности (М.Шелер) и в целом отражает степень удовлетворенности социума теми базовыми принципами, которые лежат в основе общественных отношений.

Все отмеченные аспекты культуры являются взаимосвязанными и отражают многозначность такого феномена, как культура. В совокупности указанные аспекты — это стороны существования и развития данного феномена, и каждый аспект связан с человеком, его ценностным пространством, с многогранностью специфик его существования. Эта специфичность проявляется через особую относительно завершённую систему, которая представляет собой конструктивную модель культуры. Каждый элемент модели содержит в себе набор смыслов и значений, характерных для определенного периода истории. Культурная модель — это, во-первых, система, порожденная спецификой развития исторической эпохи, а во-вторых, комплекс принципов и идиологем, конкретизирующихся в различных сферах жизни общества и в процессе проживания человека.

Мы считаем, что специфика современной культурной ситуации — в непрерывном и хаотичном разрастании структур повседневности («ризом повседневности»). Это разрастание хаотично и динамично, что не позволяет иметь достаточного количества времени для выработки культурных традиций, «отшлифованных» временем, а, следовательно, нет времени у людей, чтобы принять их как универсальные ценностные ориентации. В традиционных культурах структуры повседневности не менялись, они были базой для наращивания культурного ресурса в периоды выхода из очередного кризиса. Модернизм, будучи нигилистическим по сути, в данном отношении явился пограничным этапом: полный культурный «слом» не мог произойти, так как по инерции еще продолжали функционировать сложившиеся ценностные традиции. В то же время значительное влияние на развитие культуры оказывала элитарная ее часть, которой присущи такие черты, как утонченность, избранность, изящество.

Современный период, получивший название постмодерна, в социокультурном и антропологическом плане — это практики повседневной рациональности в условиях высокой и нелинейной динамики всех социопроцессов. Культура здесь опирается на повседневность, «черпает» из нее ресурсы, и все больше напоминает лабиринт наработанных структур, функционирующих как механизм (да и действует в основном на основе технического обеспечения). Элитарные структуры фактически перестают оказывать влияние на культуру, они сами

подчиняются практике повседневности, мельчают и растворяются в ней. При этом оказался утрачен образ человека, а сам он превратился в «навигатора» в «сетях культуры»⁴. Человек как «навигатор-сетевик» не столько культурно взрослеет, сколько перебирает то, с чем сталкивается в своем «навигационном» движении.

2. Человек как субъект аксиологизации культуры. Через формирование мира ценностей культура включена в процесс творения человеческого в человеке, ведь родиться человеком и стать человеком — не одно и то же. Творение человека и творение ценностей — взаимообусловленные способы бытия культуры. Поиски способов преодоления сложившейся ситуации, для выхода человека на путь «культурного взросления», опять же лежат в самой культуре, в ее ресурсах. Возвращаясь к аксиологическому аспекту культуры, необходимо определить с тем, как она, культура, способствует формированию в человеке ценностных ориентаций.

Человек связан со своей природой и местом в обществе. Он приобретает статус человека, если в нем развиваются универсальные культурные свойства — верность, совесть, любовь, доброта в специфической для данной культуры трактовке: эти культурные универсальные свойства для личности являются и качествами, и ценностными ориентациями. В гуманитарных науках понятие личности рассматривается с позиций индивидуальности, социорольей, коммуникативности. В философии проблема личности рассматривается с трех позиций: *этико-нормативной* (идеальной), где определяющим моментом является моральная ответственность человека за свои поступки (идеал здесь — лучшее, совершенное во всех отношениях, т.е. ценное); *социально-экономической* (реальной), где определяющим моментом являются условия развития личности (в этих условиях происходит социализация, в ходе которой человек формирует собственный комплекс ценностных ориентаций); *экзистенциальной* (внутренний мир человека), где определяющим моментом является резерв собственных сил и способностей человека, помогающих ему в самооценке и самоактуализации («позитивный транзистазис»). Эта позиция присутствует и в основных положениях гуманистической психологии. В аксио-антропологическом аспекте все три позиции синтезируются в самости человека, делая его личностью. В собственном развитии личность проходит несколько этапов: этап усвоения социальных требований и их «встраивание» в самость; этап нахождения своего места в жизни и реализации самости; этап творческого взаимодействия с миром, или собственно самоактуализации (актуализации самости).

Указанные позиции в основном соответствуют определенной аспектности — морали, познания и эстетики, отражая связи человека в рамках ценностных взаимоотношений. Долгое время аксиология определялась

⁴ См.: Генисаретский О.И. Yamal Stream (Заметки к гуманитарному симпозиуму «Открытие и общаемость культур») // Открытие и общаемость культур. М., 1998. С. 97-110; Генисаретский О.И. Навигатор: методологические расширения и продолжения. М., 2002.

в основном в аспектах приоритетности Истины, Добра и Красоты, и при этом огромную роль играли психологические, религиозные и семиотические подходы и трактовки.⁵ Сегодня все указанные позиции нужно рассматривать в единстве, расширяя позиционно-культурное многообразие (по аналогии с многообразностью сфер культуры). Различные сообщества в истории человечества (и на современном этапе) давали (дают) нормативные комплексы, которые подчас больше разъединяют, чем сближают. Например, знаменитая «двойная мораль» во власти и политике, или «кодекс чести» в криминальной сфере или, муссируемая на данном этапе развития мирового сообщества, проблема двух цивилизаций — «Восток-Запад». На рубеже XIX и XX вв. Н.А.Бердяев заметил, что «культура не есть осуществление новой жизни, нового бытия, она есть осуществление новых ценностей»⁶, затем П.А.Сорокин отметил, что «именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры»⁷.

Итак, базовой культурно-антропологической проблемой является обоснование возможности существования ценностей в структуре бытия в целом и их связи с предметной реальностью. Например, культурные исторические детерминанты сформировали определенный комплекс ценностных ориентаций человека новоевропейской цивилизации. Хотя Россия позже влилась в русло данной цивилизации, ее детерминанты также стали частью российского национального самосознания, причудливо переплетаясь со специфическими российскими. Это сформировало у представителей западного мира стойкую мифологему «загадочной русской души». Сегодня в нашем обществе (и не только на обыденном уровне) очень упрощено понимание того, что есть культура, что к ней относится. В обыденном сознании преобладает представление, что культура — это сфера досуга и релаксации, и слабо сформировано понимание, что культура есть сущностная основа бытия, определяющая образ жизни, духовные и материальные ориентации человека, степень его собственной свободы. Как отмечает профессор Г.П.Выжлецов⁸, культура есть практическая реализация общечеловеческих и духовных ценностей в людских делах и отношениях, следовательно, современная кризисная ситуация — результат того культурного состояния, в котором сосуществует человек и именно деформации ценностного сознания есть один из главных признаков культурного кризиса общества.

Философские концепции значимы, если способны раскрыть жизненно-смысловые ориентиры существования человека. Раскрыть ориентиры невозможно без обращения к феномену духовности. Как мы отмечали, духовность есть метасознание. Соприкасаясь с миром, человек осуществляет специфический процесс освоения мира, целиком участвуя в этом процессе телесно, душевно и духовно. Сознание обуславливает основные функции духовной жизни субъекта: отражает действительность, способствует и

⁵ См.: Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. 1994.

⁶ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 2002. С. 164.

⁷ Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 429.

⁸ Выжлецов Г.П. Аксиология культуры. СПб., 1996. С.41.

осуществляет творческие процессы, формирует индивида, воспроизводит саму духовную жизнь, и ту систему отношений, в которых она проявляется. Духовность имеет аксиологический характер, так как определяет группу ценностей, на которые ориентируется человек. В целом, ценности — нравственные, эстетические, гуманистические, органично входят в жизнь человека и образуют его многоплановое духовное измерение, и, являясь, в то же время идеалами определяют установки, на которые в своем совершенствовании устремлено человеческое бытие⁹. В научной литературе отражена идея, что духовность соприкасается с душевностью, и в совокупности они определяют жизненные поступки и дела человека. Душа — это «качество человека, определяемое уровнем выраженности в нем сущности»¹⁰. И в человеке эта сущность выражается в виде духовности. В то же время, духовность — это идеал духовного совершенства, и она есть явление противоречивое, так как в своих проявлениях может иметь негативный характер, или может порождать агрессивность и ложные иллюзии жизнепереживания («лжежизнь»¹¹), наиболее ярко проявляющиеся в таком виде, как эскапизм (стремлении отдалиться и даже уйти от реальности). Как любое сложное явление, духовность поддается структурированию.

К.Н.Любутин и Д.В.Пивоваров в терминах З.Фрейда представляют структуру духовности в виде трех сфер, образующих специфические качества личностного характера — бессознательной (где реализуются установки, как мера самозащиты, регулирующая инстинкты), подсознательной (как оценочный посредник, действующий в отношении «вера-совесть») и сознательной (где противоречие чувственного и рационального претворяется в знании, как качество, лежащем в основе идеальных образов цели и средств действия). Данный подход через обобщение отражает «полиэлементность» структуры духовного мира.¹² По В.Федотовой духовность подразделяется на типы (эстетизм, этизм, теоретизм, религиозность, политизм), при этом тип духовности соответствует типу жизненного мира. Например, эстетизму соответствует романтизм, теоретизму — прагматизм, а этизму — пуризм (аксиологизм)¹³. Хотя сам принцип подхода автора к проблеме духовности из-за ее разнокачественности и различий в ценностных ориентациях отражает конкретизацию феномена, что упрощает понимание проблемы духовности.

Системный подход к анализу духовности человека на принципах естественного рационализма представлен Н.А.Книгиным¹⁴. Он выделяет пять уровней, которые направляются когнитивными способностями, способностями чувствования и потребностями: 1) витально-биологический, где возникают исходные условия для формирования духовного мира. Этот

⁹ Там же. С. 8.

¹⁰ Лившиц Р.Л. Духовность и бездуховность личности. С. 119.

¹¹ Орлов Б.В., Эйнгорн Н.К. Духовные ценности: Проблема отчуждения. С. 5.

¹² Любутин К.Н., Пивоваров Д.В. Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург, 1993. С. 193-196.

¹³ Федотова В. Духовное и душевное // Человек и духовность. Рига, 1990. С. 4-22.

¹⁴ Книгин А.Н. Проблемы сознания. Томск, 1992. С. 11-12.

уровень характерен для всего живого; 2) витально-экзистенциальный, где жизнь понимается как существование. Здесь возникает духовность как индивидуальная субъективность; 3) экзистенциально-социальный, где осуществляется главный смысл существования человека, где созерцание, мышление, чувствование становятся взаимопроницаемыми; 4) первичной интегративной духовности — человек обретает здесь личную свободу. Возникает духовность как мир устремлений к ценностям. Человек отождествляет себя с миром трансцендентным, он пытается решить проблемы собственного бытия через создание новой системы ценностей; 5) высшей духовности (аксиологический). Здесь сознание человека устремляется к Абсолюту, к познанию его, слиянию с ним. Это — высший пункт развития человека, на котором возникают философия и религия, и философия стремится понять бесконечность существования, но не слиться с ним. Религия же призывает к тождеству с высшим Миропорядком, формируя высшие атрибуты человеческой Духовности — идеальные верования, предельные проблемы, вопрос о смысле бытия.

Данная структура представляет духовный мир человека как фундаментальную многоуровневую систему, при этом автор теологизирует и значительно объективирует процесс духовного развития субъекта. Следует согласиться, что духовность человека явление таинственное, но его развивающийся духовный мир в определенной мере подчинен и внутренней природе, и социально-историческим требованиям и установкам, которые имеют тенденцию видоизменяться во времени. Мы полагаем, что структуру «внутреннего Я» нужно рассматривать ситуативно более конкретно, полностью не растворяя «Я» в Абсолюте. То есть, многоуровневость человеческого Я формирует ценностные ориентации, проявляющиеся в различных отражениях этого «Я», которые можно определить как отношения идентичности. Стремление познать самого себя изменяет человека, при этом он как бы ведет диалог и борьбу со множеством «Я»:

- «Я-Я» (отношение к самому себе, самоидентичность). Я — важнейшая тема антропологии. Я всегда существует в тесном переплетении с Ты и Мы. Антропология в каждую эпоху снова и снова выясняет суть этих отношений, их значение в становлении Я. Само по себе Я не существует без всего многообразия взаимодействия его с Другими;

- «Я-Ты» (идентичность с Другим, как проявление дружеских чувств, верности или их противоположностей к конкретному человеку; когда человек либо признает в нем себе подобного, либо использует другого человека в своих интересах). «Никакого готового сущего-в-себе «я» вообще не существует до встречи с «ты». В откровении «ты» и в соотносительном ему трансцендировании непосредственного самобытия — хотя бы в случайной и беглой встрече двух пар глаз — как бы впервые совместно рождается и «я» и «ты»... Встреча двух пар глаз, скрещение двух

взоров — то, с чего начинается всякая любовь и дружба, но и всякая вражда...»¹⁵;

- «Я-Мы» (идентичность с окружающими человека людьми, или отношение к другим людям, которое характеризуется чувством долга, уважением традиций, почитанием родителей). «В откровении «мы» нам дан... укрепляющий нас опыт внутренней сопринадлежности и однородности «внутреннего» и «внешнего» бытия, опыт интимного сродства моего внутреннего самобытия с окружающим меня бытием внешним, опыт внутреннего приюта души в родном доме. Отсюда — святость, умиленность, неизбывная глубина чувства родины, семьи, дружбы...»¹⁶;

- «Я-человечество» (идентичность с собственным народом и человечеством в целом, или ощущение причастности к миру людей, проявления исторической памяти и национальных чувств). Через принадлежность к своему народу человек осознает свою связь с человеческим обществом, с государством, с историей. «Соборность, основанная на общности судьбы, не есть просто субъективный психологический факт, единство сознания; духовная жизнь, питаясь одним материалом, наполняясь единым содержанием... сливается в подлинное внутреннее единство; совместная жизнь прядет нити, подлинно проходящие сквозь души людей и изнутри связующие их в онтологически-реальное, то есть соборное, единство»¹⁷;

- «Я-вторая природа» (идентичность в пределах искусственной среды обитания, как отношения с миром созданных человеком вещей; она формирует особого рода ценности между потребительством и духовностью: или человек часть обстановки, или обстановка часть его мира, так как вещи часто задают человеку правила поведения). Вторая природа связана с пространством и временем человеческого существования. По мере развития общества искусственная реальность все более обретает онтологическую самостоятельность, и техника перестает быть нейтральным средством деятельности. Она задает человеческие цели, которые уже не независимы от средств. (При этом цели не всегда соответствуют тем моральным нормам, которые общепризнаны в мире людей.);

- «Я-первая природа» (идентичность в пределах естественной среды обитания, как отношения особого духовного родства человека и природы; если у человека осознание гармонии с природой, то он никогда не поступит как хищник по отношению к ней). Человек должен быть в ладу с природой, он должен бережно и почтительно относиться к ней. Но смысл слова «должен» всегда вызывает чувство протеста, стремление поступить наоборот. Стремление «бороться» с природой как слепой стихией характерно для рациональной философии Нового времени. Борьба обернулась

¹⁵ Франк С.Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 354-356.

¹⁶ Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 380.

¹⁷ Селиванова З.К. Смыслжизненные ориентации подростков. С.60.

антропологическим конфликтом: свобода от стихии оказалась завоевана ценой колоссальных разрушений. Сегодня наступает «отрезвление» от всеислия. Ж.Дорст пишет: «У человека вполне достаточно объективных причин, чтобы стремиться к сохранению дикой природы. Но природу может спасти только его любовь. Природа будет ограждена от опасности только в том случае, если человек хоть немного полюбит ее просто потому, что она прекрасна, и потому, что он не может жить без красоты, какова бы ни была та форма, к которой он по своей культуре и интеллектуальному складу наиболее восприимчив. Ибо это есть неотъемлемая часть человеческой души»¹⁸;

- «Я-Универсум» (особая идентичность как субъективное чувство своей индивидуальной самоидентичности и целостности трансцендентального уровня, отношение человека к Вселенной, к вечности и бесконечности, к сущности мира). Через это отношение решаются вопросы о месте человека в мире, о смысле его существования, о смерти и бессмертии. На фоне бесконечной Вселенной человек осознает себя ее песчинкой. В то же время, человек отождествляет себя с Космосом: «Мир — это духовно освоенный, постигнутый человеком Универсум»¹⁹. С древних времен существовали взгляды на человека, как на микрокосмос — он наполнен теми же движениями, процессами, что и макрокосмос — данное отношение способствует размышлениям о Боге, святости и всего возвышенного. В.С.Соловьев распределил ценности бытия человека в следующей иерархии: то, что выше меня - Бог, абсолютное, святое; то, что равно мне — духовное, возвышенное в других людях; то, что ниже меня — все телесное, вещественный мир. Все прочие «добродетели могут быть показаны как видоизменения этих трех основ или как результат взаимодействия между ними и умственной стороною человека»²⁰.

В уровне «человек-Универсум» отношения между системами разного порядка могут развиваться различно по способу иерархического взаимоотношения автономных образований и по способу функционирования вложенных систем. Таким образом, человек, его внутренний мир, представляет собой структуру, как совокупность определенных дихотомий, в которой происходит соотнесение Я с некоторой целостностью, в качестве которой выступает «мир». В нем разворачивается жизнь человека, наполненная символическими, мифологическими, эстетическими и другими жизненными смысловыми структурами.

Структуру идентичностей можно разделить на единичные идентичности («Я-Я», «Я-Ты», «Я-Мы», отстраненное «Я-Они») и общие идентичности («Я-человечество», «Я-вторая природа», «Я-первая природа»), которые составляют психологическое представление человека о своем Я, в виде сложного идентификационного образования: Я — это тот, кто обладает свободой соглашаться и отрицать, выбирать и предпочитать по собственному

¹⁸ Дорст Ж. До того, как умрет природа. М., 1968. С. 405.

¹⁹ Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. С. 69.

²⁰ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. Оправдание добра. Мн., 1999. С. 44.

разумению или капризу; Я — это субъективная реальность, могущая понять и простить, творить, и «вытворять», надеяться и разочаровываться, ставить цели и оценивать их, постигать истину и ошибаться, обманывать и впадать в самообман, действовать и «уходить в себя». Отношение «Я-Универсум» в силу своей специфичности является двойственной идентичностью, так как элементарно содержит единичные и общие характеристики, широко проявляясь в саморефлексии и самосовершенствовании («позитивном транзистазисе»).

Итак, совокупность всех отношений составляет внутренний мир индивида, они, отношения, проявляются как в повседневном существовании, так и в течение всей жизни. Вышеперечисленные отношения-идентичности распределяются по трем уровням организации структуры человека, отражая совокупность устойчивых внутриуровневых и межуровневых связей между элементами данной системы. Компонентами-уровнями являются природный, общественно-функциональный и творчески-преобразующий (личностный). Человек, строя свои отношения с природой, обществом, другими людьми или самим собой проявляет себя через вышеперечисленные структурные отношения своего Я. Осознанная или бессознательная мотивация определяются отношениями, в совокупности дающими мировоззрение и характер.

Духовность детерминирует особые человеческие устремленности: к самопознанию и самосовершенствованию. Генерирующее понятие «само-» отражает используемый сначала К.Г.Юнгом, затем М.Хайдеггером, Ж.Пиаже и др. термин «самость». Самость — это бытие Я (само-бытие), фактически равнозначное смыслу «Я». Современный американский философ и психолог М.Льюис в своем исследовании выделяет «мы-самость», придавая ей черты психо-культурно-генетического характера. М.Льюис характеризует самость как функцию культуры, имеющую глубокие исторические корни. Он отмечает, что со времен Р.Декарта самость рассматривается как феномен двойственности, он разводит уровни самости, выделяя компоненты ее единства — личностно-культурный (я-самость) и социально-культурный (мы-самость). По М.Льюису преобладание мы-самости характерно для ранних обществ, когда огромное значение имеет символ принадлежности человека к коллективу («Мы»)²¹.

С конца XVIII — начала XIX вв. «личность» есть понятие-самоопределитель, характеризующее независимое состояние человека от социального положения или социальных ролей. К XIX в. идея личности (я-самости), определяемая индивидуальным актом, уже была широко распространена в политических и философских произведениях, в художественной литературе, как результате расцвета движения романтизма. Это движение выдвинуло идею, что осуществление индивида лучше всего достигается отдалением человека от общества. Индивид-одиночка, не обремененный другими, стал идеалом личности (я-самости). Полагаем, что это естественный результат протестантского мировоззренческого подхода к

²¹ Lewis Michael. Shame: The exposed self. New York, 1992. P. 200-209.

жизни, для которого характерен индивидуализм. В контексте характеристики проблемы ценностных ориентаций очевидна связь тенденций развития самости к индивидуализму в формах крайнего эгоизма. Это стало наиболее заметным на фоне социально-политических реалий и исторических пертурбаций XX в.

Символизм ценностного осуществляется в непосредственной духовной жизни, в ходе которой определяется значимость жизни витальной. Через религиозные символы, произведения искусства, философское постижение, этические добродетели человек осмысливает свое положение в мире, а в итоге смысл собственного существования. Формы духовного познания, в первую очередь религия, философия и искусство, проявляют специфический архетип, который схематически можно представить в виде треугольника, вершинами которого являются Истина, Добро и Красота. Предполагается, что Любовь - это окружность, в которую помещена треугольная схема. Круг, взятый как целое, есть Бытие (или Единое Благо, или Бог — в зависимости от культурной традиции и культурного символа). Указанный архетип присутствует в культурах у всех народов, хотя он может иметь разную символику. Духовный архетип человечества разворачивается в истории через сущность каждой личности, при этом он не характеризуется экспансией вширь, так как духовное познание идет вглубь — это «вертикальное познание», которое предполагает познание сущности, самости, природы человека (научное и экстрасенсорное — это «горизонтальное познание»)²².

Духовное познание характеризуется двумя сущностными характеристиками — трансцендированием во-вне и трансцендированием во-внутри (экзистированием)²³. Посредством первого человек выходит за рамки собственного наличного бытия, расширяя сознание и сферу познания. Экзистирование способствует открытию в себе основ личного существования, свойственных именно человеку. Само-бытие проявляется как транзистазис в разнообразных сознательных феноменах — саморефлексии, самооценке, самоуверенности, самообмане... и длинном ряде явления «само-». Определяющими транзистазисную активность феноменами следует назвать самопознание и самосовершенствование, которые способствуют упрочению и расширению структуры ценностных ориентаций в сознании человека.

Самопознание и самосовершенствование — это, с одной стороны, процесс по выявлению предрасположенностей, способностей, ошибок и слабостей в границах собственного Я. С другой стороны, этот процесс претворяется в комплекс усилий человека по изменению себя, в стремление соответствовать неким образцам. Сократ видел в самопознании предварительное условие всякой добродетели, И.Кант считал его началом всей человеческой мудрости, а И.В.Гете, учитывая, что реальность часто создает условия для «ложной внутренней созерцательности», сомневался в

²² См.: Нижников С.А. Проблема духовного в Западной и Восточной культуре и философии. М., 1995.

²³ Франк С.Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 354-356.

возможностях глубокого самопознания. Человек через самопознание осуществляет процесс самораскрытия, и для себя и для других людей. М.С.Каган отмечает, что в этом «проявляет себя дух как сила истинной социальности, как выражение готовности личности приобщиться»²⁴ к человеческому роду. Самопознание – это творческое самосозидание человека. И этот процесс является подлинно духовным.

Труден путь познания самого себя, но еще труднее путь собственного улучшения, т.к. нет раз и навсегда узаконенных образцов совершенства: именно данная сфера духовности подвержена субъективизму и релятивизму, именно здесь сознание подстраивает «ловушки», предъявляя мнение, убеждение, веру или интуитивное чувство. Диапазон «ловушек» помещен на шкале «ценности–антиценности». Поэтому в сознании человека ценность может трансформироваться в псевдоценность, а псевдоценность в антиценность. Особенно легко указанные метаморфозы происходят с Я современного юного человека. Это связано с отсутствием твердых жизненных принципов, практики ранней саморефлексии (для нашего времени характерен феномен тинейджерства, по определению тинейджер — это ребенок внутри и вполне сформировавшийся взрослый снаружи), сверхраспространенности «двойной морали», то есть несоответствия формы и содержания у большинства социокультурных процессов, а особенно политических и экономических.

Независимо от степени веры и глубины самопознания, ясно, что самосовершенствование начинается с осмысления себя и своего места в мире, своего отношения к ценностям жизни, с предположения о собственном несоответствии этим ценностям. Здесь уже речь идет о специфической характеристике человеческого онтоса — культурном опыте. По М.Хайдеггеру именно через самопознание реализуется феномен ценностного, в котором разворачивается сущность человека, его степень очеловечивания. Философ также замечает, что бесчеловечным и негуманным называют человека, который отпал от своей сущности. Сущностью для человека является его природная доброта, а отдаление от своей сущности порождает в нем зло, что приводит к кризису духовности, или человечности, или, по М.Хайдеггеру, «своего лица». Наиболее определенно по поводу процесса самосовершенствования высказался Л.Н.Толстой: «Добрые дела, увеличивающие любовь в людях, только тогда таковы, когда при совершении их человек чувствует, что в нем увеличивается любовь, когда он делает их любя, с умилением; увеличивается же в нем любовь (он совершенствуется) только тогда, когда он делает добрые дела и вызывает любовь в других людях. В этом одно из существеннейших свойств самосовершенствования»²⁵

Таким образом, позитивность транзистазиса для человека – в активном процессе по выведению себя из равновесия с позиции самопознания и самосовершенствования, для решения проблемы «жить», а не

²⁴ Каган М.С. О духовном: Опыт категориального анализа. С. 98.

²⁵ Христианская этика: Систематические очерки мировоззрения Л.Н.Толстого. Екатеринбург, 1994. С. 51.

«существовать», в деле личностного становления. Самопознание, как внутренний творческий процесс, приводит человека к разворачиванию своей сущности на основе любви, способствующей познанию им не только другого человека, но и самого себя, мира, бытия, Бога, то есть того, что определяет смысл его существования. В итоге самопознание оборачивается самосовершенствованием.

Изложенное позволяет сделать следующие выводы. Аксиологический аспект культуры в аспекте категории «духовности» имеет смысловое значение как метасознание в контексте метаантропологического. Метаантропологическое является способностью человека выходить за пределы своей природы в культуросозидающем процессе, что предполагает не только создание артефакта, но и самотворение человека, как внутриличностной работы по самоопределению и самодетерминации. Это позволяет нам говорить, что человек является основным субъектом аксиологизации культуры. Аксиологическое в нем выстраивается в иерархическое многоуровневое Я, идентифицирующееся в Я-отражениях («Я-Я», «Я-Ты», «Я-Мы», отстраненное «Я-Они», «Я-человечество», «Я-вторая природа», «Я-первая природа»). Отражения-идентичности распределяются по трем уровням организации структуры человека, отражая совокупность устойчивых внутриуровневых и межуровневых связей между элементами: природной, общественно-функциональной и творчески-преобразующей (личностной). Итогом процесса аксиологизации человека являются мировоззрение и характер, то есть личностная неповторимость. В функциональном отношении эта неповторимость проявляется в вариантах «само-», а механизмом процесса выступает «позитивный транзистазис», опирающийся на неудовлетворенность / неуспокоенность достигнутым на предыдущем этапе жизни.

Ценность есть индивидуальное отношение человека к миру, в виде определенного критерия, характеризующего его. Связанные с идеями, идеалами, принципами взгляды и убеждения людей оборачиваются ценностными ориентациями: приемлемыми, неприемлемыми, оптимистическими, пессимистическими, активно-творческими, пассивно-созерцательными и прочими. Комплекс ценностных ориентаций, одобряемый обществом, сформировался исторически и связан с гуманистической традицией в истории человечества, но по причине деформационных процессов в современном обществе в сознании человека общепризнанные ценности в практике повседневности трансформируются в псевдоценности и даже антиценности.

В современном обществе вызывает тревогу проблема ценностного пространства человека, или метаморфозы с теми идеальными представлениями в отношении культуры и человека, которые имеют давнюю теоретическую и литературную традицию — они все больше деформируются в реалиях повседневности. Человек всегда проявлял свою двойственную природу, но, не следуя гуманистически принципам, он хотя бы испытывал

угрызения совести, рефлексировал по этому поводу. Сегодня человеческие ценности рационализированы и прагматизированы, следовательно, отход от идеала гуманистических ценностей, изменяя культуру, сопровождается духовным отступлением человека (и это заставляет сомневаться в действительном духовном содержании культурной парадигмы, устанавливающейся на современном историческом этапе).

В заключении следует отметить, что теоретики, требуя нравственного совершенствования от людей вообще, не всегда берут во внимание, что благие пожелания разбиваются о стремление конкретного человека жить в комфорте, тепле и уюте, что призывы быть ближе к природе встречают всеобщее одобрение, но дальше словесного согласия дело не идет. Однажды испытав прелести цивилизации рядовому человеку очень трудно отказаться от их дальнейшего постоянного использования. Таким образом, проблема не только в выявлении факторов, влияющих на формирования бездушного отношения ко всему, что человека окружает, но и в том, как воспитать его действительно духовным, понимающим свое сущностное предназначение. Еще в 70-х годах А.Печчеи, назвав современного человека *Homo economicus*, писал, что настоящие источники кризиса лежат внутри, а не вне человеческого существования и решение проблем должно исходить, прежде всего, из изменения самого человека, его внутренней сущности, его человеческих качеств, хотя, французский философ М.Фуко, размышляя о преходящем характере человека, указывал на тщетность попыток заставить этого человека рефлексировать, искать истинный смысл своего существования²⁶. Видимо, между этими двумя замечаниями и нужно искать истоки реального человеческого несовершенства.

Диалектика отношения «культура-человек» базируется на таких составляющих, как витальность и духовность. Таким образом, проблема ценностных оснований, а, следовательно, и ценностного пространства современного человека, упирается в кризис человеческой духовности — это кризис сущности человека, выступающий как комплекс противоречий между витальным (психокультурным) и духовным (социокультурным). Одним из признаков данного кризиса является тенденция ресублимации, которая проявляется как отчуждение от природы, в том числе и от собственной. Отчуждение в человеке сопровождается процессом разлада идентичности, который индивид стремится преодолеть разнообразными формами квиетизма, эскапизма, конформизма, девиации и десоциализации.

²⁶ Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 438.

Ценностное сознание и его роль в межкультурной коммуникации

Процессы глобализации и интернационализации актуализировали такой аспект социальной коммуникации, как взаимодействие в межкультурной среде. Поэтому исключительно важной становится задача изучения проблем межкультурного взаимодействия как основы будущего развития человечества.

Межкультурные контакты порождают множество проблем, которые обусловлены несовпадением норм, ценностей, особенностей мировоззрения партнеров и т.п. Эти проблемы не могут быть элиминированы в процессе интеракции, поэтому успешность взаимодействия зависит от достижения консенсуса по поводу правил и схем коммуникации, не ущемляющих интересов представителей разных культур. Неизбежной становится адаптация традиционных моделей монокультурных интеракций к новой социальной среде на фоне сохранения культурного многообразия мира.

Общение – сложный и весьма многоплановый процесс установления и развития контактов и связей между людьми. Как правило, без него невозможно практическое взаимодействие людей. В. Д. Парыгин отметил, что этот процесс может выступать в одно и то же время и как процесс взаимодействия людей, и как информационный процесс, и как отношение людей друг к другу, и как процесс их взаимного влияния друг на друга, и как процесс их взаимного переживания и взаимного понимания друг друга¹.

Общение между представителями разных культурных сообществ вносит дополнительное измерение, поскольку код передаваемых сообщений не является единым для его участников. В ходе межкультурной коммуникации происходит не передача значения, а его создание. Выявление глубинных предпосылок появления такого общего смысла в процессе межкультурного общения представляется актуальным теоретическим вопросом.

По мнению многих исследователей межкультурного взаимодействия, именно ценности представляют собой точки отсчета и определяют все остальное поведение индивида² (D. Hymes, 1995, W. Goodenough, 1981, M. Agar, 1994). Цель данного исследования – определить, как ценностная картина мира каждого из участников общения влияет на эффективность

¹ Парыгин В. Д. Основы социально-психологической теории. М., 1971. С. 137.

² Hymes D. The Ethnography of speaking // Blount B. G. (ed) Language, culture, society. Prospect Heights: Waveland Press, Inc., 1995. P. 252; Goodenough W. H. Culture, Language and Society. London; Amsterdam; Sydney: The Benjamin/ Cumming Publishing Company, Inc., 1981. P. 112; Agar M. Language Shock: Understanding the culture of conversation. N. Y.: Willa Morrow and Company, Inc., 1994. P. 65.

коммуникации. Для этого следует дать понятие ценности с точки зрения теории межкультурной коммуникации, выяснить роль языка в процессе выражения ценностного сознания участников межкультурного общения.

ПОНЯТИЕ ЦЕННОСТИ: ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТИВНОГО И ОБЪЕКТИВНОГО

Ребенок громким плачем сообщает о своем появлении на свет – с этого момента поведение, поступки, действия, мысли и даже язык определяются его окружением. Осваивая внешний мир, человек постоянно делает выбор – что для него является существенным, что абсолютно неважным. В результате каждый предмет, явление или идея получает свою оценку и начинает представлять определенную **ценность**, на основании которой складывается соответствующее к нему отношение.

Хотя слова «ценность», «оценка» появились в древнейшие времена и попытки теоретически осмыслить эти понятия исторически традиционны, ценностная, или аксиологическая, проблематика была впервые сформулирована немецким философом Р. Лотце (1817–1881) в работе «Микрокосм» (1856–1864).

Сопрягая понятие ценности с вопросом о целях человеческой действительности, В. Виндельбанд и Г. Риккерт, представители баденской школы неокантианства, рассматривали философию как науку об общезначимых (по Риккерту – «трансцендентальных») ценностях, носящих непреходящий общечеловеческий смысл. Под ценностями В. Виндельбанд понимал самые общие принципы целесообразной деятельности, руководствуясь которыми человек вообще приписывает тем или иным объектам как материального, так и духовного мира определенную значимость для него и принуждающую его действовать и вести себя определенным образом³. Развивая идеи В. Виндельбанда, Г. Риккерт акцентировал нетождественность понятий «ценность» и «оценка»: «Проблема ценности, – пишет он, – есть проблема “значимости” (Geltung) ценности, и этот вопрос ни в коем случае не совпадает с вопросом о существовании акта оценки»⁴.

М. Вебер использовал положения развивающейся теории ценностей в своей «понимающей социологии». Он исходил из предпосылки, согласно которой осмысленным человеческое поведение предстает лишь в соотношении с ценностями, в свете которых находят свое выражение индивидуальные цели и нормы поведения людей. Эту связь М. Вебер подробно прослеживает в ходе социологического анализа религии, которую он рассматривает как источник смыслообразующих ценностей.

Большую социологическую нагрузку понятие ценностей несло в рамках структурно-функциональной теории Т. Парсонса в связи с проблемой

³ Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. Избранное. Дух и история. М., 1995. С 34.

⁴ Риккерт Г. О понятии философии. Философия жизни. Киев, 1998. С. 459.

интеграции в социальных системах. Здесь ценности рассматриваются в качестве высших принципов, на основе которых обеспечивается согласие как в малых общественных группах, так и в обществе в целом. Достаточно подробную эволюцию понятия «ценность» в социологической науке дал У. Л. Колб⁵.

Остановившись на самом понятии «ценность», отметим, что в настоящее время насчитывается около ста дефиниций данной категории. Сложность определения феномена «ценность» связана с его многозначностью, объективными особенностями. В основе проблематики лежит вопрос об объективности или субъективности ценности, причем каждым отдельным автором, исследователем этот вопрос решается в русле поставленных перед ним задач и его аксиологической позиции.

Так, некоторые авторы относят ценность к сфере должного, которое выступает в качестве нормы, цели, идеала, но в реальной жизни не осуществлено. Такой подход восходит к И. Канту, который разделял мир бытия (вещей, сущего) и мир должного. Другие мыслители, например К. Клакхон и Ф. Стродбек, определяют ценности как «сложные, определенным образом сгруппированные принципы, придающие стройность и направленность разнообразным мотивам человеческого мышления и деятельности в ходе решения общих человеческих проблем»⁶. Таким образом, ценность не есть вещь, а есть отношение к вещи, явлению, событию, процессу и т. п. Думается, что было бы ошибкой существующие подходы разделять на верные и неверные. Речь идет об авторских вариантах описания ценностной ситуации в рамках различных теорий ценностей, об углубленном изучении какой-либо стороны ценностной проблематики, и поэтому существование и развитие каждого подхода вполне обусловлено.

Большинство авторов в качестве отправного момента при изучении природы ценности рассматривают «ценностное отношение». По мнению К. Н. Любутина, «ценностное отношение – объективное отношение, момент практического взаимодействия людей друг с другом и природой. В ценностном отношении обнаруживается способность людей удовлетворять взаимные потребности... Эта способность раскрывается как социальное свойство, т. е. как ценность»⁷.

Мы понимаем ценность как важнейшее структурное свойство любой природной вещи или артефакта, которое изначально ему не присуще, но обнаруживается как в отношениях вещей друг к другу, так и в отношениях их к человеческому субъекту. Значимость того или иного объекта, его сторон существует независимо от сознания человека, но до оценки, до осознания

⁵ Колб У. Л. Изменение значения понятия ценностей в современной социологической теории // Г. Беккер, А. Босков. Современная социологическая теория. М., 1961. С. 113–158; История теоретической социологии // Там же. Т.2. С. 266–269.

⁶ Kluckhohn K., Strodtbeck F. Variation in Value Orientation. N.Y., 1961. P. 157.

⁷ Любутин К. Н. Практика и ценность // Ленинская теория отражения и современность / Под ред. М. Н. Руткевича: Материалы юбилейной научной сессии вузов уральской зоны. Философские науки. Вып. 1. Свердловск: УрГУ, 1967. с.121

объекта субъект «не знает» о его ценности. Появление же оценки не создает ценность, но обнаруживает ее. Оценки являются духовным продуктом субъекта (индивида, социальной группы, общества). Таким образом, феномен ценности включает в себя и объективный аспект, поскольку существует независимо от сознания, и субъективный аспект, поскольку наполняется индивидуальным содержанием в сознании каждого отдельного индивида или какой-либо социальной общности.

Роль ценностей в жизни как отдельного индивида, так и социума в целом чрезвычайно велика. В соответствии с ними происходит отбор информации в процессе общения, устанавливаются социальные отношения, проявляются аффекты (эмоции и чувства), формируются навыки взаимодействия и т. д. Ценности имеют огромное значение в любой культуре, поскольку определяют отношения человека с природой, социумом, ближайшим окружением и самим собой.

Ценности содержат оценочный (определяют, что хорошо и что плохо) и нормативный (устанавливают, что и каким образом должно быть) компоненты. Например, в российской культуре большинство ее носителей убеждено, что женщина не должна платить за себя в ресторане; в американской культуре большинство уверено, что женщина может не платить, но лишь по предварительному согласованию. Необходимость оказания помощи женщине со стороны мужчины в российской культуре проистекает из убеждения, что женщины слабее мужчин и помощь есть проявление заботы; в американской культуре предложение помощи расценивается как указание на слабость, а значит, на превосходство мужчин и, в конечном итоге, на неравноправие, унижающее женское достоинство.

В человеческом сознании находит отражение одновременно множество ценностей, которые затем выражаются посредством языка. Вполне оправданно будет говорить о системе ценностей, поскольку ценности существуют не хаотично, они определенным образом упорядочены по отношению друг к другу. Осваивая ценности окружающего мира, человек опирается на устоявшиеся в его культуре традиции, нормы, обычаи и постепенно формирует систему основополагающих и общепринятых ценностей, служащих ему руководством в жизни. Таким образом, в каждой культуре складывается своя система ценностей, отражающая ее специфическое положение в мире. Система ценностей обыкновенно представляет собой «иерархию, в которой ценности располагаются по нарастающей значимости. Благодаря этой системе обеспечиваются целостность данной культуры, ее неповторимый облик, необходимая степень порядка и предсказуемости»⁸.

Не затрагивая вопрос классификации и типологии ценностей, лишь перечислим некоторые возможные варианты. В первом приближении все ценности можно разделить на внутренние (личностные) и внешние

⁸ Садохин А. П. Межкультурная коммуникация: Учебное пособие. М.: Альфа-М, 2004. С. 46.

(социально-обусловленные), принимая во внимание тот факт, что между ними нет четкой границы. В свою очередь, социально-обусловленные ценности включают ценности микрогруппы, макрогруппы, этнические, типа цивилизации и общечеловеческие.

Сложнейшая иерархия ценностей в структуре ценностного сознания индивида и коллективного сознания культурной общности людей, объективные особенности ценностного отношения к действительности, динамизм этих феноменов являются предпосылками того, что в процессе межкультурных контактов обнаруживается огромная разница в восприятии одних и тех же ценностей представителями разных культур, что может явиться причиной непонимания и, как результат, конфликтной ситуации.

Итак, ценность как свойство объективно присуща данному предмету, поскольку он является носителем определенных социальных отношений, будучи вовлеченным в сферу общественного бытия человека. Ценностное представление – это выражение ценности сознанием человека, результат единства рационального и эмоционального в ценностном восприятии мира.

Рождаясь благодаря уму и чувству отдельных людей, ценностное представление индивидуально, а потому оценок одного и того же объекта может быть столько, сколько оценивающих субъектов. Реальной основой их разнообразия являются индивидуальные особенности оценивающего субъекта, специфика его потребностей и интересов. В то же время оценка является отражением объективной реальности, поэтому повторяющиеся оценки индивидов складываются в нормы и принципы какого-либо социокультурного образования. Выражаясь в коллективном сознании культурной общности людей посредством такой оценки, ценности приобретают свойство нормативности, организуя жизнь общества.

Система ценностей неодинакова в разных обществах, поэтому культура «вообще» – абстракция, а каждая конкретная культура воплощает специфический набор ценностей. Культура, по выражению М. Хайдеггера, «реализация верховных ценностей путем культивирования высших человеческих достоинств»⁹. Осознание специфики ценностей своей культуры происходит в процессе межкультурной коммуникации.

РОЛЬ ЯЗЫКА В ВЫРАЖЕНИИ ЦЕННОСТЕЙ: ЕДИНСТВО ЧУВСТВЕННОГО И РАЦИОНАЛЬНОГО В ЦЕННОСТНОМ СОЗНАНИИ

Обозначим некоторые фундаментальные понятия. Под языком в данном аспекте мы понимаем культурный код нации, носитель ценностей культурной общности, а не просто орудие коммуникации и познания. С позиций антропоцентрической парадигмы в языкознании, язык – это «знаковая сущность, система знаков и их отношений, посредством которой устанавливается координация ценностно-смысловых форм и организуются существующие смысловые конструкции»¹⁰. Таким образом, язык, с одной

⁹ Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 93.

¹⁰ Маслова В. А. Введение в лингвокультурологию. М., 1997. С. 7

стороны, является формой существования ценностного сознания отдельного индивида (в единстве рационального и чувственного), а с другой стороны, является составной частью человеческой природы, практической и теоретической деятельности всего социума. Этот факт определяет особую роль языка и речи человека в процессе ценностного освоения мира, которая может быть описана лишь в единстве рационального и чувственного, переплетении объективного и субъективного начал в речетворческом процессе.

Вопрос о взаимосвязи языка, мышления и сознания по-разному решался исследователями. Так, понятия сознания и мышления иногда отождествляют в современной литературе¹¹. Однако специальные работы по нейро- и психолингвистике доказывают, что мышление шире, чем сознание, которое развивается под влиянием мышления¹². До сих пор недостаточно учитывается связь языка с чувственным сознанием, хотя «в языке репрезентирована не только рациональная, но и чувственная сфера сознания, то есть чувственность сенсорная, волевая и эмоциональная»¹³. Таким образом, проблема взаимосвязи языка, мышления и сознания до сих пор может быть отнесена к разряду нерешенных проблем, и по мере получения новых фактов должна пересматриваться. В число актуальных направлений психолингвистических изысканий входит разработка психолингвистической теории знания, которая включает анализ проблем языкового сознания, языковой личности и картины мира¹⁴ и их взаимосвязи.

Лингвистика, которая учитывала взаимосвязь языка и сознания лишь постольку, поскольку было необходимо понять суть отдельных языковых явлений, в настоящее время напрямую обращается к результатам психолингвистических исследований, которые рассматривают язык в тесной взаимосвязи с сознанием и миром. Процесс отражения действительности в сознании человека сопровождается актами речепорождения, фиксирования в слове результатов познания.

В качестве попытки комплексного осмысления ценностей в языке В. И. Карасик предлагает модель ценностной картины мира¹⁵. Ценностная картина мира – это часть языковой картины мира (результат переработки информации о среде и человеке), моделируемая в виде взаимосвязанных оценочных суждений. В настоящее время такие содержательные единицы

¹¹ Почетцов О. Г. Языковая ментальность: способ представления мира // Вопросы языкознания. 1990. № 6. С. 111–122; Ейгер Г. В. Механизмы контроля языковой правильности высказывания. Харьков, 1990. С. 13.

¹² Портнов А. Н. Язык, мышление, сознание: Психолингвистические аспекты. Иваново, 1998. С.23; Ерахтин А. В. Диалектика становления мышления и сознания. Свердловск, 1998. С.16.

¹³ Мирошников Ю. И., Потемкина В. Н. Чувственное сознание и язык // Ленинская теория отражения. Вып. 10. Отражение и язык / Под ред. И. Я. Лойфмана. Свердловск, 1980. С. 60.

¹⁴ Залевская А. А. Психолингвистика: пути, итоги, перспективы // Вопросы языкознания. 1998. № 6. С. 81–94.

¹⁵ Карасик В. И. Культурные доминанты в языке // Языковая личность: культурные концепты: сб. науч. тр. Волгоград–Архангельск: Перемена, 1996. С. 3–16.

всей картины мира, выраженной в человеческой психике, называют в когнитологии концептами, которые понимаются как «глобальные мыслительные единицы, представляющие собой кванты структурированного знания»¹⁶.

Отсюда можно сделать вывод, что ценностные представления суть «консервированные» отношения с миром, обобщенные и переработанные совокупным опытом социальной группы. Ассимилируясь в структуру личности, в дальнейшем своем функционировании ценностные представления практически не зависят от ситуативных факторов, являются стабильными, не насыщаемыми, а только задающими векторы жизнедеятельности субъекта. Они выражают принадлежность индивида к социуму, имеющему свой путь и определенные цели существования. Таким образом, одна и та же ценность наполняется разным содержанием в разных культурах. Так, пожилая женщина в Сайгоне сказала Э. Роджерсу (исследователю межкультурной коммуникации), что она не вынесет отсутствие свободы в США. Во Вьетнаме она могла продавать выращенные овощи в любом удобном месте, не боясь быть за это оштрафованной полицией, и ей не приходилось брать разрешение у властей на покраску крыши дома. Женщина верила, что в Америке люди были обязаны говорить то, что думают, а во Вьетнаме она имела свободу молчать¹⁷.

Изучение структуры сознания как совокупности психических феноменов – интеллекта, воли и эмоций – не является предметом данного исследования, в центре внимания – процесс объективации ценностных представлений, преобразование идеальных сущностей ценностного сознания в материальные элементы человеческого языка (вербального и невербального). Обозначение соответствующих предметов и явлений в их обобщенном качестве, охватывающее их внутреннюю всеобщность есть не что иное, как номинация предметов и событий в соответствующих языковых единицах. В свое время Ш. Балли, ставя вопрос о том, что и как мы выражаем при помощи речи, писал: «Речь выражает деятельность нашего разума, то есть наши идеи. Речь призвана объективировать интеллектуальную сферу нашей духовной жизни»¹⁸. С другой стороны, в языке выражена не только рациональная, но и чувственная сфера сознания. «Разум и чувство – это две автономные сферы психической деятельности, они “подхлестывают” и контролируют друг друга»¹⁹, «существуют два этажа» сознания – чувственный и рациональный²⁰.

¹⁶ Попова З. Д., Стернин И. А. Очерки по когнитивной лингвистике. Воронеж, 2001. С.34.

¹⁷ Everett M. Rogers, Thomas M. Steinfatt. Intercultural communication. Illinois: Waveland Press, inc., 1999. P. 292.

¹⁸ Балли Ш. Французская стилистика. М., 1961. С.128.

¹⁹ Телия В. Н. Экспрессивность как проявление субъективного в языке и ее прагматическая ориентация // Человеческий фактор в языке: Языковые механизмы экспрессивности / Ин-т языкознания: Отв.ред. В. Н. Телия. – М.:Наука, 1991. С.5.

²⁰ Мирошников Ю. И. Ценностное сознание и его структура // Научный ежегодник Института Философии и Права УрО РАН. Вып. 4. Екатеринбург: УрО РАН, 2004. С.66.

Два вида деятельности языкового сознания, то есть моделирование реальности в форме значения языковых знаков, наслаиваются друг на друга, а затем выражаются в речи, придавая ей индивидуальную эмоциональную окраску. Дихотомия рационального/эмоционального выражается в противопоставлении интеллектуального, бесстрастного и эмоционально окрашенного отражения действительности. Эта дихотомия может быть соотнесена с противопоставлением языковой функции идентификации и функции экспрессивной. Примером первого могут служить дескриптивные суждения типа *Вода кипит при температуре 100 градусов Цельсия*. Примеры второго – это все не-нейтральные выражения, вызывающие эмоциональную реакцию: междометия, выражения, отмеченные особым интонационным рисунком и др. При этом Ш. Балли отмечал, что «идентификация относится к области лингвистической логики: ее цель состоит в нахождении чисто рассудочного выражения идеи, которое служит для определения – по контрасту – эмоциональной природы речевого акта»²¹. Однако «ценностное сознание всегда несет в себе эмоциональное, пристрастное, пафосное отношение к миру, ... оно эмотивно по своей природе»²².

Ценностные представления личности репрезентируются в языке, с одной стороны, посредством стилистически нейтральных языковых средств, выражающих рациональную оценку; с другой стороны, с помощью экспрессивных языковых средств, выражающих личностно-окрашенное эмоциональное отношение субъекта к явлению или событию. Причем выделить рациональный и эмоциональный аспекты в языковой реализации ценностного сознания непросто, а порой невозможно. Так, высказывание типа *Mr. Stewart performs his work poorly* (мистер Стюарт плохо выполняет свою работу) только называет эмоциональное отношение, но не передает его языковыми средствами, и поэтому не вызывает у реципиента сопереживания. Здесь проявляется идентификационная функция языка, рациональная фиксация ценностных представлений в речи. Сравним высказывание *Doesn't he understand that little knowledge is a dangerous thing?!* (неужели он не понимает, что мало знать опасно – *дословный перевод (Н. П.)*), так как используется английское идиоматическое выражение, у которого нет аналогов в русском языке), и выражающее возмущение говорящего как чувство-отношение, и проявляющее негативное отношение всего общества (в данном случае, американского) к непрофессионализму, и несущее информацию.

Проблема экспрессивности, эмоциональной окраски речи в настоящее время активно исследуется лингвистикой, причем существуют две основных трудности, с которыми сталкиваются исследователи экспрессивности. С одной стороны, экспрессивность имеет сложную природу, поскольку действует не только через механизмы языка. Основоположник теории

²¹ Балли Ш. Указ соч. С. 128–129.

²² Мирошников Ю. И. Ценностное сознание и его структура // Научный ежегодник Института Философии и Права УрО РАН. Вып. 4. Екатеринбург. УрО РАН, 2004. С. 70.

межкультурной коммуникации Э. Холл убедительно доказал важность невербальных средств коммуникации в работе «The Silent Language»²³. Так, по наблюдениям автора данной статьи, итальянцы обязательно подтверждают свою речь жестами, без которых даже самые эмоциональные выражения воспринимаются в качестве нейтральных. Таким образом, экспрессивность имеет языковую природу, но ее эффект проявляется только в речи, выходя за рамки слова и словосочетания в текст.

По нашему мнению, экспрессивность речи, в свою очередь, может служить отправной точкой исследования того, как ценностные представления выражены в языке. Этот вывод имеет важное методологическое значение на нескольких уровнях. Во-первых, при выявлении барьеров на уровне межкультурного общения, так как любая эмоциональная реакция партнеров по общению, выраженная экспрессивными средствами языка, «отсылает» исследователя не только к личностным ценностным представлениям индивида, но и к специфическим ценностям данной культуры. В метафорах, фразеологизмах, паремиях, идиоматических выражениях (все эти языковые средства являются способом выражения эмоционального отношения говорящего) отражается специфическое национальное видение мира, в основе которого лежат ценностные представления. Так, использование американцем выражения *He travels the fastest who travels alone* (Одному идти быстрее – *пер. Н. П.*) или *You have to you're your own horn* (Каждый должен свистеть в собственный свисток – *пер. Н. П.*) выражает негативное отношение к идее большинства и совместности, так как англоязычная культура относится к индивидуалистическому типу (согласно типологии Г. Хофстеде, в основе которой лежат разные ценностные ориентации²⁴).

Во-вторых, исследования экспрессивности речи, а затем выявление специфических ценностей культурной общности имеют первостепенное значение в методике обучения иностранным языкам, так как осознанность социокультурных контекстов, в которых язык используется носителями языка, является важным компонентом социокультурной компетенции, структурного элемента межкультурной компетенции личности.

Таким образом, факт многомерности, многослойности, модулярности сознания является общим в работах, посвященных когнитивным проблемам. Важнейшим элементом сознания является ценностное представление, в значительной мере формируемое действенным отношением человека к миру, его местом в социуме, его зрелостью и эмоциональностью. Ценности отражаются в сознании человека в виде квантов структурированного знания, жизненных векторов человека, связывают посредством единой системы таких ценностей всех представителей отдельной культуры в единую культурную общность. Единство системы ценностей, составляющее основу мировоззрения всех ее членов, является необходимым условием эффективного общения и взаимопонимания в рамках одной культуры. При

²³ Hall E.T. The silent language. – Westpoint: Greenwood Press Publishers, 1959. p.257.

²⁴ Hofstede G. Interculturelle Zusammenarbeit. Kulturen-Organisationen Management. Wiesbaden, 1993. p. 148

общении представителей разных культур на одном языке (родном для одной из сторон, или иностранном для обеих сторон), различие в ценностной картине мира может стать причиной разногласий в трактовках явлений и событий и привести к нарушению общения. Поэтому понимание системы ценностей культуры изучаемого языка, в том числе посредством анализа речевых высказываний носителей этого языка, приобретает особую значимость.

Роль языка в выражении ценностных представлений основана на единстве рационального и чувственного аспектов в ценностном сознании. Язык, формируя уникальное личностно окрашенное отношение индивида к миру, является важнейшим способом как постижения ценностной структуры мира, так и выражения ценностей в сознании. Такой языковой образ мира лежит в основе национального характера и реализуется в процессе языкового диалогового общения как на родном языке, так и на иностранном.

Ценностные представления органично сопутствуют и во многом определяют всю жизнедеятельность человека: его вербальное и невербальное поведение, образ мышления, эмоциональные реакции и др. Маркерами, позволяющими отследить и проанализировать ценностную составляющую мировоззрения каждого из участников межкультурного диалога, могут служить экспрессивно окрашенные языковые явления. Знание особенностей ценностных представлений партнера по общению позволяет исключить ситуации растерянности, непонимания, бессилия и добиться положительных результатов в межкультурных контактах.

Е. В. Кантемиров

Либерально-демократические ценности в свете «традиционализма»

В современном обществе существуют две четко сформулированные идеологии и состояния общественного мнения о разных аспектах традиции в том числе - аксиологическом. Благосклонно относящиеся к традиции, объединяются названием «традиционализм»; а отрицающие их — «анти-традиционализм». Кульминацией развития последнего стал либерализм.

Можно предположить, что в периоды динамичного, экспансивного и успешного социального развития интерес к традициям ослабевает. Широко распространено мнение, согласно которому в такие времена все должно быть сфокусировано на изменениях: восприятия их, поисков и инициирования. Новизна, оригинальность, необычность становятся доминирующими ценностями. Люди в целом устремляются вперед, а не назад. В обществе господствуют активность, оптимизм, вера в прогресс, в науку и технологию как инструменты рационального изменения мира. В такой идеологической атмосфере не может возникнуть анти-традиционализм, и его носителем выступает «нынешнее поколение».

Быстро формировавшееся и расширявшееся капиталистическое, урбанистическое, индустриальное общество Западной Европы в его классическом виде в XIX в. было антитрадиционалистским. Если оно и ценило какие-то традиции, то лишь те, которые были «традициями антитрадиционализма», т.е. сохранялись как память о великих революциях — английской, французской, американской. Это общество отвергло предшествовавший социальный порядок, навешивая на него ярлык «традиционного». Аналогичная тенденция игнорирования традиций и переоценка настоящего и будущего наблюдалась и гораздо позднее — в годы стабилизации и процветания после Второй мировой войны. Священность и незыблемость прошлого как главного символического регулятора социальных, политических и культурных изменений уступают место инновациям и ориентации на будущее, на культурные изменения.

Общества, не воплотившие у себя либеральные ценности «открытого» гражданского общества не признаются современными, а объявляются традиционными. С. Г. Кара-Мурза определяет «традиционное общество», как общество не западного типа, общество, которое не прошло определенные стадии своего формирования, те которые прошел Запад. Общества западного типа прошли духовную революцию в виде протестантской реформации, за которой последовали научная и промышленная революции. В эпоху буржуазных революций сформировалось так называемое «гражданское» общество или «современное», «либеральное», «открытое». Все те общества, вне западного культурного ареала, которые не прошли эти стадии, продолжают условно называться «традиционными» Это общества, которые продолжают свою традиционную траекторию формирования и воспроизводства¹.

Антитрадиционализм, ориентированный на непрерывный прогресс и социальные изменения воплотился в систему либеральных ценностей — в идеалах, выработанных западным миром, которым должны следовать представители того сообщества, которое может называться «гражданским обществом».

Этот «прогрессивный» характер либеральных ценностей ярко освещает книга философа-постпозитивиста и идеолога либерал-демократии англосаксонского типа К. Поппера «Открытое общество и его враги», ставшая после выхода в свет в 40-х г. г. «библией современного мира». Открытое общество в терминологии Поппера — информационное общество западного (американского) типа, которое (по Попперу) должно быть спроецировано на весь остальной мир. То есть весь мир должен жить по этой западно-европейской (американской) модели. Наиболее часто употребляемые определения и понятия из словаря либерал-демократов вполне совершенно описывают значимые ценности открытого общества: рынок, права человека, рационализм, прогресс, гуманизм.

¹ См. подробнее Кара-Мурза С.Г. Объект изучения Л. Н. Гумилева - традиционное общество

Впоследствии идеи Поппера были развиты целым рядом философов, экономистов и социологов, таких как Ф. Хайек, Ж. Аттали, Ф. Фукуяма. Они говорили о грядущем «порядке денег», о «конце истории», о необходимости перехода к «мондиальному» (всемирному) правлению с Соединенными Штатами во главе.

Но еще Поппер отметил, что у открытого общества есть враги и что, если эти враги объединятся, то американскую либерал-демократию не ждет ничего, кроме краха. Кто эти враги? Это все, кто левее социал-демократии — то есть анархисты, социалисты, коммунисты и т.д. — и все, кто правее либерал-консерватизма — т.е. этатисты, монархисты, националисты и т.д., — а также целый спектр религий, утверждающих, что человек это нечто, что следует преодолеть — православие (особенно старообрядчество), ислам (в первую очередь шиитский, а также суфизм), язычество².

В противовес так называемым «мондиалистам» постепенно сформировался противоположный «антимондиалистский» лагерь, который нашел необходимые идеологические и аксиологические основания, которые можно противопоставить либеральным. Такие основания нашлись в самом конце XX в., в том числе и в России. Главным основанием стало полное неприятие англо-саксонской модели цивилизации, активно навязываемой Востоку — прежде всего в экономических целях. На самом Западе тоже наблюдается активизация процессов подобного рода. К настоящему моменту можно говорить о некоей синтетической идее, не являющейся просто «суммой неконформизма». Это традиционализм.

Традиционализм — это специфическая идеология, способная, как уже неоднократно отмечали многие политологи и культурологи, стать для XXI в. тем, чем стал марксизм для XX. Более того, традиционализм имеет тактическое преимущество перед марксизмом. Хотя бы уже тем, что он тотален. При этом он апеллирует не просто к религиозным чувствам, но к последним, фундаментальным вопросам человеческого существования и посмертной участи.

Лидером современного традиционализма сегодня признают Р. Генона, автора книги «Царство количества и знаки времени», где последовательно дается критика современного мира и его главных проявлений и дефиниций (демократии, прав человека, рынка, гуманизма, промышленности, психоанализа, протестантской этики и т.д.) с позиций традиционной религиозности. Причем не с позиций какой-либо конкретной религии, но от лица Традиции как таковой, то есть того общего, что единит все традиции.

Традиция, по Генону, — то, что имеет сверхчеловеческое происхождение. Так, например, православная церковь как религиозный институт легитимна в силу того, что в ней действует именно традиция (то есть буквально с латинского — «передача») посвящения, рукоположения, идущая от апостолов, поставленных непосредственно Христом. А, скажем,

² См. подробнее Поппер К. Открытое общество и его враги В 2-х т. – М.: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.

американские кальвинистские секты, согласно Генону, не легитимны, поскольку в них не осуществляется передача преемственности — традиции (эта передача была прервана) и, следовательно, члены этих общин отрезаны от «духовных влияний», стало быть (уже с общехристианских, а не специально геноновских, позиций) Церковью не являются.

Согласно учению Генона, принципы традиции вечны, лежат в основе всех истинных культурно-исторических ее проявлений.

Р. Генон принимает точку зрения различных религиозных доктрин о циклическом времени, которое понимается им качественно: от начала периода, например, от состояния «золотого века», где все соответствует принципам духовной традиции и каждая вещь определена своим качеством. Качественная определенность на человеческом уровне проявляется как инициация (посвящение). Вся человеческая история, по Р. Генону, представляет процесс — от нормального духовного бытия в Едином, до его конца, который изнутри периода переживается как «конец мира». Идет процесс нарастающей материализации, разделения, индивидуации, все вещи как бы сдвигаются со своих нормальных мест, утрачивают связь с Единым, качество уступает место количеству.

Критика современной культуры дается им в связи с представлением об общем вселенском порядке, едином плане бытия. Материализму, сциентизму и фрагментации в познании на первых этапах деградации культуры (имея в виду философию, ложно выставляющую себя в качестве познания всеобщих истин, начало которой Р. Генон отсчитывает, начиная с Декарта), в так называемой обычной жизни соответствует выдвигание фальшивых «принципов». Это следующие принципы: равенство («эгалитаризм»), апелляция к народу («демократия»), доминирование частного интереса над всеобщим. Реализация указанных принципов ведет к полному разрушению духовной основы общества, хаосу во всех сферах жизни, «атомизации» жизни. На следующем этапе на смену материализму приходит интуитионизм в философии, психоанализ в психологии, тотальная ориентация науки на количественные методы, полная профанация религии. Вместо простого отсутствия посвящения и духовной традиции возникают различные доктрины и организации, цель которых заменить их. Спиритуализм, оккультизм, теософия и пр., стремясь заместить собою недоступную на деле традицию, либо измышляют собственные, ни с чем не сообразные «тайные доктрины», либо комбинируют непонятные для них «остатки» от прежних традиционных наук, ничем не напоминающих современные. Ради влияния на умы они прибегают к различным «феноменам», энергию для которых черпают в низших областях тонкого мира, не понимая, по сути, его природы. Это уровень «псевдоинициации» и «псевдотрадиции», который служит подготовкой к последнему этапу «контртрадиции»; здесь будет предпринята попытка подражания традиции на всех уровнях, попытка создания даже иерархии в подражание духовной иерархии посвящения, но поскольку дух в это время окончательно отойдет от мира, то эта иерархия будет фальшивой, перевернутой.

Общая тенденция развития мира в каждом цикле космического времени — это ускоряющееся нисхождение к последней точке, где все истинные отношения становятся перевернутыми. В циклической модели истории, как ее представляет Р. Генон, социальный прогресс, как воплощение идей гуманизма, свободы, прав человека есть иллюзия. Это «прогрессивная деградация». Прогресс ведет не триумфу порядка, а к торжеству энтропии, к концу истории. Конец истории есть конец иллюзии. История приводит не к царству порядка, а к царству хаоса, когда побеждают не силы созидания, а силы разрушения. В этом смысле хаос понимается Р. Геноном как источник творческих потенций мира. Мир должен вернуться к изначальному состоянию - в хаос, для того чтобы дать возможность рождению нового мира. В последний момент, когда, казалось бы, победа осталась за силами разрушения, наступает мгновенное «восстановление» всего сущего, все положительные результаты предыдущей эпохи как бы становятся на свои места и кладут начало новому «золотому веку» следующего периода. Таким образом, конец совпадает с началом. Исчезает лишь мир, дошедший до последнего предела своего проявления. История это очередная попытка восстановления утраченного единства. «Единое» — это центр всего, в том числе времени и пространства, истинный духовный центр всех существ, есть тем самым основание подлинной духовной традиции. Различные цивилизации по-разному воплощают в себе ее принципы. Неполнота этого воплощения, частичность дает импульс к отклонению, которое, в конечном счете, приводит к состоянию «распыления», полнейшему распаду. Падение мира, полного неустрашимых противоречий, открывает возможность восстановления традиции и открытия новой эпохи проявления наивысшего принципа. «Так же обстоит дело, когда рассматривают сам конец цикла: с частной точки зрения того, что должно быть разрушено, поскольку его проявление закончено и как бы исчерпано, этот конец, естественно, «катастрофичен» в этимологическом смысле этого слова, который указывает на идею внезапного и непоправимого «падения»; но с другой стороны, с точки зрения, при которой проявление, исчезая как таковое, оказывается приведенным к своему принципу во всем том, что оно имело от позитивного существования, тот же самый конец обнаружится, напротив, как «восстановление», через которое, как мы уже говорили, все вещи не менее внезапно будут вновь поставлены в их «первоначальное состояние»³.

Р. Генон говорил о «кризисе современного мира», а вот его ученик Ю. Эвола уже откровенно призывал к восстанию против современного мира. Другой ключевой фигурой традиционализма называют М. Элиаде. Помимо европейского традиционализма критике современного западного общества посвящены работы Ги Дебора, Г. Маркузе, Ф. Гваттари, М. Фуко, Ж. Делёза.

Как оценивают традиционалисты и антитрадиционалисты перспективы развития современного мира? Современный мир традиционалистами оценивается как царство количества, в котором «за деньги всё покупается». «Качественность» же

³ Генон. Р. Царство количества и знамения времени. М.: Беловодье, 1994. С. 287-288.

реальности утрачивает свою метафизическую составляющую и приобретает почти «количественный» оттенок. Но тем не менее «качественность» реальности продолжает сохранять свое содержание, сугубо враждебное капиталу во многом в силу поддержания традиций. Качественность остается своего рода неусвояемым остатком, мешающим тотальному торжеству капитала, его глобализации. Таковым остатком была географическая, национальная, религиозная, социальная самоидентичность. Над разрешением этого противоречия бились К. Поппер, автор «библии» либералов «Открытое общество и его враги», а также его последователи, так называемые глобалисты («мондиалисты») Ф. Фукуяма и Ж. Аттали.

«Мондиалисты» в своих книгах провозглашают конец истории. Главная книга Ф. Фукуямы так и называется. Так согласно Ф. Фукуяме, «дух познал себя окончательно» и наступает конец истории, что выглядит в мондиалистском прочтении не как нечто эсхатологическое и негативное, а как окончательное примирение противоположностей, торжество энтропии. В трудах Ж. Аттали картина постисторического мира обрисована еще конкретнее. Основная идея его работ заключается в своего рода «провозвестии» грядущего торгового строя, «порядка Денег», который должен прийти на смену «Сакрального порядка» и «порядка Силы». Ключевой момент его теории заключается в идее гомогенизации реальности, планетарной униформности, которая, на его взгляд, должна снять географические, национальные, религиозные, социальные и даже половые противоречия и дихотомии. Мондиалистская унифицированная, однородная реальность будет более удобна для операций. Она призвана стать абсолютным эквивалентом денег. Совершится инверсия: ранее деньги означали подобие мира, теперь же мир станет подобием денег. Разумеется, в такой ситуации человек мыслится не более (или не менее) чем товаром. Ж. Аттали говорит о «возможности оторваться от пространства, что подразумевает тенденцию к виртуализации реальности, когда на смену человеку придет парк компьютеров. Зато будет экономично. Капитал станет абсолютно тождествен самому себе.

С этим связана и так называемая проблема отчуждения денег. Отчуждение денег достигло уже таких масштабов (планетарная денежная масса давно не обеспечивается не только золотым запасом, но и «природными и рукотворными богатствами, обладателем которых является человечество», на сегодняшний день это соотношение достигло 1:25), что сами деньги постепенно превращаются в чистую абстракцию. Генон еще в начале века писал о том, что на смену «материализму» должна прийти новая «духовность», но уже как «антидуховность».

Ситуацию осложняет тот факт, что современный человек слишком привык верить собственному восприятию мира и для него «виртуализация» реальности является не объективным фактом сегодняшней действительности, а своего рода метафорой, подразумевающей процесс, ни в коей мере не страгивающий его как «субъекта». Однако в данной ситуации честнее было бы говорить о субъектности самой виртуальной реальности, объектом которой постепенно становится каждый.

Философ, деятель французской революции 1968 г., возглавивший ситуационистский интернационал, Г. Дебор в своей книге «Общество спектакля» произвел анализ современной реальности, обнаружив ее катастрофическое

отчуждение от реальности подлинной. Общество спектакля — это современное общество. Г. Дебор различал два типа общества спектакля: тоталитарное и дифференцированное. Он не строил иллюзий по поводу государств, избравших социалистический путь развития. Однако признавал тоталитарное общество спектакля более «ограниченным», следовательно, отчасти и более «мягким», что может показаться парадоксальным. Куда как эффективнее оказалось общество дифференцированного спектакля, за которым в силу его гибкости и осталась победа. Общество дифференцированного спектакля в буквальном смысле слова «тотально», поскольку втягивает в себя наибольшее число самых различных пластов реальности, не оставляя никаких «гетто».

Согласно Г. Дебору, капитал претерпел превращение в дифференцированную систему имиджей⁴. И идеалом такого общества постепенно становится обладание именно имиджами, заменяющими реальность. Не жизнь, но иллюзия жизни. Даже не потребление товара, а потребление рекламы — рекламы в самом широком смысле слова. Рекламой становится тотально вся отчужденная реальность. Феномен «дорогих» журналов состоит как раз именно в этом. Их читатель или, точнее, «разглядыватель» покупает такой журнал, руководствуясь желанием «приобщиться» этой реальности. Сюда же относятся и многочисленные шоу. Г. Дебор шел еще дальше, он утверждал, что и революция превращается не более чем в имидж.

Как справедливо замечал Ж. Аттали, возможность перехода к новому мировому порядку была обеспечена изобретением в 1969 г. в США микропроцессора. Начиная с этого события, реальность всё более отчуждалась от самой себя. За Интернетом будущее — это очевидно. Так же, как и то, что акценты реальности всё более будут смещаться в направлении «виртуализации». Будущим поколениям в буквальном смысле слова придется жить в «виртуальном мире». Уже сейчас создаются виртуальные города, всё более заселяемые виртуальными жителями.

Большую тревогу у традиционалистов вызывает феномен медиократии. Когда речь заходит о медиократии как о «четвертой власти», необходимо не забывать, что это не более чем фальсификация самих медиократов, являющихся на сегодняшний момент практически нераздельными властителями мира. Понятие «четвертой власти», внедряемое в сознание масс, является не более чем «ходом от обратного», отвлекающим маневром, лишь одним из тактических приемов конспирологической «игры в объективность». Г. Дебор утверждает, что власть СМИ в самом широком смысле представляет собой сложнейшую систему намеков, отследить реальный вектор действия которой представляется практически невозможным. Тем более что никакого «реального вектора» в действительности не существует, существует лишь нарастающий в геометрической прогрессии объем информации, упраздняющий, «обессмысливающий», «обезыдеивающий» любую деятельность. Уже давно навязывается не сама информация, а представление о необходимости обладания ею.

Виртуализация реальности и превращение мира в капитал — это те процессы, которые широко проникают в сегодняшнюю действительность.

⁴ См. подробнее Дебор Г. Общество спектакля. — М.: Логос, Радек, 2000

Понятие «действительности» детерминируют материалистически-рационалистические представления о бытии как о том, что непременно образом действует. Если же оно лишено действительного бытия, то не является таковым. Закрепление подобных представлений соответствует тому, что Р. Генон называл в работе «Царство количества и знамения времени» «отверждением космоса». Вслед за «отверждением космоса», соответствующим профанации, десакрализации и повсеместному распространению псевдоинициации, как полагал Генон, должно наступить нечто гораздо худшее. Этот последний процесс, завершающий космическое становление, за которым с фатальной неизбежностью следует финал, конец мира, Генон называл «растворением». Этот период отождествлялся им с переворачиванием символов, «сатанизацией» и повсеместным торжеством контринициации, то есть с тем, что христианская традиция именует приходом Антихриста.

Если действительность — объект, то моментально встает вопрос о субъекте, направившем действия — «капитализацию» и «виртуализацию» — на «действительность». Отмечается, что во второй половине XX в. таким субъектом стал «Паблик рилейшенз». «Паблик рилейшенз» не есть просто общественные отношения, общественные связи. Негласно PR определяется как своего рода завуалированная реклама товара. А «товаром» в современном смысле этого слова является всё, т. е. не только предметы и услуги, но также идеи и сам человек.

Таким образом, то что сегодня происходит с одной стороны называется традиционалистами «капитализацией», когда некий изначальный «Сакральный порядок» превращается в «порядок Денег». С другой стороны в современном обществе набирает силу процесс «виртуализации» действительности как отчуждения человека от реальности, когда в его сознании «принцип реальности» замещается «принципом удовольствия». Тенденции гомогенизации реальности, планетарной униформности, снимающие географические, национальные, религиозные, социальные и другие противоречия и дихотомии способствуют тотальному торжеству капитала, его глобализации.

Указанные формы мировому и социальному порядку придали либеральные идеи социального прогресса, гуманизма, прав человека, рационального изменения мира через науку и технологию, утверждение в духовной жизни материализма, сциентизма и фрагментации. Реализация указанных принципов привела к полному разрушению духовной основы общества, утверждению антидуховности. Современная духовность оценивается традиционалистами как антидуховность, а главная движущая идея современного общества — идея прогресса — как «прогрессивная деградация». Прогресс ведет не к триумфу порядка, а к торжеству энтропии.

В этой ситуации традиционализм становится альтернативой либерально-демократической идеологии, потому что враждебен капиталу нацелен на сохранение «качественности» реальности через поддержание традиций. Игнорирование традиций, унификация качественного своеобразия идентичностей, ориентация на будущее? на инновации, на культурные изменения не является исключительным путем развития цивилизации. Прогрессивная линейная история представляет лишь частный случай

периода восхождения в традиционной исторической модели космического цикла, в котором восхождение стремится к упадку, конец истории к ее новому началу.

Следовательно, победа либерализма над соперничающими идеологиями в XX веке (например, марксизмом) не завершился его полным триумфом.

То, что Западное общество склонно к тотальности известно, потому что тотальны сами западные либеральные идеи. И поэтому неудивительны их заявления о необходимости перехода к «мондиальному» тотальному (всемирному) правлению с Соединенными Штатами во главе. Несмотря на игнорирование традиций, унификацию идентичностей и ощущение победы либерализма, традиционализм успешно противостоит тотальности либеральной идеи, либеральных ценностей, потому что традиция еще более тотальна. Традиция тотальна, потому что если даже она меняется, трансформируется в зависимости от временных культурных изменений, новых социальных тенденций, моды, прогресса, ей удается сохранить некое изначальное знание, форму, идею, принцип. Эта традиционная идея, этот принцип, который в каждую эпоху искажается, отклоняется, лишается чистоты, стремясь к своему осуществлению через неполные формы проявленности в различных культурах, в конце концов, не реализуется полностью. Проект не достигает своего завершения, и обречен на неуспех. Но эта незавершенность неудача и оказывается движущей силой истории. Все должно повторяться снова и снова согласно циклической модели истории. После завершения очередного цикла вся история повторяется снова и вместе с тем это уже другая история. Традиция тотальна, потому что она сохраняется несмотря на ее искажения, модернизации, отклонения или игнорирование как таковой. Вместе с тем традиция лишена опасностей тотальности либеральной идеи, имеющий всеобщий характер, потому что принцип, который она олицетворяет, до конца не проявлен и определяется неполнотой. В конце концов, традиция – это множественность традиций, изменяющиеся, и отличающиеся от культуры к культуре, условий и особенностей их развития, жизни.

В связи с этим традиционализм способен по прежнему составить в наши дни конкуренцию либерализму, потому что традиционные ценности вечны, первичны, изначальны. К тому же либеральные ценности происходят от традиции, являясь ее рациональной трансформацией, словами Р. Генона, «псевдотрадицией» и «контртрадицией».

Таким образом, к концу XX в. – началу XXI в. в противовес идеологам либерализма «мондиалистам» постепенно сформировался противоположный «антимондиалистский» лагерь, который нашел необходимые идеологические и аксиологические основания, которые можно противопоставить либеральным.

Преступление и наказание в свете моралистических интуиций

Наказание. В чем его смысл? Оно следует после факта правонарушения. Как говорится, за что наказывают? За то, что человек совершил преступление, а не должен был совершать и мог бы не совершить? Но если даже это так, то наказывать за то, что не должен был совершать и мог бы не совершить (да вот на притчу совершил), довольно странно. Того момента, когда «мог бы ... и не должен был...», уже не вернешь. Совершил. Наказание, обращенное в прошлое, не имеет практического смысла и теоретического тоже. Да и допущение того, что «мог бы не совершить» весьма проблематическое. Предположим, обвиняемый на судебном заседании говорит следующее: «У меня холерический темперамент. Моя вспыльчивость легко переходит в раздражение и даже ярость. Справляться с этими эмоциональными вспышками я пока не научился, хотя не исключено, что и это возможно. Темперамент же, как известно, не изменяется. Я вырос на улице, у которой репутация в городе не самая лучшая. Довольно рано попал в дурную компанию и был подвержен ее многолетнему влиянию. В самый момент совершения правонарушения я попал под воздействие известных вам провоцирующих обстоятельств. Будучи таким, каков я есть на данный момент, и оказавшись под властью этих обстоятельств, я не мог в сложившейся конкретной ситуации не совершить того, что совершил. Задайте мне вопрос: «Если бы сейчас чудом были воспроизведены все (!) обстоятельства ситуации, внешние, мое внутреннее состояние, мой возраст, словом, все, то мною было бы вновь совершено правонарушение?»

Мой ответ утвердительный: да, было бы. Получается, что в обстоятельствах той конкретной ситуации я не мог не совершить того, что совершил. Спрашивается, за что срок, если никакого другого варианта не могло быть, если я не мог сделать никакого иного предпочтения?»

Правильный ответ судьи мог быть примерно такой:

– Что ж, Ваше рассуждение, подсудимый, выглядит убедительно (складно звонишь, как сказал один популярный персонаж из популярного фильма – Н.З.). С Вами, в самом деле, трудно не согласиться, что в обстоятельствах той конкретной ситуации, если учесть абсолютно все их строго определенное сочетание в тот роковой момент, Вы не могли не совершить того, что совершили. Все жестко детерминировано, и не в Вашей власти было сделать тогда иной выбор, иное предпочтение. Вы даете нам понять, что странновато и даже нелепо наказывать человека за то, что он на момент совершения преступления будучи таков, каков он есть, сформированный совокупным воздействием всех обстоятельств его жизни внешних и внутренних, в том числе особенностями наследственных структур его психики, и поставленный в заданную жизнью ситуацию, поступил так, как только и мог поступить в этот момент времени, в этой точке городского пространства и в этих

абсолютно конкретных (мысленно делаем стоп-кадр) обстоятельствах его бытия. Допустим, все так. Да, наверное, действительно все так оно и есть. Во всяком случае я не стану возражать Вам по этому пункту. С нашей стороны и впрямь было бы нелепо основывать наказание на смешном и произвольном домысле, что человек совершил преступление, а будто мог бы и не совершить. Само наказание при таком восприятии происходящего превратилось бы в лишенную смысла кару, в пустое и злое мщение.

Но есть, подсудимый, в Вашем рассуждении уязвимый момент: Ваш, по-видимому, ко всем судам и судьям на белом свете патетически обращенный вопрос: «За что срок..?». Вот это самое «за что»... Именно из Вашего рассуждения, не лишеного логики и здравого смысла, этот вопрос да еще в такой его постановке никак не вытекает. Он попросту некорректен. В контексте Вашего рассуждения правильно было бы спросить: «С какой целью Вы намереваетесь определить мне наказание?» Отвечаю. Ваши аргументы о том, что «не мог не совершить...», что «не в вашей власти это было бы – иное предпочтение», ничуть не дискредитирует наших намерений по части определения Вам наказания. Посредством наказания мы предполагаем помочь Вам несколько изменить Ваши ценностные ориентации, некоторые Ваши мировоззренческие представления заместить другими, более согласными с нормами человеческого общежития. Нет-нет, мы ни в коем случае не имеем ввиду с помощью наказания изменить врожденные особенности вашей психики. Это нереально, невозможно, да и не нужно. Но в какой-то степени привить Вам способность подавлять вспышки буйного темперамента и даже некоторые проявления Вашего, судя по всему, не совсем удобного для окружающих характера, почему бы не попытаться в условиях пенитенциарного учреждения? Все это делается с расчетом, что обновленное сознание и воля (новые ценности сознания) позднее, на воле, в постпенитенциарном существовании выполнят положительную роль в общей детерминации Вашего поведения.

Таким образом, наказание устремлено в будущее, в перспективу. Оно есть исправительная мера и имеет целью приобщить Вас к нормам устойчиво законопослушного и социально благополучного бытия, именно его сделать для Вас желанным и привлекательным».

Оставим здесь воображаемого судью в точке подведения им итогов его монолога о наказании. Отдадим ему должное, что он довольно успешно и вместе с тем деликатно парировал метафизический аргумент подсудимого в свою защиту, с благожелательностью почти иезуитской разъяснил ему в первом приближении действительный смысл наказания, действительную его цель. Стану далее думать и рассуждать одиноко.

Итак, наказание.

Наказание в широко распространенном понимании применяется после того, как совершено правонарушение или другое поведенческое отклонение. Наказание в таком понимании имеет смысл, значение фактора, детерминирующего последующее поведение девианта как вполне

законопослушное, если наказание применено в связи с правонарушением. И наказание призвано детерминировать последующее поведение индивида, отклонившегося от нормы, как вполне согласное с требованиями морали, если дело касается поступка с моральным значением.

О таком значении понятия наказания и наказания как практической меры воздействия на поведение свидетельствует и этимология слова «наказание». Оно происходит от слова «наказ». Наказать на будущее – в этом смысл наказания. В бытовых отношениях, к примеру, когда речь не идет о преступлениях, а всего лишь о проступках (про-ступил, т.е. мимо ступил, ошибся), о малозначительных поведенческих прегрешениях, не требующих применения суровых, строгих мер воздействия, наказанием, наказом на будущее может быть простое словесное увещание, сентенция, моралистическое разъяснение, предназначенные побудить девианта впредь поступать сообразно поведенческой норме.

В любом случае наказание, примененное после поведенческого отклонения, выполняет две функции: функцию исправительной меры и функцию меры предупредительной. Исправляя, наказание приводит постдеструктивное поведение допустившего отклонение индивида в достаточно устойчивое соответствие с нормой, установленной законодательно, если было правонарушение, и в соответствие с моральным требованием, если был допущен безнравственный поступок. Предупредительная функция наказания выражена в предупреждении рецидивов, то есть повторных отклонений от нормы.

А теперь обращаю внимание читателя на неправильные словесные формы выражения и они же неправильные в их содержательной сути в повседневных разговорах о наказаниях. Ну можно ли говорить «наказать его», если вдуматься в смысл этого глагола и учесть его очевидную связь с существительным «наказ». Наказать его (!) — массовая, если не сказать всеобщая ошибка в связи слов, в их согласовании. Его можно поздравить, обмануть, забыть, разбудить, увидеть... Но наказать можно ему. А вот покарать можно его. Наказание и кара принципиально различные меры воздействия. Их ошибочное содержательное смешение, отождествление обусловило соответствующую ошибку в языке, ошибку неправомерного отождествления двух совершенно разных понятий. В результате глагол «наказать» стали употреблять как синоним глагола «покарать». Вот и появилось это «наказать» его (!)». Естественно, их отождествили, превратили практически почти в полные синонимы, т.е. почти в абсолютно взаимозамещаемые понятия. Иногда, в некоторых словарях, отмечают, что кара – более суровое, более строгое наказание. Соответственно читай: наказание – менее суровая, менее строгая кара.

И ... все! А в основном, в главном – одно и то же! Абсурд. Они разные, как небо и земля. Ниже я постараюсь показать это развернуто.

А теперь продолжу о наказании. Наказывать, разъяснять ему предпочтительность законопослушного поведения можно и должно не только словами-знаками, но и знаками-действиями. Действие,

внешнепредметное воздействие в применении такой исправительной меры, как наказание, отлично выполняет роль разъясняющего знака. Допустим, человеку, совершившему кражу, определили меру наказания в виде пяти лет лишения свободы с отбыванием наказания в колонии общего режима. Ему тем самым разъясняют и наказывают не только словесно, но и самим фактом лишения свободы, что впредь красть чье-либо имущество не следует, что есть закон, запрещающий кражу, что нарушать этот закон, как и всякий другой, запрещено государством. И дают понять такой формой «увещевания», что если он после освобождения вновь нарушит закон, запрещающий кражу, или какой-либо другой, то ему опять станут разъяснять, наказывать, только уже более строго (есть колонии строгого режима), что нарушать закон все-таки не стоит. Есть обстоятельства, в которых для устранения девиантного поведения простого словесного увещевания недостаточно и его надо поднять до уровня наказания. Предлагаю мысленный эксперимент. Представим, что на совершившего кражу решили воздействовать мягко, ограничиться словесным увещеванием: прислать из юридической консультации на домашний адрес официальную бумагу (документ), в которой разъяснить ему, что есть такой-то закон, запрещающий кражу, что нарушать его не надо бы и даже намекнуть, что нарушение закона чревато тем-то и тем-то, более строгой формой увещевания-разъяснения. Скорее всего такую форму увещевания правонарушитель воспримет как нечто легковесное и отнесется к столь мягкой форме запрета легкомысленно. Словесная форма увещевания-разъяснения неадекватна задаче устранения, пресечения подобных правонарушений. Она слишком слабо детерминирует последующее поведение «оступившегося» гражданина и по всей вероятности не даст ожидаемого эффекта. Чтобы детерминация постдевиантного поведения как законопослушного была в необходимой степени сильной, неразумно обойтись простым уведомлением, правовым просвещением, морализацией. Надобно оснастить увещевание разъясняющими знаками в виде внешнепредметных действий, не ограничиваясь словесным убеждением. Только при этом условии увещевание станет наказанием, имеющим необходимую силу воздействия и не переставая быть увещеванием.

Посмотрим, как воздействует в наказании разъясняющий знак, представленный в виде внешнепредметного ограничения, обратившись еще раз к такой составляющей в наказании, как лишение свободы. Неправильно рассматривать лишение свободы как воздействие карательное. В наказании все должно содействовать исправлению и предупреждению. Лишение свободы препятствует совершению новых правонарушений, допустим, краж. Это не только благодеяние для населения, которое не страдает от его преступлений, когда он лишен свободы. Ничуть не менее существенно, что это есть благодеяние и для самого правонарушителя. Находясь в неволе, он не совершает краж у населения, не прибавляет себе злых, греховных деяний, не усугубляет своей вины перед человеком и Богом. Пока правонарушитель

лишен свободы, он надежно защищен от рецидива преступлений. Надо помочь ему в том, чтобы он осознал и ценил все это.

Лишение свободы связано с утратой многих радостей жизни, что является источником тяжело переживаемых человеком страданий. Разлука с любимым человеком, почти прерванное общение с родными и близкими... Ф.М.Достоевский вспоминает в «Записках из мертвого дома», что в заточении (Омский каторжный острог, четыре года) очень трудно переносил невозможность уединения. Но и в страданиях, обусловленных лишением свободы, тоже надо уметь видеть прежде всего положительную сторону. После освобождения память об этих страданиях призвана помочь человеку предпочесть законопослушный образ жизни противоправному, криминальному существованию, полному риска, страха, переживания собственной глубокой греховности.

В наказании, предназначенном для устранения девиантного поведения как противоправного, насильственные моменты неизбежны, но они не самоцель. Они вынужденные и необходимы для осуществления режимных требований в применении наказания. И ни в коем случае они не есть знак карательного воздействия. Карательное воздействие ни в каком виде, ни в каком проявлении не должно быть представлено в наказании. Оно за пределами наказания. И если тем не менее проникновение моментов карательного воздействия в наказание происходит, то это случается чаще всего как неумышленное нарушение правоприменительной деятельности в пункте применения наказания. Функций у наказания как постдевиантной меры воздействия всего две: исправляющая поведение девианта в направлении к устойчиво законопослушному и функция предупреждения рецидивов правонарушения. Карательная функция ни в какой, даже малейшей, степени не должна быть свойственна наказанию.

В исправительно-трудовых учреждениях пенитенциарной системы существует понятие примерного поведения. В качестве одной из составляющих наказания (наказания в нормальном, хорошем, не репрессивном значении) предполагается исправляющее воздействие, влияние отчасти рекомендованного, отчасти жестко предписанного нового сравнительно с прежним, приведшим человека в ИТУ, образа жизни. Воспринятый и освоенный с необходимой полнотой новый образ жизни дает заключенному шанс, возможность соответствовать стандарту примерного поведения. Новый образ жизни предполагает: каждодневный труд, обучение в школе или по вузовской программе, посещение библиотеки, приобретение специальности или профессии, устойчивый отказ от соблазнов выпивки, употребления наркотиков, от соблазна новых правонарушений. Соблазны эти криминальны, и потому твердый отказ от них вменяется заключенному в заслугу. Освоенные в исправительно-трудовых учреждениях формы положительной деятельности (труд, учеба, овладение профессиями, специальностями, самообразование), практикуемые законопослушной частью населения, живущего на свободе, являются весьма существенным фактором в придании необходимой силы исправляющему воздействию наказания.

Итак, о наказании можно сказать, что оно есть увещевание допустившего правонарушение. Но это увещевание особого рода. В основании своем оно имеет разъясняющие знаки в виде внешнепредметных ограничений и действий таких, как лишение свободы и обусловленные этим режимные ограничения. Кроме того, оно подкреплено формами положительной деятельности, характерными для законопослушной части населения, живущего на свободе, и освоенными исправительно-трудовым учреждением. То и другое необходимо для придания наказанию необходимой силы исправляющего воздействия.

Не все, конечно, но многое как будто продумано по части наказания определенного лица, совершившим правонарушение, и по части применения, осуществления этого наказания. Почему же вопреки планируемому и осуществляемому исправлению тех, кому определена мера наказания в связи с нарушением закона, некоторые из них после освобождения из мест заключения вновь совершают правонарушения? Из факторов, содействующих проявлениям рецидива правонарушений, можно указать следующие в качестве достаточно типичных и очевидных.

Во-первых, иногда вразрез с ожиданиями работников правоохранительной сферы (не всех, конечно, а менее опытных) и наиболее простодушных граждан эволюция ценностных ориентаций отдельных правонарушителей из числа отбывающих наказание в исправительно-трудовых учреждениях совершается в направлении противоположном искомому обществом и государством. Длительное пребывание в тесном общении с людьми, совершившими преступления, может оказывать на некоторых заключенных более сильное воздействие, нежели исправительные меры. В результате подверженный влиянию криминальной среды укрепляется в его девиантных предрасположениях и, выйдя на свободу, осуществляет их.

Во-вторых, выживание «в зоне» предполагает адаптацию к среде людей с криминальным прошлым, зачастую с богатым опытом по части нарушения закона и, как правило, не склонных утаивать его от тех, кто рядом. По отбытии наказания бывший «зэка» оказывается перед необходимостью новой адаптации в условиях, когда жилье нередко бывает безвозвратно утеряно, бывшие связи с родными и близкими нарушены, когда устройство на работу становится проблемой подчас прямо-таки неразрешимой. Пройдя мытарства, связанные с попыткой освоиться в ставшей теперь чужой среде, «имеющий судимость» начинает искать убежище там, где будет принят теперь уже как свой. Путь в это убежище приходится прокладывать через новое преступление.

В-третьих, есть типы правонарушителей с самосознанием «сильного» человека. Он в самом преступлении ищет острых переживаний. Без них жизнь представляется ему бесцветной, пресной, попросту неинтересной. Будучи личностью авантюристического склада, он склонен регулярно испытывать себя в ситуациях риска, связанных с опасностью для жизни, где требуется проявить самообладание, дерзость, способность соображать быстро и принимать точные решения. В качестве поприща, наиболее

подходящего для такого рода самоутверждения, он избирает сферу криминальную, где всегда есть шанс встретить достойного противника, к примеру, в лице многоопытных оперативных работников. Превзойти такого противника в смертельно опасной игре лестно для «сильного мэна», а потерпеть поражение не стыдно. Это тип принципиального девианта, тип убежденного рецидивиста. Ярко выраженный образчик правонарушителя этого типа – Фокс из фильма «Место встречи изменить нельзя». Но Фокс – киношный персонаж. Да, так. Однако реальная действительность порой ничуть не уступает остросюжетному кинематографическому вымыслу.

Ян Цоха, по прозвищу «Детская мордашка» – реальный налетчик, проживающий в Германии. Тип в своем роде не менее, а скорее более замечательный, чем Фокс. Ему несколько более тридцати. Специализируется на ограблении банков. В восьмилетнем возрасте Ян пережил тяжелейшую драму: его папа во время ссоры застрелил жену и тут же – себя. Потом были годы сиротства: холодные приемные родители, приюты, интернаты. Получил специальность резчика по металлу. Дело это, по-видимому показалось ему малопривлекательным во многих отношениях, и он переместился на стезю уголовных преступлений. Очень скоро в ведомстве уголовного розыска Германии стал числиться налетчиком №1. Под его непосредственным руководством было совершено немало лихих ограблений. В какой-то момент полоса удач прервалась. Ян Цоха арестован. Приговор суда – девять лет. В заключении держал себя образцово. Получил аттестат зрелости, диплом экономиста, владеет шестью языками, в том числе арабским и русским. Его показатель интеллектуальной развитости на редкость высокий – 135. Выглядит очень молодо, румянец на круглых щеках. По этому признаку и получил в уголовном мире прозвище «Детская мордашка». Ввиду безупречного поведения освободили досрочно, через шесть лет. Пауза на воле оказалась недолгой – всего два ограбления. На этот раз приговорен к пяти с половиной годам тюремного заключения. Поведение вновь образцовое. По истечении трех лет получает поощрение: возможность в отдельные дни с разрешения тюремного начальства выходить за пределы тюрьмы. В первое же увольнение (20 марта 2002 г.) не удержался – «взял» без малого 36 тысяч евро. Прикинул: возвращение в тюрьму смысла не имело. Начинается самая блестящая полоса в его уголовной карьере. «Работает» теперь в одиночку. Действует молниеносно, дерзко, талантливо, если здесь уместно это слово. Записи банковских следящих видеокамер показали: налет редко продолжался более сорока секунд. Кассиров и клиентов банка не третирует. Более того, когда пожилая дама, испуганная происходящим, протянула ему кошелек, интеллигентно отстранился: «Ну, что Вы, мамаша!»

Но как сказал восточный поэт:

Все тронуто ветром печали,
Все ему приходит конец...

Колесо фортуны, прокрутившись в очередной раз, вновь выдало: задержание и арест. Во время пребывания в тюремной больнице Цоха

получил в передаче с воли 23 тончайших алмазных напильника, запрятанных в тубике с гигиенической помадой. Перепилил ими решетки окна, выбрался из палаты вовне. Перед этим из расплосованной на жгуты гардины изготовил подобие прочной веревки, на конце которой закрепил крюк, сделанный из железного прута. Он закинул крюк на высокую тюремную стену и ... почти уже одолел это препятствие. Его остановили предупредительные выстрелы охраны. Тьфу, ты!

Скоро суд. Есть вероятность, что Ян Цоха как особо опасный для общества преступник будет приговорен судом ФРГ к пожизненному содержанию под стражей.

Первые два вида рецидивов преступления обусловлены несовершенством структуры и деятельности пенитенциарных учреждений (1-й вид и отчасти 2-й) и несовершенством постпенитенциарного устройства освободившихся из мест заключения. Если преодолеть хотя бы частично это несовершенство, то рецидив преступлений 1-го и 2-го вида будет соответственно снижен.

С третьим видом рецидива дело обстоит сложнее. Примерное поведение заключенного обычно служит знаком того, что исправляющее воздействие наказания достигает цели, что ценностные ориентации допустившего правонарушение приходят в соответствие с нормами права и требованиями морали. Это вселяет надежду, переходящую в уверенность, что этот человек примерного поведения не потерял для общества, что после освобождения он будет вести жизнь законопослушного и добропорядочного гражданина. Но время от времени правоохранительные органы и общество бывают жестоко обмануты в их ожиданиях. Тип «рецидивиста по убеждению» самый опасный. Принципиальный рецидивист недоступен для исправляющих воздействий. Ян Цоха умный и волевой человек. Оказавшись в заключении, он умеет взять себя в руки и своим весьма примерным поведением не просто создать впечатление, но буквально внушить тюремному начальству и всем заинтересованным в его участи инстанциям, что твердо стоит на пути исправления. В действительности его видимое уверенное исправление служит другой цели: поскорее выйти на свободу, чтобы вновь предаться криминальным авантюрам, волнующим его кровь и наполняющим жизнь смыслом. Поскольку исправление рецидивиста 3-го типа невозможно, здесь требуются меры, предупреждающие рецидивы преступлений и совпадающие с социальной защитой возможных потерпевших.

А теперь более подробно о мерах, предупреждающих рецидивы преступлений и не содержащих в себе того, что принято именовать наказанием. Наказание до тех пор остается наказанием, пока в самом предупреждении наличествует возможность «исправления» правонарушителя, точнее, возможность исправления его сознания, его отношения к правонарушению (но не возможность «исправления» его темперамента, характера, они константны, чудес не бывает). Наказание остается наказанием, пока есть основание надеяться на возможность детерминировать последующее поведение правонарушителя как вполне законопослушное. Когда эта надежда исчезает, предупреждение становится

усеченным предупреждением без наказания, предупреждением чисто принудительным, социальной защитой общества без применения того, что можно называть наказанием.

Таких мер социальной защиты без наказания, имеющего своей функцией исправление правонарушителя, две.

1) Высшая мера социальной защиты – смертная казнь. Никакого исправления преступника «в перспективе» она принципиально не предполагает. Перспективы нет. Поэтому называть смертную казнь высшей мерой наказания (!) некорректно. неверно. Она может быть применена не просто по отношению к весьма социально опасному правонарушителю, но по отношению к преступнику-убийце, который, оказавшись он на свободе, вновь с готовностью пойдет на убийство. Через смертную казнь совершается основанное на законе абсолютное предупреждение рецидива, вынужденная абсолютная изоляция преступника-убийцы. В этом нет ни грана наказания. Принятие столь крайней, высшей меры предупреждения преступление есть единственно абсолютно надежная, абсолютно радикальная форма социальной защиты со стороны общества от вполне конкретного нарушителя закона. Трактовать смертную казнь в применении к этому правонарушителю как способ устрашения других (предполагаемых, возможных) преступников-убийц аморально. Такая трактовка высшей меры превращает приговоренного к смертной казни в средство и только в средство достижения цели внешней по отношению к участи приговоренного. Ведь он до конца остается человеком с присущим ему как человеку достоинством. Лишать его достоинства, отнесясь к нему только как к средству, не просто аморально, но и юридически недопустимо. Такой подход к смертной казни порождает соблазн произвола со стороны блюстителей закона: может появиться стремление казнить одного-другого, чтобы у других погасить искушение убивать. Но такого рода «профилактика» тяжких преступлений с точки зрения морали глубоко безнравственна и юридически порочна. Порочна еще и потому, что при таком отношении к смертной казни вполне могут приговорить к «высшей мере» и в обстоятельствах, объективно не требующих этой меры. Если же правонарушителя суд приговаривает к смертной казни единственно с целью посредством «абсолютной изоляции» преступника оградить общество от повторных тяжких преступлений со стороны этого и только этого человека, то такая основанная на законе, хотя и крайняя форма социальной защиты общества, посягательства на человеческое достоинство преступника в себе не содержит.

2) Вторая мера социальной защиты общества от преступлений, мера, в которой тоже отсутствует надежда на исправление сознания правонарушителя в сторону законопослушности – пожизненное содержание опасного преступника под стражей. Напротив, есть твердая уверенность в неизбежности рецидива в случае обретения преступником свободы. Возникает вопрос: почему в одном варианте неизбежность рецидива опасного преступления предполагает «высшую меру», а в другом – «всего лишь» пожизненное тюремное заключение? Все дело в степени тяжести и

опасности совершаемых преступлений. Если у принципиального, убежденного рецидивиста есть столь же принципиальная установка на совершение преступлений с убийством каждый раз, когда он оказывается на свободе, то ему, простите, полагается смертная казнь как мера, обеспечивающая населению полную защищенность от уголовных деяний этого индивида.

Другой же принципиальный рецидивист, допустим, специализируется на ограблении банков. Ну, не может он отказать себе в удовольствии, как только оказывается на свободе, пополнять свой бюджет столь ощутимым способом. По-видимому, жалованье законопослушного бюджетника представляется ему комичным и несовместимым с его жизненным размахом, с его миропониманием. По классификации, принятой в уголовном мире, это «медвежатник». Лексема не лишена остроумия. «Взять» банк примерно то же самое, что в среде охотников взять медведя (а не какого-нибудь суслика). Ограбление банка – преступление «выше средней тяжести», выражаясь языком медицины, и достаточно опасное в смысле размеров денежного ущерба, причиняемого владельцам банков. Однако в личном криминальном «кодексе» конкретного «медвежатника» может наличествовать принципиальное «табу» на убийство (на «мокрое» дело не идет ни при каких обстоятельствах). Инкассаторов и кассиров убивают подонки. Этим годится высшая мера. А вот «медвежатнику», никогда не обагрившему в крови своих рук, но исправно наносящему ущерб держателям больших банков денежных накоплений, может быть определена мера социальной защиты финансовых структур общества в виде пожизненного содержания в тюрьме. Впрочем каждый отдельный случай судебного разбирательства таких дел индивидуален. В доперестроечное время был период (не помню его временных границ), когда за простое хищение очень крупной денежной суммы у государства суд мог приговорить виновника к высшей мере. Это было в прошлом. Определение наказания как меры исправляющего воздействия или меры предупреждения, совпадающего с функцией социальной защиты, совершается в конкретных обстоятельствах судебного разбирательства и должно быть убедительно обоснованным. Убийство, если оно единичное, случайное, что называется, в криминальном досье преступника, не может повлечь за собой высшей меры. Карманному вору, даже «вечному» рецидивисту, по-видимому, не угрожает бессрочное содержание в тюрьме. У него «отсидки» всегда будут чередоваться с паузами «работы на свободе», потому что он всего лишь очищает карманы зазевавшихся «сусликов» и никогда «не ходит на медведя».

Осталось осознать необходимость и возможность выявления нарушения требований морали в формах контроля девиантности поведенческих проявлений, контроля, осуществляемого посредством права. Осознание это необходимо с целью совершенствования правового контроля девиантности путем очищения его от моральных нарушений и злоупотреблений.

Субъектом морального самоопределения может быть не только отдельный индивид как личность. Им может быть и коллективный субъект как нечто

локализованное и интегрированное в относительно целое образование, начиная от малого производственного подразделения вплоть до государства и общества в целом с множеством промежуточных социальных структур разного объема и с разной степенью обособленности.

Субъект морального самоопределения, с какими бы видами деятельности он не имел дело, обязан в этой деятельности искать и находить вариант наибольшего соответствия требованиям морали.

Должно искать эту линию добра и правды и в осуществлении форм контроля девиантности. От каких ошибок, изъянов, неумышленных и умышленных нарушений морали эти формы контроля должны быть защищены? Надо хотя бы некоторые принципы морали примерить к формам правовой деятельности, связанной с контролем девиантности и посмотреть: не наносится ли при их осуществлении ущерб самим моральным принципам и людям, включенным в юридическую процедуру.

Выше я уже показал, что если нарушить моральный принцип, предписывающий отношение к человеку как к цели и видеть в смертной казни вполне конкретного преступника способ устрашения других возможных преступников-убийц, то из этого проистекает возможность юридических злоупотреблений, это преступно с точки зрения права и безнравственно как посягательство на человеческое достоинство приговоренного. А ведь он остается человеком до последнего мгновения и сохранить за ним это достоинство обязывает мораль и, кроме того, это один из способов хоть сколько-то смягчить ситуацию крайне тяжелую для приговоренного к «высшей мере». Поэтому приговоренный должен знать, что по отношению к нему не будет реализована установка: мы тебя расстреляем, чтобы другим неповадно было совершать убийства. Это было бы омерзительно. Он должен знать, что казнь – его и только его ответ перед человечеством, что таким способом здесь и сегодня вынужденно осуществляется социальная защита населения именно от него, и что он здесь не существо, погибающее для устрашения других. Это поможет ему встретить смертный час с достоинством.

Немало моральных прегрешений сопутствует отправлению правосудия на самом судебном заседании. У суда есть очень четко определенная задача – выявление правды события, судебной истины. Но у какого адвоката будет репутация хорошего, просто великолепного? У того, который на судебном заседании был так красноречив, так ловко выстроил защиту, что вместо шести лет лишения свободы с отбыванием наказания в колонии строгого режима, что подсудимому, допустим, объективно «причиталось», был вынесен приговор о наказании в виде двух лет лишения свободы с добавлением, что мера эта условная. Адвокат сумел убедить суд, что именно такое наказание будет достаточным для исправления подсудимого, потому что «мастер». Прокурор понимает свою задачу строго противоположно тому, как ее понимает адвокат. Красноречивый прокурор и мастер обвинять – «вышка». Красноречивый адвокат, умеющий к тому же построить защиту, «как надо» – 15 лет, жизнь!

Мне как-то довелось беседовать о профессиональной этике со студентами юридической Академии. Я сказал им, что профессиональной морали и соответственно профессиональной этики с особыми категориями только для этой, профессиональной, этики характерными, не существует (может быть, я и неправ – Н.З.). Но добавил, что основание говорить о возможных требованиях как профессионально-этических появляется там, где какие-либо из обычных моральных ценностей, может быть, даже всего одна, нуждаются в повышенной предписательной силе. Всем подобает держаться в этой жизни правды и справедливости, но юристу в особо высокой степени. Для него священны установление правды события, судебной истины, чтобы для суда возможно было вынесение справедливого приговора о наказании, необходимом и достаточном для исправления правонарушителя, совершившего преступление с таким-то реальным, действительным составом.

Однако сегодня наиболее актуальная проблема в анализе форм правового контроля девиантности поведенческих проявлений есть проблема защищенности этих форм от полного или частичного отождествления с карательным воздействием. В идеале его не должно быть нигде и ни в чем. И если карательное воздействие все-таки практикуется, то как морально разрушительное, а в правовой сфере еще и как юридически недопустимое. По-видимому, стремление карать никогда не будет вполне изжито людьми, но надо, по крайней мере, осознать его зловещую роль в нашей жизни.

В чем состоит глубокая моральная прочность кары? В том, что она вырастает из семени зла и множит насилие. Да, в основании кары неутолимое желание мстить. Кара и есть мщение, месть. Существительное «месть» происходит от глагола «мстить», а глагол «мстить» – от существительного «мзда». Возможно первоначально было «мздить», позднее звонкие согласные «з» и «д» превратились в соотносительные с ними глухие – «с» и «т». Получилось «мстить». «Мзда» означает воздаяние. Плата за выполняемую работу возможно именовалась словом «мзда», а может быть, и «возмездие». Появилось же откуда-то слово «безвозмездно». Буду-де работать безвозмездно, то есть бесплатно. Вполне хороший смысл. А потом стали употреблять слово «мзда» в значении не очень хорошем, в значении взятки. А того, кто берет взятки, стали именовать «мздоимец», а само это явление – «мздоимство». Явление-то нехорошее, а слова хорошие. «Мздоимство» звучит как-то приятнее, роднее. Свое слово – русское, не то что «коррупция». Конечно, можно, устраиваясь на работу, юмористически спросить нанимателя о предполагаемых размерах «возмездия». Все лучше, чем некрасивое слово «зарплата». Слышится в нем карканье. Однако слово «возмездие» в значении вознаграждения ушло. Но появилось другое его значение. Возмездием стали называть свершившийся акт мести. Само слово «мстить» стало обозначать «воздавать злом», «наносить вред», «воздавать злом за содеянное зло» в представлении мстителя, но иногда по ошибке могут воздать злом и за мнимое зло. Мстить в значении «воздавать злом» стало синонимом слова «карать». И слово «кара» – синонимом слова

«мечь», «отмщение». Покарать значит совершить мечь, отомстить, то есть воздать кому-то злом за содеянное им зло, к одному злу прибавить еще одно, например, к злу, совершаемому правонарушителем путем нарушения закона, прибавить зло, «освященное» законом. Но ведь зло же, если это кара, потому что мстить безнравственно, грешно. Мстить значит отвечать на содеянное зло злом, удваивать зло, умножать его. Субъект злодеяния, совершивший зло посредством правонарушения, скорей всего захочет в ответ на зло, причиненное ему государством «по закону», опять-таки ответить злом. Государство в долгу не останется и ... да это же снежный ком, катящийся с горы во влажную погоду! И порицание, и наказание имеют целью исправление содеявшего зло, и это нормально, хорошо, разумно. А вот кара есть откровенная мечь, демонстративное стремление содеявшему злу тоже причинить вред.

Я не утверждаю, что понятие «кара» надо изъять из языка как не имеющее смысла. Оно не имеет положительного значения в качестве меры воздействия на допустившего девиантные проявления в поведении. Однако имеет смысл глубоко отрицательный, разрушительный для нравственности человека и его правосознания. И этот смысл пусть за ним остается. Ясное, точное осознание понятия «кара» поможет человеку избавиться от стремления карать кого бы то ни было и каким бы то ни было образом. Признаюсь, с некоторым недоумением иногда слышу или читаю о карательной функции наказания как одной из его функций или о необходимости привнесения карающего воздействия в наказание. Думаю, что карательная составляющая ни в малейшей степени и ни в каком виде не должна наличествовать в наказании, чтобы не компрометировать его как форму положительного воздействия на девианта. Ни пожизненное тюремное заключение, ни смертная казнь не есть наказание, поскольку не предполагают перспективы исправления. Так что же это такое? Может быть, это и есть кара, да еще в чистом виде? Никким образом. Ни то, ни другое не должно быть карой и тоже ни в малейшей степени. Это вынужденная социальная защита населения посредством экстремальных форм предупреждения рецидива весьма опасных преступлений. И в этом качестве защиты человека, населения от весьма опасных преступлений и пожизненное заключение опасного преступника в тюрьме, и смертная казнь как единственное абсолютно надежное предупреждение возможных преступлений-убийств есть благодеяние для тех, кого ограждают, защищают таким способом.

Благодеяние это вынужденно сопряжено с моментом насилия, с моментом зла, с причинением вреда тому, кого на всю жизнь лишают свободы и содержат в тюрьме, и с лишением жизни приговоренного к высшей мере, ибо всякое причинение вреда другому, всякое убийство есть зло.

Формы воздаяния, идет ли речь о воздаянии за созидаемое человеком благо или о воздаянии за содеянное им зло, в каждом отдельном конкретном случае должны быть взвешенными, продуманными с точки зрения морали, чтобы соответствовать ее требованиям. Предполагается положительность воздаяния в моральном смысле и в том, и в другом варианте.

Кара как форма воздаяния за содеянное зло не проходит моральный контроль, будучи безнравственной по ее сути. Довольно легко допустить оплошность и при определении формы воздаяния за заслуги. Взять награждение. Казалось бы все ясно как день: есть заслуги – получай награду и будь ... доволен. Ан нет. Все не так просто. Дело касалось поощрений, награждений за достижения, за отличную работу с одной стороны и взысканий, наказаний за упущения по работе, за недостаточное усердие – с другой. Происходило это в штатском учреждении. Один из работников и скажи, что предпочитает быть наказанным, нежели награжденным, возможно просто так, для эпатажа. О «позиции» услышали на стороне. Мнения разделились. С точки зрения одних: «мазохист какой-то». Другие возражают: «Напротив, «флейфе» (т.е. нормальный, хороший человек, антипод «редиски»)). А между тем слегка скрытая логика этого высказывания проста. Наказали тебя – стимул к исправлению, работай лучше, совершенствуй свое трудовое умение и дисциплину. Наказание для того и предназначено. А если наказали несправедливо? Что ж, черпай утешение в том, что грех не на тебе. Он на тех, кто несправедливо наказал. Опять ты в выигрыше. А если наградили? О! Здесь насторожись. Награды – одна, другая – могут пробудить у тебя тщеславие. А это – казнь, внутреннее самосожжение.

Или вот. Тебя наградили, а тебе, ну, очень неловко. Сомнение у тебя, чувствуешь, не по заслугам наградили. И перед товарищами стыдно, думаешь: «Да чем я лучше их, чтобы меня награждать». И еще: «Да и товарищи также обо мне думают и справедливо негодуют внутри». А то еще некоторые из сослуживцев, не подозревая о переживаниях моих, вдруг да позавидуют мне, грешному. Им бы, разминувшись с наградой этой, вздохнуть с облегчением. обошлось, мол, без мороки, а они, чудачки, огорчатся. Сказал же Эпикур: «Живи незаметно» (имеется ввиду, счастливее будешь). Наказание – что? Ну, постыдился немного, попереживал, пока публично выговор объявили, и, воодушевленный желанием стать лучше, – за работу! А сомнения и комплексы в связи с наградой точат и точат, исподволь разрушают твое моральное самочувствие. Нет, что ни говорите, а награды намного более обременительны для нашей совести сравнительно с наказаниями.

В заключение решаюсь высказать две практических рекомендации, исполнение которых помогает: 1) в освобождении от греха гетерономной мотивации, от греха корысти и через это в развитии у себя точного морального чувствования; 2) в освобождении себя из плена глубоко греховного переживания, переживания чувства неприязни к кому бы то ни было.

1) Обдумай принцип, формулу «я – тебе, ты – мне» или «ты – мне, я – тебе». Одно и то же по смыслу, но есть нюанс, позволяющий увидеть небольшое отличие этих редакций. Формула сохраняется с времени доперестроечного, когда многое было в дефиците и принцип этот был популярен в среде, где многое делалось «по благу», как тогда говорили, т.е.

по знакомству, с использованием связей. Может быть поэтому формулу сегодня произносят со смешком и легким презрением. И это правильно.

Но попробуем отвлечься от смешка и легкого презрения и в свете этой формулы оценить так называемый принцип взаимной помощи, обязывающий людей помогать друг другу, потому что это удобно и хорошо в моральном отношении. Я сегодня помог тебе в надежде и уверенности, что «завтра», т.е. спустя какое-то время и ты мне поможешь. «Я – тебе, ты – мне». И наоборот: «Ты – мне, я – тебе». Все как будто просто и в самом деле хорошо. Однако есть одно обстоятельство. Мораль как будто обязывает нас при возможности помогать тому (не обязательно другу и соседу), кто в настоящий момент имеет потребность в помощи, нуждается. Помогать не потому, что «И он мне поможет», а потому, что нуждающемуся в помощи (пусть совсем чужому человеку, если у тебя есть возможность помочь) – помоги! Помоги, даже если у тебя решительно нет никаких оснований предполагать, что он когда-нибудь сможет «отквитать» твою сегодняшнюю помощь.

Вот здесь помощь оказана согласно требованиям морального долга. Мотив морален и в этой его моральности автономен от всяких внешних стимулов, посторонних для моральной ценности деяния. А когда помогают по принципу «я – тебе, ты – мне», примешивается гетерономный мотив. Гетерономный происходит от греческих слов «гетеро» (другой) и «номос» (закон). Законом поступка является не столько сам моральный долг, сколько другое, внешнее по отношению к собственно моральному мотиву. Гетерономная мотивация несет в себе момент корысти, что существенно снижает моральную ценность деяния. Удивительно, что у чукчей-язычников в большинстве, есть обычай, осуждающий принцип отдарка. Подарили человеку что-нибудь от чистого сердца, а он тут же – с отдарком. Получается какой-то бартер. Некрасиво. Они это чувствуют. Обычай, осуждающий отдарок, очень хороший. А у нас 23 февраля чествуют мужчин, даже мальчиков-дошкольников одаривают. Как говорится, 23.02 мы вам, а 8марта – вы нам. Ситуация глупейшая. Могли бы мужчины решительно воспротивиться обычаю их одаривания. А маленькие мальчики вообще здесь непричем.

Интересно примерить формулу «ты – мне, я – тебе» к ситуации, когда один человек причинил другому вред, не скрывая недоброго намерения, то есть сделал ему зло. Должен ли тот, кому причинен вред, на содеянное зло ответить тем же? Очевидно, нет. Мораль учит нас: какое бы зло ни чинили нам, нельзя отвечать тем же. Долг человека – искать другой выход, думать, как злему человеку помочь стать лучше, а не мстить, не стремиться его покарать.

2) Будь осторожен: не проговаривай тему «наказания» в лексических формах, провоцирующих у самих говорящих и их собеседников чувство неприязни, желание мстить. провоцирующих ложное понимание наказания как кары, карательной акции.

Недопустимо это: за что (!) его (!) посадили (!) в тюрьму (!), то есть за что (за какое зло, им содеянное) его, возненавидев, карают, мстят, делают

ему зло? Вот что ты пытаешься выяснить. Из таких разговоров, обсуждений происходящего рождается извращенное, неверное понимание наказания, отождествление его с карой.

Полезно вдуматься, вникнуть в смысл заповеди «не осуждай!». Осуждая, ты делаешь плохо не ему, не тому, кого осуждаешь (в глаза или заочно), ты делаешь плохо прежде всего себе. Своим осуждением другого разжигаешь в себе чувство неприязни, могущей перейти в чувство ненависти. Ты в себе возвращаешь разрушительное для тебя греховное чувство. Человека всего более разрушает его собственный грех.

Зло в тебе начинает жить крохотным язычком пламени. Ты сам его раздуваешь, превращаешь в костер. Со временем он может запылать в тебе лесным пожаром и сожжет тебя. Можно разрешить себе один вид ненависти: ненавидь себя за то, что позволяешь себе ненавидеть других.

Преодолей в себе неприязнь, злое чувство к другому, и это избавит тебя от порочного стремления мстить и карать.

Б.Г. Головкин

Абсолютное право – императив правового прогресса

Качество жизни отдельного человека зависит от его личных желаний и способностей, а также от общего уровня правового развития окружающего его сообщества людей и ряда других внешних факторов. Однако определяющим условием является всё же степень прогрессивности правовых отношений в обществе. Всё человечество или отдельная страна может быть сколь угодно богатой и далеко продвинувшейся в развитии всех направлений науки и техники, медицины, культуры, образования. Но, если они будут иметь при этом патологические, по своей сущности преступные правила и нормы поведения, закреплённые или незакреплённые в соответствующих законах, то жизнь в таком обществе будет совсем не радостной. В любой момент в силу несовершенства действующих законов может произойти досадный регресс образа жизни. Только если эволюция права будет опережать все другие виды прогресса, человек будет иметь надёжные гарантии постоянно повышать качество своей жизни.

Как известно, закон – это регулирующая взаимоотношения между людьми, обязательная для соблюдения и исполнения норма, устанавливаемая властью. Правовой закон – это закон, претендующий на справедливость. С этой целью предлагаются различные правовые принципы, которые носят надзаконный характер, например, принципы правовой государственности, такие как разделение властей, сильная судебная система, приоритет прав человека по отношению к государству и другие. Однако эти принципы в современных государствах, заявивших о своём стремлении стать правовыми, официально ещё не закреплены в соответствующих юридических

документах, ещё не созданы Надконституции, которые стали бы критерием истинности и правовой значимости Конституций и, создаваемых на их базе, правовых законов. Поэтому понятие правовой государственности остаётся утопией даже в принципе, поскольку не имеет конкретных граней массива своих положений.

Если же начать определять контуры правовых норм через предварительное создание соответствующих правовых критериев, а также и сами предположительно правовые нормы для тех случаев, когда соответствующие правовые указатели отсутствуют, то сама система юридических норм в своей совокупности тем самым будет иметь предпосылки для совершенствования. Активная позиция законодателей, являющихся патриотами создаваемых ими правовых законов, приведёт к постепенному созданию комплекса более совершенных законов. Процесс их совершенствования в пределе должен привести к возникновению по большинству юридических случаев к нормам Абсолютного Права и возникновения на базе этого Абсолютной Правовой Государственности (АПГ).

Естественно, что данный процесс не может быть в идеале самодостаточным в пределах отдельно взятой страны. Абсолютное – всеобъемлюще. Антиглобалисты могут лишь замедлить процесс космополитизации, но не остановить его полностью. Критики космополитизма добились таких больших успехов, что само это слово у некоторых стало вызывать неприязнь. Безусловно, интеграция слишком различающихся в своём правовом, экономическом и социальном развитии стран – процесс слишком невыгодный для тех, который от этого будет временно испытывать ухудшение качества своей жизни. Однако пропаганда и интеграция в правовом поле норм АПГ на все страны мира – это тот процесс, который должен идти уже сегодня. От его результатов должны выиграть все страны – и бедные, и богатые.

Космополитизм на базе Абсолютного Права, должен заключаться, прежде всего, в закреплении норм Абсолютного Права в законодательствах тех стран, которые решили самосовершенствоваться в своём правовом поле с целью последующей (по мере достижения соответствующего экономического уровня развития) интеграции с другими странами, а в перспективе к созданию Единого Мирового Государства (ЕМГ).

В юридической литературе термин «абсолютное право» ранее был неудачно употреблён в работе¹, где права и свободы граждан рассмотрены как абсолютные и относительные в смысле степени возможности их реализации. На основании этого критерия, можно сделать вывод, что абсолютные права гражданина – это такие права, которые не запрещает ни закон, ни сам гражданин. К относительным правам тогда, по-видимому, следует отнести те, которые закон разрешает, но правосознание гражданина

¹ Административное право. Учебник для ВУЗов. /Под ред. Коренева А.П. М. 1986. С. 53-55.

не позволяет ему воспользоваться этим разрешением. Логическая ущербность такого деления заключается в том, что какое-либо конкретное абсолютное право обсуждаемого типа, которое отвечает и закону и правосознанию гражданина, по своей сущности может оказаться абсолютным бесправием, а стало быть, просто Абсолютным Преступлением. Из этого бы следовало, что и сам закон, позволяющий такого рода Абсолютные Преступления, является Абсолютно Преступным, а законодатели, принявшие его, соответственно, оказываются Абсолютными Преступниками.

Абсолютно Правовой Закон для того, чтобы быть таковым должен удовлетворять критериям Абсолютного Права, свод которых в форме соответствующих принципов Абсолютного Права должен предшествовать Конституции страны или, соответственно Конституции Единого Мирового Государства. Только при таком условии закон может обрести, если не допущено каких-либо ошибок, статус Абсолютно Правового Закона. Аксиологическая значимость такого закона, несомненно, будет выше, и данный закон будет входить обязательной составной частью в общую конструкцию законов АПГ.

Отсутствие закона, регулирующего какую-либо область правоотношений в обществе, является одним из видов действующих законов. Если же по этой причине в данной области правоотношений происходят Абсолютные Преступления, то сам факт отсутствия данного регулирующего закона является также Абсолютным Преступлением. Субъектом этого Преступления должны считаться виновные законодатели, проявившие либо преступную халатность, заключающуюся в непринятии соответствующего закона, либо не принявшие его по причине несовершенства своего правосознания. Так, например, Советские законодатели, которые приняли ряд законов и указов по уголовному праву, административной ответственности, судоустройству, судопроизводству и прокуратуре с 1938 по 1958 г., представленные в сборнике², естественно, не опирались ни на какие критерии Абсолютного Права. При поверхностном ознакомлении эти законы в своём большинстве кажутся вполне разумными и естественными. На самом же деле их несправедливость, а, следовательно, и Абсолютная Преступность становится очевидной при более тщательном их анализе и не требует даже каких-либо серьёзных доказательств, хотя при необходимости, эти доказательства можно всё-таки дать.

Принятие Абсолютно Преступных Законов сопровождалось практически непринятием должных законов для осужденных, отбывающих наказание в местах лишения свободы, в результате чего там творился беспредел. Лагерное начальство вынуждено само законодательствовать в своих владениях без каких-либо критериев истины. Это было Абсолютно Преступным произволом, хотя во многих случаях авторы таких действий искренне стремились наказать зло. Отсутствие должных законов в

² Сборник законов СССР. 1938-1958 г.г. М. 1959. С. 537-618.

исправительно-трудовой системе и порочное правосознание самих импровизаторов борьбы с преступностью в местах лишения свободы выливалось в «сучьи войны» и «трюмиловки», в которых заключённые ломали долбили избранную жертву в показательных целях на глазах и с разрешения лагерного начальства перед строем других заключённых³.

Ныне действующие в России законы, хотя и мягче, и в большей степени закамуфлированы кажущейся справедливостью за счёт относительной разработанности самой системы законов (ГК, УК, ГПК, УПК и других кодексов), на самом деле в значительной части остаются Абсолютно Преступными. К таковым, прежде всего, сразу следует отнести введение статуса госслужащих, пенсии которым назначаются иначе, чем всем остальным. Это многие виды налогов, в частности налог на имущество, приобретённое на заработанные деньги, с которых в своё время уже был взят подоходный налог. Это использование такого понятия, как «срок давности», на основании чего органы суда и следствия ведут дела создателей финансовых пирамид по 10 и более лет, а потом освобождают без их наказания.

Этот же пресловутый срок давности лишает, например, некоторых наследства. Так, если наследник не сумел принять наследство в течении 6 месяцев со дня его открытия, то владельцем этого наследства становится государство (статья 1154 ГК РФ). Цинизм и издевательство законодателей над людьми заключается в возможности вернуть наследство через суд, если наследник пропустил срок принятия наследства по «уважительным причинам». Но таковыми причинами не являются ни «незнание данного закона», ни перегруженность важными для наследника делами именно в данный период, ни просто бедность наследника, когда он не только не в состоянии заплатить налог за передачу наследства, но даже за госпошлину и справки, которые ему нужно для этого собрать.

Мы постоянно сталкиваемся с такими законами и бюрократическими правилами, которые действуют на местах при обращении в самые различные инстанции и организации. В таких ситуациях сразу же обнаруживается полная дикость этих порядков, и тогда появляется искреннее желание применить к действующим теперь, а не когда-то в прошлом, законодателям и руководителям нынешних учреждений и организаций, которые создают с помощью своего правового слабоумия, заложенного в их правосознание, суровые наказания, как к истинным врагам народа. И это при всём том, что эти руководители и законодатели часто искренне стремились сделать всё как лучше.

Наше бесправие закреплено в действующей Конституции, по которой мы не имеем права на прямую законодательную инициативу, с одной стороны, и не можем обратиться в Конституционный Суд на предмет Абсолютной Преступности какого-либо действующего закона с целью его

³ Сидоров А.А. Воры против сук. Подлинная история воровского братства. 1941-1991 г.г. М.: 2005. 384 С.

отмены или изменения, с другой стороны. Мы имеем возможность утешать себя предположением, что за рубежом, в других странах законы ещё хуже, глупее и преступнее, чем у нас.

Созданию системы законов, претендующей в результате последующего развития стать Абсолютно Правовой, должна предшествовать «Конституция Абсолютных Прав Человека и принципов Абсолютной Правовой Государственности», включающая в себя помимо самих принципов ещё и совокупность критериев АПГ, а также ряд других положений, позволяющих отличать нормы АПГ от просто в какой-то степени правовой государственности. Абсолютные Права Человека должны быть особо подробно выписаны с расшифровкой сущности каждого права и основных ситуаций, в которых возникает потребность их применения в качестве императива для соответствующей юридической нормы. В настоящей статье невозможно выполнить эту программу сколько-нибудь в полной мере. Поэтому далее перечислены следующие лишь некоторые, но очень важные принципы АПГ, носящие очевидный характер. Если же у кого-то возникнут сомнения в связи с имеющимся уже иным мнением относительно какого-либо принципа, то это будет означать только то, что автор этих сомнений нуждается в дополнительной дискуссии и разъяснении заявляемых положений АПГ:

1. Приоритет личности (т.е. приоритет Абсолютных Прав Человека по отношению к проблемам государства).
2. Принятие законов, правил и норм с ориентацией на беднейшего человека (а не на «среднего» или преуспевающего).
3. Гарантированный государством минимальный уровень жизни – неотъемлемое право любого гражданина (это, по меньшей мере, бесплатный прожиточный минимум, включающий питание, жильё и медобслуживание).
4. Право на прямую законодательную инициативу для каждого гражданина.
5. Принцип оптимального огосударствления.
6. Принцип оптимального обобществления.
7. Принцип оптимальной простоты содержания действующих законов.
8. Принцип оптимальной простоты исполнения законов.
9. Принцип автоматизации механизма исполнения законов.
10. Принцип активной гарантии государства в исполнении законов, правил и других действующих норм. Акты введения и практика исполнения новых законов и измененных старых является заботой государства, а не граждан (т.е. не гражданин должен озадачиваться государством в связи с введением нового закона произвести какие-то действия, чтобы быть законопослушным, а государство должно возложить на себя все действия, которые необходимо сделать, чтобы закон был реализован). Например, налоги, если они применяются, должны взиматься государством по его предписаниям, составленным не на основании соответствующих деклараций, представленных гражданами, а на основании данных, полученных государством из государственных источников учёта. Применительно, например, к определению размеров пенсий это означает, что не гражданин

должен изыскивать для себя возможность получать максимальную пенсию на основании выбора оптимального периода своей жизни, когда зарплата его была максимальной в привязке к средней зарплате того времени, а это должно являться обязанностью государства.

11. Персональная уголовная ответственность законодателей, включая правительство, депутатов всех уровней и Президента страны за принятие несовершеннолетних, ошибочных, а, стало быть, Абсолютно Преступных в соответствующей степени законов без срока давности. Судьями может быть, например, парламент следующего созыва.

12. Персональная уголовная ответственность за непринятие (бездействие) более совершенных законов, если таковые предлагались.

13. Единый стандарт законов для всех категорий граждан (нет госслужащих, нет депутатов – есть граждане России, зарплаты и пенсии – по единому принципу).

14. В случае возникновения любых конфликтов (во взаимоотношениях с любыми ведомствами, по месту работы и пр.) разрешение их должно осуществляться в большей степени через органы прокуратуры и суда и лишь иногда через вышестоящее ведомственное начальство. Прокуратура и суд должны работать быстрее, чем директора и начальники, приём к которым бывает часто только по определённым дням, а прокуратура и суд должны иметь возможность разрешить спор в тот же день, если в наличии имеются все необходимые документы. Виновные тем самым будут наказываться автоматически.

15. Принцип неотвратимости наказания за Абсолютные Преступления без срока давности.

16. Конституционный и Уставные Суды обязаны рассматривать обращения любого гражданина не только в связи с конкретным делом, а также в связи с неконституционностью или противонаправленностью любой правовой нормы (закона), изданной как государственным, так и негосударственным органом.

17. Абсолютный Правовой Суд (который нужно ещё создать, возможно, как составную часть Конституционного Суда) должен рассматривать обращения любых граждан на предмет Абсолютного Правового Содержания соответствующего закона (нормы, правила), который не может быть оценён на основе Конституции или соответствующего Устава.

18. Истина не имеет срока давности. По этой причине мера ответственности за содеянное не зависит от времени его совершения. Кроме того, объекты, кажущиеся бесхозными, не должны оставаться таковыми не только на период ныне действующего срока давности. Государство в соответствии со специально созданным для этого законом должно определить хозяина таких объектов сразу же после их обнаружения. Данный закон должен оговаривать, что бесхозный объект может быть передан лицу, которое имеет больше прав на него, если такое лицо со временем появиться.

19. Незнание закона, кроме законов о наказуемости за Абсолютно Преступные Деяния, перечисленные в особом списке (убийство, грабёж,

кража, изнасилование и т.п.), является признаком невиновности подозреваемого и такой субъект преступления наказанию не подлежит.

20. Вместо позитивно заявительного характера в Абсолютно Правовом Государстве должен действовать отрицательно заявительный. Например, выплаты государством каких-либо пособий или введение льгот должно быть автоматическим и обязательным сразу, как только будет издан соответствующий закон без подачи каких-либо заявлений со стороны граждан, а отказ от этих льгот или пособий мог бы иметь заявительный характер.

21. При относительном равенстве предложенных государством вариантов изменений, гражданин должен быть опрошен представителем государства, и на основании выбора гражданина должно приниматься соответствующее решение.

22. Воспользоваться правом на результат своего выбора можно не только с момента подачи соответствующего заявления, но и с момента возникновения права выбора. Из этого следует также и то, что суммы всевозможных платежей должны определяться не на момент подачи соответствующего заявления, а на момент начала действия соответствующего закона или возникновения прав на более выгодный вариант платежей.

23. Принцип обязательности компенсации и гиперкомпенсации материального, физического, морального и психического ущерба потерпевшим. Содержание наказания за всякое Абсолютное Преступление должно состоять главным образом именно в материальной компенсации и гиперкомпенсации причинённого ущерба в первую очередь непосредственно потерпевшим в такой степени, чтобы потерпевшим было даже выгодно оказаться в роли жертвы Преступлений, ущерб от которых может быть осуществлён в такой форме. Наказания за преступления, вред от которых для потерпевших невосполним (убийство, тяжёлые увечья и т. п.), могут состоять лишь в материальной гипокомпенсации с дополнительной временной или постоянной изоляцией от общества.

24. Недееспособные и неменяемые лица, совершившие Абсолютные Преступления обязаны также нести ответственность в форме компенсации причинённого ущерба, либо полной изоляции на всю оставшуюся жизнь.

25. Изоляция от общества Абсолютных Преступников, с одной стороны, должна выполняться в таких формах, чтобы они физически не смогли причинить вред друг другу. А с другой стороны, были бы на самообеспечении и могли зарабатывать денежные средства для покрытия гиперкомпенсации потерпевшим.

Данный список может быть продолжен. Теория Абсолютного Права, некоторые базовые моменты которой изложенные выше в тезисной форме, а точнее сам дух, идея и идеология Абсолютного Права уже позволяет совершенствовать правосознание Человека в сторону справедливости, разума и уважения собственного достоинства.

Экономический анализ хаотичности мировой производственной системы, построение соответствующих сценарием развития и возможных моделей

будущего, проведённых Римским клубом⁴ показал, что абсолютно нереалистично ставить в существующем культурном и функциональном беспорядке какие бы то ни было новые амбициозные цели глобального роста и повышения качества жизни для каждого человека. В числе причин такого вывода являются, прежде всего, склонность к расточительству, консюмеризм (неуёмная склонность к потребительству), а также нерациональная в глобальных масштабах система производства и распределения. Сюда же можно отнести и военные программы, отсасывающие ежегодно из сферы производственного использования огромные ресурсы, никак не способствуя улучшению условий жизни, но более того, постоянно угрожая разрушением, смертью и страданиями людей.

Осознав нетерпимость существующей ситуации в мире члены Римского клуба призывают широкую общественность к соответствующим действиям. Ими выдвинуто шесть стартовых целей, реализация которых носит срочный характер. Первая цель – это «внешние пределы», сущность которой сводится к бережливости по отношению к природным богатствам планеты, создание программ по возможному восстановлению утраченного и проектов по нахождению новых ресурсов и источников энергии. Вторая цель – это «внутренние пределы», заключающаяся в развитии умственных и физических способностей человека. Третья цель – культурное наследие. Четвёртая цель – мировое сообщество. Предлагается отказаться странам от своих суверенитетов. Суть проблемы сводится к тому, чтобы выявить пути постепенного преобразования системы эгоцентрических государств, управляемых склонных к самоуправству правительствами, в такое мировое сообщество, в основу которого легла бы система скоординированных между собой географических и функциональных центров принятия решений, охватывающая все уровни человеческой организации – от локального до глобального. Необходимо придумать специализированную и одновременно иерархическую систему, которая бы состояла из относительно автономных элементов, но в то же самое время тесно взаимосвязанных друг с другом – и всё это в общемировом масштабе. Пятая цель – человеческое жилище (это построение достойного жилья и проблемы экологии). Шестая цель – производственная система, обеспечивающая уровень качества жизни людей. Естественно, что данная цель может реализовываться в оптимальном режиме лишь в рамках всего мирового сообщества.

Игнорирование этих целей, по мнению Римского клуба, обязательно приведёт к катастрофе, когда уровень качества жизни не только в слаборазвитых странах станет неустойчивым и может упасть ниже приемлемого, но и в развитых. Однако осуществление данной программы предлагается проводить не объективно-императивным способом, который бы неизбежно привёл к желаемому результату, а двумя параллельными утопическими путями.

⁴ Печчеи А.. Человеческие качества. М. 1980. 302 С.

Первый – это путь через всемирную социально-политическую революцию бедных, когда миллиарды людей будут настойчиво требовать перераспределения власти, богатств и доходов, и второй – через личностную социально-гуманистическую революцию человека. Последнее предполагает изменение человеческих качеств в сторону социальной справедливости.

Утопия первого пути преобразований заключается в том, что разношерстные требования миллиардов людей, которые бесправны, власти с успехом будут игнорировать. Именно такая эволюция произошла в нашей стране после перестройки: раньше нельзя было даже высказать своё мнение, а сейчас можно, но на это властные структуры не обращают никакого внимания. Те же, кто совершают террористические акты, поджигают машины, бьют окна и кидаются камнями, несомненно, являются Абсолютными Преступниками и должны быть наказаны. Сказанное исключает неизбежность положительных сдвигов на основании возмущений миллиардов.

Упование на религию морального самосовершенствования – это сказка про белого бычка, у которой нет конца, а поэтому не может быть и никакого результата. Вообще, у некоторых людей бывает желание сознательно стать святым, особенно после совершения изрядного количества грехов, преступно-порочных деяний. В словесном обиходе существует даже выражение «замаливать грехи». Ужаснувшись гнусностью своих собственных деяний и понимая, что исправить уже ничего нельзя, человек в качестве самоискупления решает стать святым, но оказывается при этом по терминологии Г.П.Климова⁵ либо «святым грешником», либо «грешным святым». Первые не только не совершают умышленных Абсолютных Преступлений, но могут стать и борцами за справедливость. Вторые всё же продолжают иногда совершать деликты.

Большинство людей, однако, не претерпевают подобной эволюции и потому самосовершенствование в сторону справедливости, а, стало быть, и в сторону Абсолютного Права им не свойственно. При таком раскладе ожидать от них осознания необходимости приоритета глобальных проблем по сравнению с насущными сиюминутными проблемами, учитывая их абсолютно бесправное положение, равносильно ожиданию второго пришествия Христа. Поэтому необходимо определить такую цель («нулевую стартовую цель»), осуществление которой позволило бы решать все остальные мировые проблемы. Такой целью является создание теории и внедрение в жизнь Абсолютного Права и Абсолютной Правовой Государственности.

Действительно, допустим, случилось чудо и все шесть стартовых целей реализовались, но АПГ оказалась не задействованной в этом прогрессе. Вместо неё действует в мире нынешний примитивный юридический позитивизм со своим суррогатом искусственных, внеправовых, по существу произвольных законов и установок. Легко видеть, что

⁵ .Климов Г.П. Красная каббала. Краснодар. 2004. 576 С.

достигнутые успехи окажутся лишь временным, случайным состоянием. Именно возможность совершать почти безнаказанно Абсолютные Преступления и приведёт к самоуничтожению этого неустойчивого состояния, к возвращению в абсурд и хаос. Поэтому для того, чтобы быть уверенным в завтрашнем дне нужно не только «заглядывать в будущее», а создавать АПГ.

Однако на настоящий момент на пути её построения следует преодолеть ряд парадоксов, которые пока остаются неразрешимыми:

1. Космополитический парадокс. С одной стороны, каждая страна имеет желание сохранять свою целостность и суверенитет, а с другой стороны, это препятствует реализации дополнительных прав и свобод её граждан, тормозит экономическое развитие. Данный парадокс является временным, и будет иметь место лишь в эпоху перехода от эгоцентрической государственности через Всемирную Федерацию Автономных Государств к ЕМГ, что позволит ввести всемирное планирование, самую продуктивную экономику и гарантию Абсолютных Прав человека. На этом пути давно настало время преобразовать ООН в Мировое Правительство ЕМГ. А те страны, которые при этом откажутся быть в составе ЕМГ даже в качестве независимой автономии, тем не менее, формально будут считаться входящими в его состав, хотя и в такой несовершенной форме. Абсолютно правовая политика ЕМГ по отношению к таким странам и странам с независимой автономией должна быть такой, что подобным странам было бы выгоднее стать более полноценной частью ЕМГ. В связи с этим открываются большие возможности не только создавать и совершенствовать теорию АПГ, но и сочинять проект Конституции АПГ, а также разрабатывать механизмы перехода от нынешнего состояния к ЕМГ и внедрения АПГ в жизнь.

2. Парадокс демократии. В структурах власти АПГ должны быть люди, которые «знают, хотя и могут», но богатые идеями бедны деньгами. Возможности для них быть выбранными ничтожны, а будучи избранными, оказывается, невозможно прошибить консерватизм большинства. Частично этот парадокс может решаться через Абсолютную Демократию, заключающуюся в основном в следующем:

- а) Никакого баллотирования по округам.
- б) Свободное кандидатство для всех без каких-либо ограничений. Каждый может бесплатно выдвинуть свою кандидатуру на любой пост.
- в) Формальная беспартийность выборов.
- г) Белый бюллетень для голосования (т.е. чистый лист бумаги, на котором избиратель вписывает порядковый номер кандидата).
- д) Право на прямую и косвенную законодательную инициативу абсолютно каждого Гражданина Мира.
- е) Уголовная ответственность за принятие Абсолютно Преступных законов. Введение вместо этого двухпалатного парламента является многогранным Абсолютным Преступлением, поскольку это не только излишняя бюрократия, тормоз, отсрочка прогресса и расточительство, но и опасная иллюзия защиты от принятия преступных решений.

3. *Инфляционный парадокс.* Необходимо сделать так, чтобы в Абсолютно Правовом Государстве отсутствовала инфляция, поскольку человек не должен автоматически беднеть со временем. Если же инфляция неизбежна, то она должна каким-то образом компенсироваться государством. Принципиального решения пока не найдено.

4. *Налоговый парадокс.* Исходя из позиций АПГ, налоги должны отсутствовать вообще. В ряде случаев эта проблема решается путём замены названий. Например, налог за пользование землёй может быть заменён срочной или бессрочной арендной платой. Поэтому такие налоги не являются истинными. Другое дело – налоги на собственность, на передачу наследства и т.п. – это, безусловно, виды Абсолютных Преступлений со стороны государства. Их не должно быть. Вместе с тем, если их отменить, то у государства не будет средств, чтобы осуществлять социальную защиту населения и другие нужды. Этот парадокс также ждёт своего принципиального решения.

Таким образом, если мы хотим существенно повысить качество нашей жизни и спасти человечество от грозящей ему катастрофы самоуничтожения, мы обязаны создать систему ценностей на основе теории Абсолютного Права и Абсолютной Правовой Государственности.

И.Ю. Мирошников

Аксиологический аспект категории «гражданство»

Иерархическое устройство социума, где различные его члены занимают юридически определенное положение, представляет важный аспект ценностного анализа жизни общества.

С юридической стороны место и роль каждого человека в обществе определяется многочисленными правовыми статусами, например депутат, судья, супруг и т.д. Но базовой, наиболее общей правовой характеристикой человека является наличие у него гражданства какого-либо государства (нескольких государств), либо отсутствие у него какого бы то ни было гражданства. Существует множество научных работ, посвященных юридическому анализу статуса гражданина того или иного государства, однако видится некоторый недостаток в исследованиях, имеющих цель ответить на вопрос о самой необходимости в существовании категории «гражданство» в мировой юридической практике. Попытаемся наметить отдельные штрихи на пути поиска ответа на этот вопрос.

В теории естественно-правовой аксиологии, естественное право предстает как совокупность ценностей и свойств «подлинного» права и выступает в виде критерия для оценки позитивного права (закона) и правотворческой власти на предмет их соответствия некоей абсолютной «истинности». При этом в понятие естественного права одновременно с теми

или иными объективными, достигнутыми многовековым развитием философской и юридической мысли, свойствами права (принципом равноправия субъектов права, свободы и др.) включаются и иные социальные (нравственные, религиозные и т.п.) нормы. Это подчас приводит к тому, что проблематика собственно правовой ценности закона (позитивного права) и государственного законодателя подменяется их нравственной (религиозной и иной) оценкой, доминирующей в ментальности данного общества.

В настоящей работе речь же пойдет о категории «гражданство» с позиций юридической аксиологии, которая во главу угла ставит оценку правового смысла и значения закона (позитивного права) и государства с позиций права, правового качества, как ценностно-необходимого, исходя из того, что право при этом выступает как высшая цель и смысл для закона (позитивного права) и государства.

Позитивное право каждого государства (группы государств) имеет особенности, отличающие его от права другого государства (семьи государств). Думается, что особенности эти предопределены неким пониманием («ощущением») того или иного народа своего «естественного» права. Это «ощущение» того или иного общества берет свое начало в историческом срезе, прежде всего, в обычае, а затем и в морали, нравственности, религии и других элементах культуры, и определяется степенью признанности и защищенности прав человека, типом социально-экономической организации, стадией общечеловеческого развития и другими.

Предшествующий праву обычай, помимо всего прочего, как известно, защищал члена общества от чужака, инициировал то или иное отношение к инородцам. Догосударственный общественный строй выработал такой институт как «остракизм», т.е. объявление «чужим» и изгнание из племени, что являлось одним из самых жестоких наказаний. Нетрудно заметить, что позитивное право государств охотно усвоило от обычая деление на «своих» и «чужих» и использовало его как инструмент политико-экономического и иного регулирования. Приведем несколько примеров из разных эпох. Известный греческий реформатор Солон «... был настолько уверен в будущем Афин, что либо в первый, либо во второй (592/91) периоды пребывания у власти не только заставлял афинян заниматься ремеслами и отдавать своих сыновей в обучение ремесленникам, но и обещал гражданство любым иностранцам, которые поселятся со своими семьями в Аттике и будут заниматься торговлей, а также всем изгнанникам. Широкое предоставление гражданства было смелым шагом. Несомненно, благодаря ему Афины переманили из Коринфа и Эгины многих ремесленников, которые на родине не могли получить гражданство вследствие дорийской политики сословного неравноправия. Своими реформами Солон заложил основы будущего процветания Афин»¹

¹ Хаммонд Н. История Древней Греции/ Пер. с англ. Л.А. Игоревского.-М.: 2003. - С.177

А, спустя несколько столетий в 323 г. до н.э., Аристотель, будучи метеком (от гр. *metoikos*, букв. – переселенец, чужеземец, т.е. прибывший в данный полис из другого) в Афинах, после смерти своего ученика Александра Македонского вынужден был бежать из Афин, оказавшись, как чужеземец, заподозренным в сопричастности к смерти императора.

След древнейшего обычая мы можем найти и в недавнем прошлом в истории позитивного права нашего отечества минувшего столетия. Надо вспомнить, что по «Основным началам уголовного законодательства Союза ССР и союзных республик» 1924г., а вслед за ними и по Уголовному кодексу РСФСР (редакция 1926г.), высшей, самой суровой репрессией считалось объявление врагом трудящихся с лишением гражданства Союза ССР и изгнание навсегда за пределы Советского Союза. И многими годами позже, в «Декларации прав и свобод человека и гражданина», утвержденной Постановлением Верховного Совета РСФСР в ноябре 1991г., появилась норма, устанавливающая запрет на лишение гражданства Российской Федерации.

Интересен тот факт, что каждое государство и по сей день сохраняет и охраняет понятие своего гражданства, как объективного и неотъемлемого атрибута объединенности данного общества в государство.

Бесспорно, в современности, центральной категорией как естественного, так и позитивного права, наряду со свободой, равенством, выступают права человека. Гражданство же тесно связано с правами человека. Как отмечалось многими исследователями, вопрос о правах человека – это вопрос о признании правоспособности и правосубъектности человека в государстве. И по объему правоспособности (а, в частности, в цивилистике и дееспособности) и кругу субъектов права в разные эпохи человеческой истории можно судить о том, кого же из людей и в какой мере та или иная правовая система признавала в качестве носителя прав.

Так, в Древней Греции мы встречаем понятия свободного человека, раба (по сути, вещи) и отпущенного на волю бывшего раба. В отличие от античности, феодальный строй средних веков характеризуется более сложной и дифференцированной структурой правовых отношений, обусловленной сословно-иерархическим принципом устройства общества. Здесь объем прав человека вытекает из его сословной принадлежности. В частности, в Китае к VII в. н.э., с развитием феодальных отношений мы встречаем сложную иерархическую систему. «Все жители империи были вассалами единого сюзерена – императора, который олицетворял собой государство. Высшую группу господствующего класса составляла наследственная аристократия, обладавшая значительными экономическими и социальными привилегиями. Представители знати делились на группы в соответствии с категорией феодальных титулов. Каждому титулу соответствовал определенный размер земельного владения. Многочисленные чиновники делились на девять рангов. Каждому рангу соответствовала оплата в виде определенного земельного владения или жалования. Продвижение по бюрократической лестнице было возможно при условии

сдачи государственных экзаменов. Самый многочисленный слой населения – крестьянство – также не был единым. Большая часть крестьян принадлежала к «доброму народу», в обязанности которого входили обработка земли и своевременное исполнение всех повинностей. Большинство «добраго народа» составляли бедняки. Особое положение занимали сельские старосты, главы родов, богатые крестьяне. В самом низу социальной лестницы находился «дешевый народ» - держатели земли у частных лиц, слуги, рабы.»²

Современная концепция прав человека, свободы и равенства, реализованная в позитивном и, прежде всего, конституционном праве развитых государств оставляет лишь одно лишь одно правовое преимущество одного человека по отношению к другому. Это преимущество заключается в статусе гражданина данного государства. Гражданство здесь мы рассматриваем в рамках отечественной правовой традиции как устойчивую правовую связь человека (физического лица) с государством, выражающуюся в совокупности их взаимных прав и обязанностей.

Под «негражданством» автор настоящей работы и в ее целях, понимает такое правовое положение человека, которое характеризуется отсутствием у него гражданства данного государства при наличии гражданства другого государства, либо вообще отсутствием у него гражданства какого-либо государства. Таким образом, неграждане – это иностранцы и лица без гражданства (апатриды)

Понятие гражданства имеет огромную юридическую ценность и, как выше подчеркивалось, неразрывно связано с государством. В данном случае речь идет о государстве не столько как о стране, обществе, живущем на определенной территории, сколько как об исторически сложившемся политическом институте. Сущность государства раскрывается через его важнейшие признаки. В литературе, особенно краткой учебной, можно часто встретить такие признаки государства как отделение публичной власти от общества, суверенитет, территория, население, монополия на легальное применение силы, исключительное право на издание законов, обязательных для всего населения, право на взимание налогов и сборов с населения.³ Но, при этом, не обращается внимание на важнейший признак государства – его гражданство. В то время как статус гражданина отличает его от негражданина как раз расширенным кругом прав за счет прав политических. Гражданин является как бы частью государства, а негражданин к данному государству (как политической организации) не имеет причастности. Только категория «гражданство» позволяет делить всех людей на «своих» и «чужих».

Таким образом, сегодня в развитых сообществах только разница между гражданином и негражданином не позволяет людям быть равными всегда и везде. Думается, категория гражданства является уникальным юридическим

² История государства и права зарубежных стран: учеб./К.И. Батыр, И.А. Исаев [и др.]; под ред. К.И. Батыра. – 4-е изд., перераб. и доп. – М.:2006. – С.208

³ См., напр.: Политология в вопросах и ответах для экзаменов и зачетов. Учебное пособие для вузов/ Научный редактор А.А. Радугин.-М.: 2001. - С.70-71

инструментом политического деления мира на государства. И судьба гражданства, видимо, будет исторически сопутствовать разделенности людей на страны и сама категория гражданства исчезнет только с исчезновением множества государств с переходом к некоему единому государству на планете. Преодолеет ли развитие философской и юридической мысли с ее объективацией в позитивном праве мирового сообщества, такую категорию, как «гражданство» и, следовательно, отпадет деление людей на граждан и неграждан, или же такое преимущество в правах одних людей перед другими как «гражданство» объективно должно существовать для сохранения деления человечества на государства? Можно назвать, наверное, два обстоятельства, препятствующие стиранию граней между государствами, объективное и субъективное. Первое связано с огромными различиями в языке, культуре, религии между некоторыми этносами на планете. Второе же заключается в нежелании людей, обладающих властью в своем государстве, ограничить ее, либо вовсе лишиться, что будет закономерно необходимо при объединении государств.

Вместе с тем, мы можем наблюдать и другие процессы. Так, к примеру, в центре внимания специалистов в области уголовного права находится сегодня и такая форма сотрудничества в рамках Европейского сообщества, как европейский ордер на арест. «Введение этого инструмента стало возможным благодаря принятию Советом ЕС рамочного решения "О европейском ордере на арест и процедурах передачи лиц между государствами-членами" 13 июня 2002 г., которое вступило в силу с января 2004 г. Цель документа - упрощение механизма выдачи лиц, совершивших особо тяжкие преступления на территории государств - членов ЕС. Единый ордер на арест заменил процедуру экстрадиции преступников, закрепленную в предыдущих соглашениях в рассматриваемой области, в том числе предусмотренную в Европейской конвенции о выдаче 1957 г. Теперь в том случае, когда судебный орган государства-члена требует передачи некоего лица, его решение должно быть признано и исполнено автоматически на всей территории Союза.»⁴

Таким образом, на примере развивающейся интеграции стран Европы в Европейское сообщество, когда созданы единая валюта, единый ордер на арест, безвизовый режим перемещения и другие признаки единения, мы можем усмотреть предпосылки для ухода понятия «гражданство» в его юридическом значении в прошлое, что, на наш взгляд, в перспективе способно привести к серьезным изменениям в иерархической структуре социума.

⁴ Каюмова А.Р. Механизмы осуществления уголовной юрисдикции государствами ЕС в рамках формирования пространства свободы, безопасности и правосудия // Международное публичное и частное право, 2005, №4 – С.32

К вопросу о вытеснении человека из систем.

ЛЮБАЯ ЦЕЛЕНАПРАВЛЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ИМЕЕТ СВОЮ ТЕХНИКУ.
Фред Бон "О долге и добре", 1898.

Поскольку технические и социальные системы представляют собой целенаправленные системы и описываются во многом сходными законами, предлагается рассматривать человека, повсеместно включаемого в системы - от технических до социальных — как обычный (рядовой) элемент системы, который при необходимости вытесняется из неё в надсистему целенаправленной деятельности.

1. Целенаправленная система деятельности

Определим социальную систему и социальные взаимодействия. Каноническое определение, данное в 1920 г. крупнейшим социологом XX в. П.А. Сорокиным, гласит: «...моделью социальной группы может быть только два или большее число индивидов, находящихся между собой во взаимодействии» [1, с.140]. В свою очередь, социальное взаимодействие возможно, поскольку индивиды: 1) преследуют **цели**; 2) обладают некоторыми **ресурсами** и **инвентарем**; 4) выработали некоторый **образец поведения**¹ (*информация* о построении связей между индивидуумами).

Образец поведения может со временем меняться - постепенно или скачкообразно, в зависимости от условий. Благодаря перечисленным факторам, «взаимодействие людей дано там, где поведение одного индивида ... является функцией поведения другого или других людей» [1, с.108]. В этом случае они образуют целенаправленную систему² деятельности (ЦСД), которая может воспроизводиться и выполнять большее количество полезных функций и/или выполнять их эффективнее, чем это делал бы отдельный индивид.

Социальная система всегда направлена на полезное преобразование в среде, т.е. на аккумуляцию условий, благоприятных для воспроизведения определенной образец поведения схемы совместных действий слагающих эту систему индивидуумов. Только те социальные системы, которые отвечают этому условию, выживают и могут давать начало новым формам социальных взаимодействий.

¹ Так, напуганные изменениями современного мироустройства люди – это ещё не организация антиглобалистов. Но задайте им образец поведения, и тогда их ресурсы и цели позволят им регулярно приезжать в намеченные географические точки и устраивать там беспорядки. Если коротко: образец поведения + ресурсы + цели → целенаправленные действия.

² Система - совокупность упорядоченно взаимодействующих элементов, обладающая свойствами, не сводящимися к свойствам отдельных элементов. Упорядоченно - на основе единых правил (законов, традиций и т.д.) поведения.

Критерием эффективности социальной системы является величина отношения «польза от использования системы / (затраты³ + вред⁴)». Выживание той или иной социальной системы - это **результат** её более высокой эффективности по сравнению с функционально аналогичными системами.

Пользу социальной системы можно увидеть «разглядеть, вычленишь» с помощью формулировки ее главной функции (ГФ). ГФ социальной системы - «менять (организовывать, направлять) поведение индивидуумов».⁵ Рабочий орган социальной системы - набор правил, законов, традиций и т.п. (формальных и неформальных), описывающих нормы поведения. Нормы поведения считаются полезными, если они помогают данной социальной системе воспроизводиться опять и опять, т.е. помогают выживать. Это, кстати, хорошо согласуется с положением Г.В.Ф. Гегеля: «Все рациональное - существует...» (цит. по [2]), а также замечанием Г.И. Гуревича «У живого есть цель - уцелеть. К цели ведут разные пути. История жизни на Земле - это история возникновения разных способов уцеления» [3, с.48].

Итак, социальная система - это система с функцией репликации (самовоспроизведения) некоторого набора целенаправленных действий и функцией изменений в окружающей среде, увеличивающих вероятность сохранения набора целенаправленных действий. Что первично - реплицирование системы или реализация нужной функции? Даже житейская логика подсказывает: система реплицируется тогда и только тогда, когда она востребована, т.е. реализует нужную функцию, удовлетворяет потребность. Вещь полезна и только поэтому существует!

Отсюда, социальная система - это система, функция которой - изменение части окружающей среды (главная функция); эффективная реализация главной функции увеличивает вероятность сохранения системы - так возникает явление репликации системы; при репликации воспроизводится некоторый набор целенаправленных действий системы.

Теперь обратимся к определению технической системы (ТС) в теории решения изобретательских задач (ТРИЗ). Между описаниями ТС в ТРИЗ и ЦСД в теории целенаправленных систем [4] существует явная аналогия.

Так, ТС - система, предназначенная для выполнения функции. Эта фраза по смыслу совпадает с определением социальной системы! Поэтому мы вполне можем говорить об аналогии.

Получен инвариант, т.е. обобщенное определение будет звучать: X-Система - это система, предназначенная для выполнения функции; функция -

³ Сколько стоит использование системы (затраты на социальные институты)

⁴ Так сказать, затраты на создание социального брака при функционировании системы. Использование реальных систем всегда сопряжено с затратами и вредом. Вред - это оценка функционирования системы *на данный момент*; вредный фактор - помеха воспроизведению данной системы деятельности.

⁵ Так получается, что индивидуумы составляют социальную систему, и они же являются и Изделием, объектом главной функции этой системы. Это очень распространенный случай, аналог: водитель автомобиля (ОУ системы) может одновременно быть и пассажиром (Изделие) этого автомобиля.

это изменение системой части окружающей среды (главная функция); эффективная реализация главной функции увеличивает вероятность сохранения системы (возникает репликация системы); при репликации воспроизводится некоторый набор целенаправленных действий системы, а возможны две формы воспроизведения:

- 1) принудительное - надсистема воспроизводит эффективную систему;
- 2) самовоспроизведение – в процессе множества циклов принудительного воспроизведения система приобрела возможность самовоспроизведения. Или другими словами: надсистема, минимизируя свои затраты, отобрала из множества эволюционирующих систем те, которые приобрели свойство самовоспроизведения.

Под функцией в функционально-стоимостном анализе (ФСА) обычно понимается способность ТС проявлять свое свойство (качество, полезность) при определенных условиях и преобразовывать предмет труда (изделие) в требуемую форму или величину [5].

Лучше привести классическое определение: функция - проявление свойств материального объекта, заключающееся в его действии ... на изменение состояния других материальных объектов [6, с.4]. Или, чуть перефразируя: функция - это реализованная способность ТС преобразовывать изделие. В общем виде процесс взаимодействия ТС и Изделия представлен в виде закономерно связанных блоков - Дв⁶ (двигатель), Тр (трансмиссия), РО (рабочий орган) и ОУ (орган управления) (рис. 1). Функции элементов ТС можно дать в обобщенном⁷ (формальном) описании:

Элемент	Описание функции
Двигатель	Изменять (преобразовывать) трансмиссию
Трансмиссия	<i>Изменять (преобразовывать) Рабочий орган</i>
Рабочий орган	Изменять (преобразовывать) Изделие

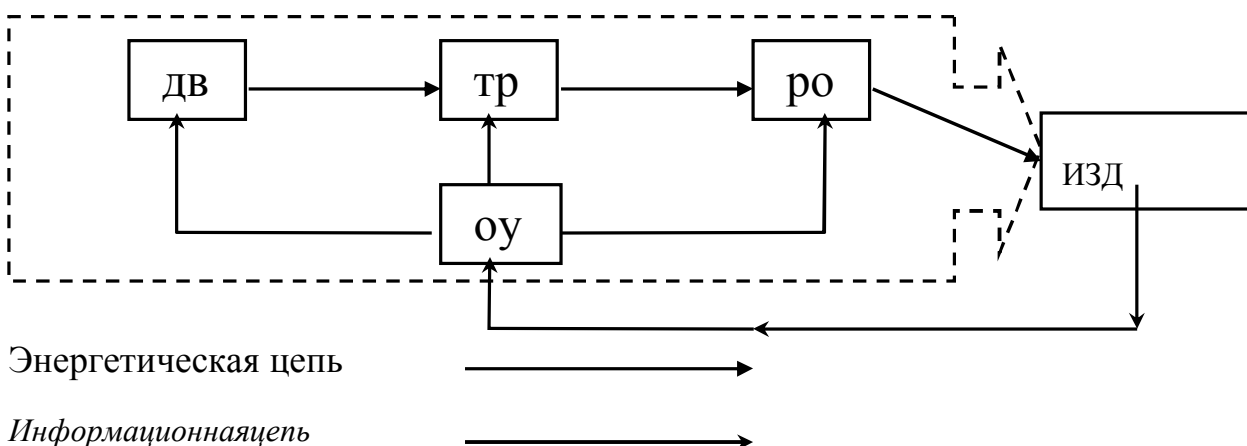


Рис. 1

⁶ Двигатель снабжается энергией от внутреннего или внешнего источника (на рис.1 не показан).

⁷ Воспользовавшись определением функции ТС - изменение состояния материального объекта. 1 ак, для Двигателя Трансмиссия формально является Изделием, поэтому Дв изменяет (преобразует) Тр. И т.д.

Орган Управления (ОУ) рассматривается как:

- **активный элемент ТС** (ОУ сам воздействует на элементы ТС) с функциями:
 - поддерживать неизменным состояние Дв, Тр и РО (если отклонения при изменении Изделия в пределах допустимых) и
 - изменять состояние Дв, Тр и РО (если отклонения при изменении Изделия вышли за допустимые), либо
- **пассивный элемент ТС** (ОУ сам является *изделием* в цепи обратной связи) с функцией
 - изменять свое состояние под воздействием информации, поступающей от Изделия.

Верно, что если хотя бы одна часть отсутствует, то это еще не ТС. Но это еще не ТС и при наличии всех частей, *если нет необходимых связей* между ними!⁸ Если хотя бы одна часть неработоспособна, то это либо **еще не ТС**, либо **уже не ТС**.

Вопрос: Как ТС изначально определяет свою цель (предназначение) и устанавливает связи между элементами *во время сборки!* То есть тогда, когда ее ОУ еще не включен в структуру ТС? Значит, функцию ОУ уже выполняет какой-то элемент, которого мы не учли?

Ответ: Во время сборки ТС *еще не существует*, т.е. это **еще не ТС**; назовем ее **прото-ТС**, которая определять цель и устанавливать связи между элементами **не может** по определению. Во время сборки **прото-ТС** является **Изделием** и превращается в ТС под воздействием НАДСИСТЕМЫ (НС), имеющей свой Орган Управления - ОУНадсистемы, который мы очень даже учитываем - мы его сами в НС поставили, отрегулировали и пустили в работу.

Таким образом, получается, что сама ТС может работать и с человеком (как элементом), и без человека. Если мы говорим, что человек задает цели изготовления, сборки и эксплуатации ТС, то речь идет не о ТС, а о надсистеме! Кроме того, нередко и здесь человек становится не нужен:

- На этапе проектирования и сборки.
Например, уже имеется первый опыт эволюции роботов, где после изготовления отбирались лучшие конструкции, которые потом изготавливались; конструкции снова проходили отбор, потом опять изготавливались лучшие... [7];
- На этапе эксплуатации.
Бурно развивающаяся технология RFID (радиометки) позволяет домашним вещам «общаться» друг с другом, минуя человека: холодильник сам заказывает продукты, если сроки годности на некоторых истекают, или количество которых снизилось до «точки заказа»; пылесос сам себя тестирует и заказывает расходные материалы для восполнения.

⁸ Т.е., как в примере с антиглобалистами, даже двойной комплект всех частей самолета - это не самолет...

Пусть это еще далеко не повсеместная практика, но нет принципиального запрета на полное вытеснение человека не только из сферы производства, но и даже из задания целей этому производству.

Следовательно, не делает человек в ТС что-то особенное, «немашинное», его всегда можно ЗАМЕНИТЬ другим человеком или «железкой». А связано это с тем, что в ТС человек становится функцией, которой безразлично - рыжий он или лысый, в очках или в инвалидной коляске. Еще раз, **главное - это выполнение функции**, вот единственный критерий оценки элемента в ТС. Г. Форд в своей книге «Моя жизнь, мои достижения» писал, что подробно изучил функции, необходимые при производстве автомобилей. Даже для безруких инвалидов нашлось место на производстве, т.е. нашлась такая функция, с точки зрения выполнения которой элемент был полноценным. После работы этот человек - инвалид, а в ТС - полноценный элемент.

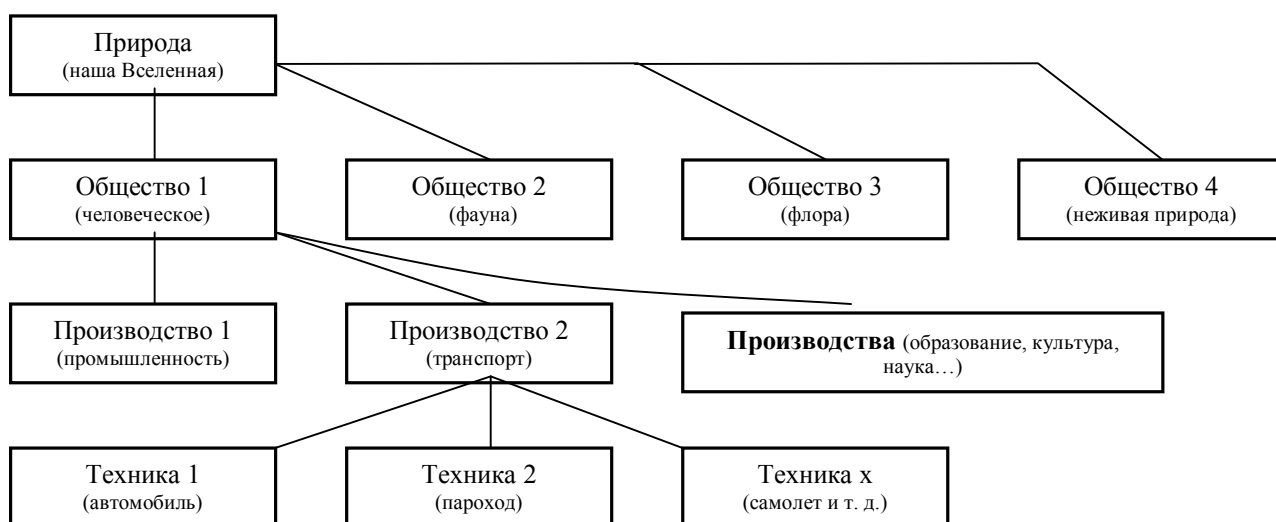
2. Лишний закон вытеснения человека из системы

Сегодня в ТРИЗ существует постулат - «человек не есть часть ТС, это часть надсистемы». Аналогично в гуманитарных науках, изучающих феномен техники, априори проводится разделение между человеком и техникой. Последнее привело к невозможности договориться о том, как отличить технику от нетехники [8, с. 43].

Рассмотрим вопрос о надсистемах. Как уже говорилось, формулировать цель создания ТС, изготавливать и совершенствовать эту ТС должен человек в надсистеме. Именно в надсистеме человек действительно реализует функцию целеполагания, и все упомянутые. Предлагается посмотреть на ТС (более широко - технику) с точки зрения ее встроенности в такую иерархию уровней:

- Природа
- Общество
- Производство
- Техника,

что можно представить графически (рис. 2) [9]:



Система «Производство» по отношению именно к «Технике» действительно **включает в себя человека**, сознательно ставящего цели для этой «Техники», изготавливающего эту «Технику» и совершенствующего эту «Технику» по результатам ее работы. В самой «Технике» человек выполняет роль оператора, роль элемента «Техники». По мере развития ТС человек постепенно вытесняется в надсистему «Производство», туда, где сознательно ставят цели, организуют производство и совершенствуют то, что произвели. Но на этом вытеснение не заканчивается. «Общество», создав систему «Производство»⁹, формулирует для этой системы цель в виде социального заказа, например, обеспечить необходимую для жизнедеятельности «Общества» транспортировку грузов и пассажиров.

И уже теперь в системе «Производство» человек целеполагающий становится функцией, теряет свои «человеческие» качества с точки зрения уровня «Общество». Уровень «Общество» на уровне «Производство» людей не видит! С высоты уровня «Общество» на уровне «Производство» нужны опять-таки функции, а не люди! Несколько примеров пояснят, что имеется в виду.

Когда человек, элемент системы «Общество», обращается по какому-то делу к одной из подсистем общества: «Здравоохранение», «Образование», «Охрана правопорядка» и т.д., то ему нужна ФУНКЦИЯ этой подсистемы - поставить диагноз и провести лечение, обучить или защитить от незаконных посягательств и пр.¹⁰

Человеку общественному будет только мешать, если человек, элемент указанных подсистем, будет вносить в выполнение своих функций свои человеческие качества - симпатии, интерес и т.д. Конечно, приятно, если врач интересуется у страждущего его увлечениями и рассказывает о своих, но сначала - помощи, выполни свою функцию. Особенно ярко представлено вытеснение человека в виде принципа беспристрастности из подсистемы «Правосудие» - Фемида с повязкой на глазах. Для подсистемы «Правосудие»

⁹ В которой обязательно есть все элементы - ИЭ+Дв, Тр, РО, ОУ.

¹⁰ Считаем, что функции элементов указанных подсистем четко и полностью определены.

это особенно важно, поскольку правильное выполнение ею функций связано с основами жизни системы «Общества».¹¹ Учитывая универсальность принципа вытеснения человека, - своеобразные «повязки» должны быть в идеале у всех «человеческих» элементов подсистем:

- идеальный врач должен оказывать помощь вне зависимости от расовой принадлежности больного (вспомним клятву Гиппократата);
- идеальный учитель - учить вне зависимости от сексуальной ориентации ученика, и пр. Это своего рода аналоги идеальных конечных результатов (ИКР) в указанных социальных ЦСД.

Отсюда мы видим, что человек, выполняющий функцию в ТС или социальной системе, **является стандартным элементом этой системы**. Он выполняет в ней роль некоторой функции до тех пор, пока это полезно для системы, до тех пор пока вместо человека не находится новый элемент, выполняющий функцию Тр, Дв, ОУ и/или РО либо лучше, либо с меньшими затратами, либо и лучше, и с меньшими затратами. В этом случае в ТРИЗ говорят, что человек *вытесняется* из системы (социальной или технической). Дополнительно заметим, что введение нового элемента (элементов) в систему может приводить к вытеснению из неё как индивидуума (это обычный случай) и даже целых коллективов. Примером может служить хотя бы замена группы бурлаков буксиром.

Вытеснение человека (Л. Мамфорд, 1934) или группы людей (Э. Дюркгейм, 1911) из ЦСД общества давно отмечено социологами. Иллюстрации вытеснения человека из юридической, университетской и театральной ЦСД можно найти в [10-12]. Во всех этих случаях вытеснение есть следствие пониженной эффективности выполнения человеком своей функции в системе.

В ТРИЗ вытеснение человека из ТС выделяется в специальный закон: техника постепенно берет на себя функции, ранее выполнявшиеся человеком, причем вытеснение происходит двумя путями: за счет замены человека устройствами и приспособлениями; за счет отказа от «человеческих» способов деятельности, жестко связанных с анатомией и физиологией человека, с его психологическими особенностями [13, с.33].

На наш взгляд, выделение специального закона является излишним. Нет человека в ТС, а есть элементы, среди которых некоторые (или даже все) могут иметь биологическую природу. Эти элементы, как и остальные, постоянно конкурируют за свое место в ТС. Если находится элемент, лучше выполняющий конкретную функцию, более совершенный, то он замещает менее эффективный.

Целенаправляющей для всякой системы является надсистема: для «Общества» цели задает (ставит) «Природа», для «Производства» - «Общество», для «Техники» - «Производство». При переходе на уровень ниже надсистема сама становится системой (рис. 3). И в этой системе элементы-люди теряют свои «человеческие» качества, становятся

¹¹ При слове «беззаконие» как-то непроизвольно поеживаться...

функциями. Человек, перестающий выполнять функцию в одной из систем, может начать выполнять функцию в другой Системе более высокого (или более низкого) порядка, или пытаться стать человеком природным.¹²

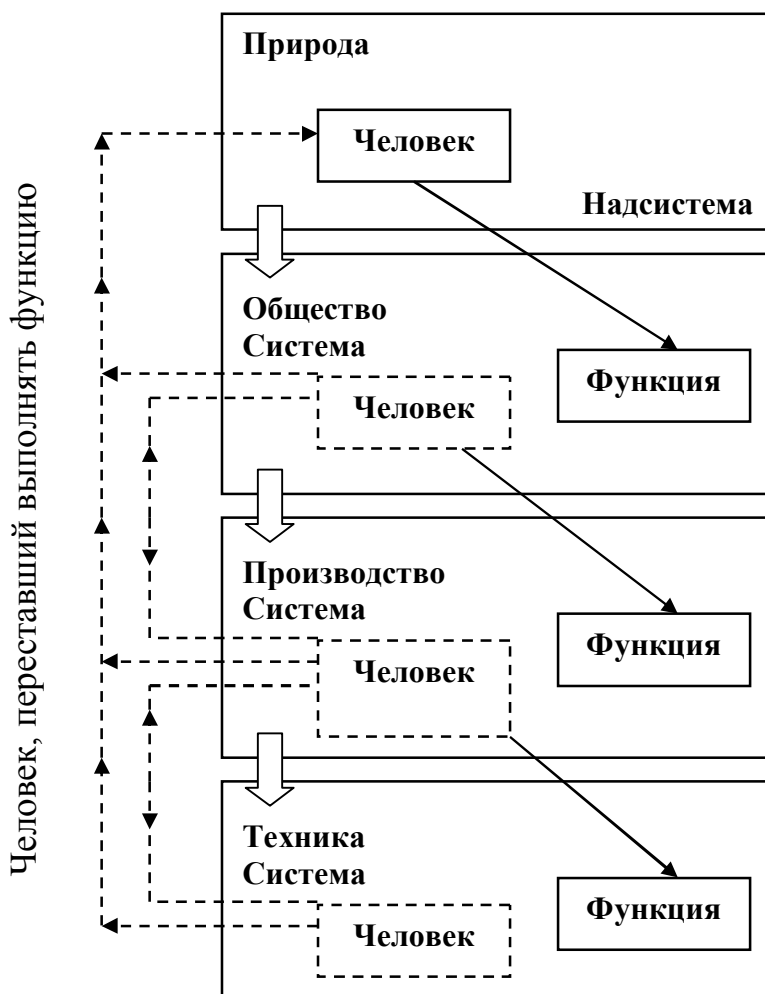


Рис. 3.

Закон вытеснения человека из ЦСД является не самостоятельным законом, а механизмом (способом реализации) других законов развития целенаправленных систем, например:

- Закона повышения динамичности системы: для устранения недостатка¹³ система меняется (динамизируется). Одним из механизмов изменения (динамизации) ТС и является вытеснение из нее человека:
 - вообще (если функция, которую выполнял человек, исчезла), либо
 - человек заменяется более эффективным элементом «нечеловеческой» природы.

¹² Последнее пытались делать отшельники, хиппи.

¹³ В случае конкретной системы недостаток полностью определен. Например, человек может работать в качестве двигателя только в очень ограниченных пределах по мощности; или не может работать при слишком высоких / низких температурах, во вредной атмосфере, и т. д.

- Закона неравномерности развития системы, описывающего относительные скорости совершенствования элементов системы.

Быстрее всего в системе развивается (динамизируется, меняется) ее Рабочий орган (РО). Поэтому, если человек выполняет в системе функцию РО, а также других элементов ТС, то в первую очередь человек вытесняется из РО.

3. К дискуссии о периодизации истории техники

Знаменитый немецкий философ прошлого века М. Хайдеггер в работе «Вопрос о технике» (1949) разделил технику на современную и традиционную. Традиционная техника, по его мнению, была частью природы (φύσις), а современная техника *заменяет* природу: «Различие между современной и традиционной техникой Хайдеггер *превосходно* (курсив наш. - Авт.) поясняет на примере различия между старым деревянным мостом и гидроэлектростанцией на Рейне. Если раньше мост был приспособлен к течению реки, то теперь сам Рейн «встроен» в электростанцию», являясь поставщиком давления воды» [14, с. 141]. На наш взгляд, разделение техники на традиционную и современную в этом фрагменте остается загадкой, ведь сравниваются две разные ТС, выполняющих разные функции: облегчения транспортировки и получения энергии.

Хотя этот пример назван превосходным, из него не следует - в чем же состоит замена техникой природы? Любая природная система становится технической, как только у человека начинает хватать **ума и мощи** начать использовать эту природную систему. Как только человек догадался (ум) и сумел (мощь) использовать силу движущейся воды вместо своей силы, появились водяные мельницы и гидроэлектростанции. Поскольку Рейн лучше человека выполняет функцию «вращать турбину», то человек был освобожден от выполнения этой функции и стал играть только роль ОУ (оператор электростанции). Никакой замены техникой природы не происходит, напротив, новый природный объект включается в ЦСД человека с образованием новой ТС. Поэтому, на наш взгляд, правильнее было бы говорить не о разделении техники на современную и традиционную, а о том, в какой степени объекты природы вовлекаются в ЦСД человека. Это хорошо согласуется со взглядами В. В. Вернадского: по масштабам преобразования природы с помощью деятельности (разнообразных функций) человек становится одной из сил природы! В начале человеческой истории масштабы включения природных объектов в ТС малы, а потом стремительно растут. Но это становится очевидным, если следовать формулировкам в п. п. 1-2.

4. Заключение

Итак, признание тезиса, что **человек - стандартный элемент любой системы, социальной или технической**, позволяет:

- упростить аксиоматику ТРИЗ (снижение количества постулатов, лежащих в основе ТРИЗ);

- выстроить более логичную систему законов развития систем (закон вытеснения человека - один из механизмов закона динамизации);
- упростить или даже упразднить некоторые сюжеты в дискуссии об эволюции технических систем (п. 3).

Список литературы:

1. Сорокин П.А. Система социологии. Т.1. Социальная аналитика: Учение о строении простейшего (родового) социального явления. - М.: Наука, 1993. - 447с.
2. http://psvlib.ukrweb.net/books/shveiO_1/txtl8.htm
3. Гуревич Г.И. Лоция будущих открытий. - М: Наука, 1990. - 208 с.
4. Корогодин В. И., Соснин Э.А., Пойзнер Б.Н. Рабочая книга по социальному конструированию (Междисциплинарный проект). 4.1. - Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. - 152с.
5. <http://www.trizminsk.Org/e/21101430.htm> Текст Ю.П. Саламатова.
6. Основные Положения Методики проведения ФСА. Методические рекомендации. - М.: МПИнформ-ФСА, 1991.
7. Zykov V., Mytilinaios E., Adams B. and Lipson H. Robotics: Self-reproducing machines // Nature. - V.435. -P. 163-164 (12 May 2005).
8. Воронин А.А. Миф техники. - М.: Наука, 2004. - 200с.
9. Захаров А.Н. Достойная цель - поиск через иерархию и эволюцию систем. // <http://triz-evolution.narod.ru/>
10. Соснин Э.А. Вытеснение человека из целенаправленной системы деятельности на примере юридического процесса. - Томск, 2000-2001. (001.894.066 М 66). - Рукопись деп. в ЧОУНБ 25.1.2001 № 2642. - 9с.
11. Соснин Э.А. Краткий очерк эволюции театра с точки зрения теории целенаправленных систем // Metodolog.ru. - 2005. - <http://metodolog.ru/00374/00374.html>
12. Соснин Э.А., Пойзнер Б.Н. Университет как социальное изобретение: рождение, эволюция, устойчивость. - Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 2004. - 184с.
13. Поиск новых идей: от озарения к технологии (Теория и практика решения изобретательских задач) / Г.С. Альтшуллер, Б.Л. Злотин, А.В. Зусман, В.И. Филатов. Кишинёв: Картя Молдовеняскэ, 1989. - 381с.
14. Хесле В. Философия техники М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. - М: Наука, 1991. - 253с.

С.В. Шихов

Ценностные характеристики виртуализации социальной реальности

О виртуализации социальной реальности уместно говорить уже потому, что каждый представитель современного общества осознанно и неосознанно взаимодействует по преимуществу не с самой реальностью, а с

замещающими ее образами, оценивая их как вполне реальные вещные предметы. Процесс виртуализации социальной реальности историчен, непрерывен и закономерен. Было бы ошибкой отправной точкой такого процесса считать изобретение и внедрение компьютера и сопутствующих технологий, скорее наоборот - им дала жизнь виртуализация социума, для того чтобы эти средства многократно ускорили и разнообразили ее саму. Некоторые исследователи, в частности Ж. Бодрийяр, небезосновательно, в развитии компьютерных технологий, всевозрастающем влиянии средств массовой коммуникации, прежде всего, видят симуляцию социального прогресса, зарождение «сверхреальности», которая, по его мнению, является иллюзией, а точнее, концом всякого социального¹. Но разве симуляция это порождение информационного общества и ранее никак себя не проявляла?

Появление чего-либо нового (или может быть хорошо забытого старого?), феноменального, как правило, порождает в ряде исследователей этого явления апокалипсические настроения. Такова природа человека – боязнь возможных негативных последствий не всегда позволяет исследовать феномен со всех сторон, во всей полноте его проявлений, что как раз и помогает найти ту Аристотелеву «золотую середину» и избежать крайностей в оценках. Примером тому может послужить создание ядерного оружия, первое и к счастью пока единственное его боевое применение. Именно этот факт парадоксальным образом поспособствовал развитию более зрелой культуры человеческих взаимоотношений, предотвратил возможную ядерную войну, а открытый новый вид энергии был использован и во благо человечеству. На наш взгляд, отсутствие в исследовании любого феномена ценностного аспекта делает его образ стерильным.

Наши размышления необходимо вести с начала вышеупомянутого процесса, с вопроса о его отправной точке. Виртуальность, и здесь мы целиком и полностью согласны с мнением Т.Г. Лешкевич, «укоренена в органических потребностях человека, когда организм, сам себя дополняя до целостности, создает требуемый ему идеальный план бытия и общения»². Поэтому скорбь Ж.-Ж. Руссо о кончине «естественного человека» была запоздалой, так как естественным человек никогда не был, а если и был, то, наверное, лишь тогда, когда еще не стал человеком.

Именно «неестественность» человека проявилась в том, что в отличие от братьев своих меньших, он не приспособливался к природной среде, а для удовлетворения растущих потребностей приспособливал и видоизменял саму природную среду, создавал «вторую» природу (что уже, по сути, есть иллюзия), которая в свою очередь оказывала влияние на его дальнейшее развитие.

Стремление человека к обретению социальности основано на главной из потребностей, – потребности сохранения вида. Рожденному беззащитным было уготовано либо сгинуть, либо влачить жалкое животное

¹ Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. – Екатеринбург, 2000. С. 92-94.

² Лешкевич Т.Г. Философия науки: традиции и новации. – М., 2001. С. 389.

состояние, либо исключительным образом использовать способность к развитию способностей. Из всех возможных (виртуальных) вариантов реализовался один – человеческий, – в развитии и синтезе трех способностей человека: познавательной способности, чувства удовольствия и неудовольствия и способности желания³.

Совокупность этих способностей и позволяет говорить о человеке уже не только как биологическом организме, а как о развивающейся сложноорганизованной системе, в которой виртуальность является интегральным качеством системной целостности и жизнеспособности. Виртуальность проявляется как при взаимодействии человека с окружающим миром, так и с искусственными системами, созданными человечеством – социальной, политической, экономической, религиозной, художественно-эстетической и т.д. Другими словами, помимо физического существования человеку свойственно и необходимо еще и виртуальное. Под виртуальным существованием, по мнению Д.В. Пивоварова, необходимо понимать «особую объективную форму существования системного качества»⁴.

Так в чем же все-таки состоит необходимость и ценность виртуального существования и, как следствие, процесса виртуализации социальной реальности? Ответом на этот вопрос может послужить весь многовековой процесс эволюции человека. Если рассматривать этот процесс с точки зрения Ж. Бодрийяра, то можно утверждать, что виртуализация социума это расширяющееся пространство симуляции. Что, к примеру, представляет собой орудийная деятельность человека как не симуляция? Потребность в еде, одежде, крове и безопасности лежит в основе этой деятельности. «Видимость себя в другом», а именно так рассматривает виртуальность Г. Гегель⁵, или «продуктивное воображение подконтрольное рассудку»⁶ помогли человеку обеспечить себя всем, чем он был изначально обделен – одеться в шкуры животных, обеспечить себя орудиями и оружием – подобием (или симуляцией) их клыков, когтей, копыт и т.д. Потребность в продолжении рода и безопасности привела к появлению различных социальных форм общежития, появлению и развитию языка от его сигнальных до высших управляющих функций. Именно язык уравнивал в правах и существующее и несуществующее, именно с его помощью помимо всего прочего человек получил возможность выражать свои переживания, эмоциональные состояния, давать оценку вещам и явлениям.

Существует ли в природе гармония, красота и безобразие, добро и зло, добродетель и порок, справедливость и несправедливость? Без преломления в человеке и отражении в сознании и языке нет. Это исключительно человеческие характеристики, его оценочные полюсы, критерии для ориентирования в мире явлений. С помощью языка мир наполнился

³ Кант И. Критика способности суждения. // Сочинения. В 8-ми томах. Т.5.-М., 1994. С. 340.

⁴ Пивоваров Д.В. Проблема носителя идеального образа: операционный аспект. Свердловск, 1986. С. 47.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. - М., 1975. С. 255.

⁶ Кант И. Критика способности суждения. // Сочинения. В 8-ми томах. Т. 5. – М., 1994. С. 155-156.

бесконечным множеством образов, которые получили порой ничем не ограниченную власть над своим создателем.

Потребность в познании и сохранении накопленных знаний легла в основу письменности, необходимой для осуществления как синхронной, так и диахронной коммуникации. В значительной степени именно письменность способствовала формированию наших представлений об историческом пути человечества, пустоты которого по-прежнему заполнены предположениями и догадками. Историческое прошлое не менее виртуально, чем иллюзорное будущее.

Чувственность человека стала тем фоном, на котором и разворачивалась вся цепь этих явлений, и в единстве с познавательной способностью и способностью желания стала основой для зарождения и развития символических форм жизни, в частности, мифологии, религии, искусства, науки и в целом культуры – опять-таки симуляций, с точки зрения Ж. Бодрийяра. Но ведь еще Платон говорил о лживости мифов, и в то же время об их полезности, в том случае, если они могут быть использованы для обучения, а именно чтобы «с их помощью формировать души детей»⁷.

Религия, как и предшествующий ей миф, просто и однозначно объясняет сложное, требует веры, а не экспериментальной проверки, она пусть иллюзорно, обрядово-ритуально, но уравнивает всех перед Богом. Это еще и способ защитить себя, компенсационный механизм, способ отхода от неудовлетворяющей реальности, которая все более становилась таковой из-за растущего социального неравенства. Именно религия, как справедливо отмечал З. Фрейд, «оказала человеческой культуре великую услугу, сделала для усмирения асоциальных влечений много...»⁸, хотя и не все. Именно религия заложила основы того, что мы называем теперь моралью. Ф. Ницше подчеркивал необходимость и ценность «вынужденной лжи» - морали, способной укротить «зверя», живущего в каждом из нас⁹.

Мифологичность искусства и культуры в целом отмечал еще Ф. Шеллинг, говоря о том, что мифология является почвой, вызвавшей их к жизни. Особенность и одновременно цель искусства, по его мнению, состоит в создании такой и даже большей реальности, чем та, что свойственна творениям природы¹⁰.

Наука, длительно испытывавшая на себе влияние религии, имеет с ней общие корни. И хотя целью ее является получение объективных знаний о мире, стремление к истинности (главной ценности науки) больше напоминает движение к горизонту, который все время остается далеко впереди. По мнению К. Поппера наука имеет не только «биологическую

⁷ Платон. Государство. // Платон. Государство. Законы, Политик. – М., 1998. С. 120.

⁸ Фрейд З. Будущее одной иллюзии. // Сумерки богов. М., 1989. С. 125.

⁹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинения. – М., 1999. С. 53.

¹⁰ Шеллинг Ф.В. Философия искусства. – СПб., 1996. С. 105.

приспособительную ценность». Поиск истины, стремление к знанию – вот ее основной побудительный мотив¹¹.

Потребность в безопасности привела общество к объединению и возрождению власти, которая должна была «согласно мудрым законам» обеспечивать «покровительство и защиту» всем его членам, «отражать натиск общих врагов», но со временем не без помощи религии приобрела «священный и неприкосновенный» характер и стала неограниченной¹².

Происхождение, титулы, богатство, личные достоинства, зачастую лишь кажущиеся, приобрели собственное значение, «знаковость», которая и сейчас является одним из показателей виртуальности социума. Наряду с этим различного рода социальные институты, нормы, правила и явления, хотя и невещественны, бестелесны, абстрактны, т.е. фиктивны, но, тем не менее, являются «сверколлективными образованиями», общепризнанны и обладают принудительной силой по отношению к индивидам, опосредуют их взаимоотношения, поведение и мышление¹³.

Особую роль играют книги, газеты, кино, радио, телевидение, погружающие человека в мир образов. И хотя они несут в себе опасность манипулирования его сознанием, но в то же время дают возможность получать необходимую информацию, вести внутрикультурный и межкультурный диалог, погружаться в мир науки и искусства.

Так ли опасна тогда сверхреальность или гипериллюзия информационного общества, «неоархаики»¹⁴, если эта среда уже давно стала жизненнонеобходимой и обетованной? Для человека его воображение, фантазии, мечты, иллюзии, планы и предвкушения будущего создают необходимый в каждый конкретный момент жизни мир переживаний, компенсируют его реальное недобытие и неудовлетворенность. Человек, по мнению А. Адлера, мотивирован так называемыми «фиктивными целями», субъективными ожиданиями будущего, субъективными идеалами, воображаемыми конструктами, которые, даже находясь в противоречии с реальностью, обладают огромной ценностью и составляют основу его жизни¹⁵.

Если же говорить об обществе, то, на наш взгляд, именно симуляции составляют основу социального сосуществования. Даже весьма поверхностный анализ процесса виртуализации социальной реальности позволяет подметить его основную черту – регулятивность. В таком случае виртуализацию можно рассматривать как непрерывный процесс саморегуляции развивающейся социальной системы, в которой симуляции

¹¹ Поппер К.Р. Логика научного исследования. / Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы. – М., 1983. С226-227.

¹² Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о неравенстве // Руссо Ж.-Ж. Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя. Рассуждение о науках и искусствах. Рассуждение о неравенстве. – М., 2004. С. 755-764.

¹³ Быченков В.М. «Ничто» как «Другой». Виртуальное измерение социальной реальности. // Виртуальные реальности. Труды лаборатории виртуалистики. Выпуск 4. Труды Центра профориентации. – М., 1998. С. 22.

¹⁴ Чучин-Русов А.Е. Новый культурный ландшафт: постмодернизм или неоархаика? // Вопросы философии №4. – М., 1999. С. 24-41.

¹⁵ Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности (Основные положения, исследования и применение). – СПб., 1998. С. 186.

играют роль того, что в кибернетике и теории информации принято называть управляющей информацией. В социальных системах виртуальные структуры такого рода необходимы для снятия возникающих напряжений между элементами системы или между индивидом и системой, для обеспечения социальнозначимой информацией (вне зависимости от ее истинности), для осуществления сбалансированного развития и преодоления кризисных ситуаций.

Достижения последнего времени - информационные технологии, электронные масс-медиа, глобальная сеть Интернет, технологии виртуальной реальности всего лишь придают старому мифу новый «современный технологически обустроенный вид»¹⁶, «оживляют» его. Помимо всех возможных опасностей, о которых так много говорится в последнее время, прежде всего, они ценны тем, что дают человечеству практически ничем неограниченные возможности в обучении, труде, общении, взаимодействии и выборе. Понятно, что выбор пути, по которому человечество последует дальше, играет фундаментальную роль. Будет ли это путь войны, если этнические и культурные различия настолько непреодолимы, что война будет казаться единственно возможным средством предотвращения влияния извне и сохранения идентичности; или мира, если все же произойдет сближение культур и все спорные проблемы и противоречия можно будет разрешить путем диалога, покажет время. Еще Ф. Шлегель, ярчайший представитель философии романтизма, предвидел наступление эпохи новой всеобъемлющей культуры как «синтеза существенно-античного с существенно-современным»¹⁷, «новой мифологии»¹⁸. Эпохи в которой как никогда проявится и во весь голос заявит о себе цельность человека. Может быть, мы уже стоим на ее пороге?

Подводя итог вышесказанному, можно с уверенностью констатировать факт, что слухи о конце социального сильно преувеличены. Просто, социальное, разрешая, как и прежде, противоречия между индивидом и системой культуры, межкультурные разногласия, выходит на новый технологический уровень и обретает то многообразие форм, которое востребовано здесь и сейчас. Появляются новые возможности для решения старых проблем. Главное, на наш взгляд, заключается в том, как использует человечество эти возможности, достаточно ли мудрости оно накопило, чтобы бесконечное стремление к благу не обернуть себе во вред.

¹⁶ Мариносян Т.Э. Виртуальная реальность как современная культура коллективного бессознательного. // Виртуальные реальности. Труды лаборатории виртуалистики. Выпуск 4. – М., 1998. С. 183-184.

¹⁷ Попов Ю.Н. Философско-эстетические воззрения Фридриха Шлегеля. // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. Т. 1. – М., 1983. С. 13.

¹⁸ Шлегель Ф. Разговор о поэзии. // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. Т. 1. – М., 1983. С. 388-393.

Аксиологические дилеммы биоэтики

Медицина представляет собой область человеческой жизнедеятельности, в которой тесно переплетаются естественно - научные, медико-биологические, экономические знания и человеческие ценности. Возникшая во второй половине XX века, биоэтика как раз и исследует острые противоречия между современными медицинскими технологиями и человеческими ценностями (правовыми, религиозными, моральными, политическими, эстетическими, этническими). Возникновение биоэтики позволяет по-новому взглянуть на медицину с аксиологической стороны. Это взгляд на роль медицинских знаний, методов, технологий не только в плане сохранения и продолжении жизни, восстановления здоровья человека, но и в возможности «давать» жизнь (вспомогательные репродуктивные технологии), изменять биологические параметры человеческого тела (генная инженерия, эстетическая и пластическая хирургия), обеспечивать процесс достойного умирания (паллиативный уход, хосписы).

Проблемы, возникающие в современной медицине, выходят далеко за пределы собственно медицины, а их решение уже нельзя ограничивать средствами специальных медико-биологических знаний. Говоря о дискуссии вокруг проблем применения современных биотехнологий, Ю.Хабермас справедливо подчеркивает, что у «философов больше нет никаких благовидных предлогов, отдавать предмет этой дискуссии на откуп представителям биологических наук и вдохновленных научной фантастикой инженеров»¹. По мнению немецкого философа, приблизилась та грань развития медицинских технологий, когда на первый план должна выйти гуманитарная, ценностная экспертиза и оценка.

Ценности выступают регулятором поведения человека в реальной жизнедеятельности и формой его самоопределения в мире. В сфере медицины важную роль играют социальные ценности. Социальные ценности представляют собой витальные блага (жизнь, здоровье, материнство и др.), облеченные в форму права. В биоэтике и медицине высшей ценностью выступает жизнь человека. Жизнь как благо представляет смысловое содержание этической, религиозной, правовой культуры человека, но, закрепленное законодательно, оно выступает уже как право человека на жизнь. Право на жизнь впервые нашло нормативное закрепление в конце 18 века в Декларации независимости США (1776г.). Международные документы закрепили это право лишь во второй половине XX века: Всеобщая декларация прав человека (1948); Конвенция о защите прав человека и

¹ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. Пер. с нем. - М., 2002. С. 26.

основных свобод (1950). Как показывают исследования, не менее 90 национальных конституций, принятых после 1948 года, закрепили право на жизнь. В России основой правовой базы права человека на жизнь являются Декларация прав и свобод человека и гражданина 1991 года и Конституция Российской Федерации 1993 г., в ст. 20-й которой констатируется, что «каждый имеет право на жизнь».

Ценности выступают механизмом регуляции потому, что они суть формы отношения человека к общезначимым образцам культуры, к тем предельным возможностям, от осознания которых зависит способность каждого человека проектировать будущее, оценивать «иное» и сохранять в памяти прошлое². Для пациента вышеперечисленные социальные ценности актуализируются в биоэтической ситуации. А именно, в ситуациях выбора: бесплодие – материнство, болезнь – здоровье, мучительная жизнь – достойная смерть, нежеланный ребенок – аборт. На выбор неизбежно оказывают влияние многочисленные факторы культурно-исторического, экономического, этического, религиозного порядка и этот выбор врач обязан принять в соответствии с этическим принципом и ценностью – уважение моральной автономии личности.

Биоэтическая литература, исследуя реальные проблемы медицинской практики, преимущественно уделяет внимание наличию в них разнообразных аспектов (этических, правовых, религиозных и др.). На наш взгляд, недостаточно исследован конфликт ценностей человека, попадающего в биоэтическую ситуацию, то есть, ситуацию аксиологических альтернатив, выбора. Речь идет об аксиологических дилеммах, связанных с жизнью и смертью, здоровьем и болезнью, материнством и бесплодием, короткой, но активной жизнью и длительной, но ограниченной безнадежной болезнью, страданиями жизнью.

Вышеперечисленные ценности и проблемы выступают глубоко философскими, очерчивающими аксиологическое пространство человеческого бытия. Остроту этим проблемам задают современные медицинские технологии, которые, являясь, по существу, опредмеченным естественнонаучным знанием, способствуют восстановлению здоровья и продлению жизни большинству пациентам. Однако каждый пациент является носителем многообразных ценностей и для него, как говорил Сократ, «здоровье – это еще не все, но все без здоровья – ничто». В биоэтической ситуации пациент осознает тот факт, что его ценности вступают в конфликт между собой, а здоровье как ценность является лишь одной из них. Подобная ситуация не является сугубо теоретической. Ведь ценность, как писал М.Хайдеггер, «есть опредмеченная цель, определенная потребностями такого представления, которое самоучреждается в мире как картине»³. Выбор ценности есть не что иное, как самоопределение человека в мире в

² Современный философский словарь./Под ред. В.Е.Кемерова,3-е изд., испр. и доп.-М.,2004. С.788.

³ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. Пер. с нем.- М.,1993.С.56.

соответствии с принятой системой ценностных ориентиров. При этом выбранная пациентом ценность может вступить в противоречие с другими ценностями (карьера, здоровье, учеба, отдых и др.) и с медицинскими стандартами лечения, спасения человеческой жизни.

Аксиологические коллизии подобного рода возникают в условиях применения разных медицинских технологий, в том числе и трансфузии (переливания) крови. Этот лечебный метод переливания крови (трансфузия крови) используется при больших кровопотерях, заболевании крови и других патологических состояниях. В большинстве случаев пациенты не возражают против этого метода, хотя они и информированы медперсоналом о возможных побочных осложнениях (гемотрансфузионный шок, воздушная эмболия, вирусный гепатит и др.). Этические, правовые, религиозные ценности пациентов в таких случаях не вступают в противоречие с названным методом лечения. Однако имеют место случаи возникновения противоречия между технологией переливания крови и религиозными ценностями пациента, создающие тем самым и конфликт между медперсоналом и пациентом, о чем будет сказано ниже. Вообще место и роль религиозных ценностей не только в медицине, но в целом в культуре весьма актуальная проблема для России, по крайней мере, по двум обстоятельствам: наличие поликонфессионального религиозного пространства и резкая активизация деятельности некоторых конфессий в стране. Известно, что притязания ряда конфессий распространяются на сферу образования, воинских обязанностей, государственную символику и здравоохранение.

В последнее время в России в условиях явной сакрализации власти приходится сталкиваться с дилеммами таких начал общественной жизни как «религиозное – светское», «религиозное - медицинское», наконец, немаловажную роль играют и межконфессиональные отношения. Так со стороны отдельных священников, православного большинства в медицинских коллективах или администрациях больниц имеет место ущемление законных прав атеистов и представителей иных вероисповеданий. Например, не для всех врачей с гигиенической точки зрения приемлемы окропления операционных и перевязочных сомнительной в бактериальном отношении святой водой⁴. Здоровье как ценность иногда приносится в жертву религиозной ценности в случаях, когда священник, не знакомый с сутью патологического процесса, влияет на принятие больным решения об отказе от диагностических процедур или операции, необходимых для восстановления здоровья или даже спасения жизни. Крайне опасными являются требования церковнослужителей ко всем больным о соблюдении поста, несмотря на существующие противопоказания, или длительное нахождение в положении стоя во время служб беременных с угрозой

⁴ Сидоров П.И., Соловьев А.Г., Дерягин Г.Б. Правовая ответственность медицинских работников.- М.,2004. С.34.

выкидыша, больным которым прописан постельный режим⁵. Религиозное – светское, как аксиологическая дилемма, не может быть разрешена взаимоисключением.

Государственные больницы не должны превращаться в филиалы той или иной конфессии, так же как и присутствие священнослужителей в больницах не противоречит закону и этике. Разрешение этой дилеммы возможно использованием сестер милосердия, священников, имеющих медицинское образование, создание больниц при храмах.

В отечественной и зарубежной медицинской практике пристальное внимание привлекает мировоззренческая позиция пациентов-членов секты Свидетели Иеговы, которые имеют четко выраженное негативное отношение к трансфузии крови. Исходя из ветхозаветных наставлений, что мол «душа тела в крови»⁶, они налагают запрет на переливание крови. Мифологизация крови вообще уходит корнями в древнюю историю. Зависимость здоровья и жизни была замечена человеком уже в далекие времена. Кровь как ценность признавалась не только с биологической точки зрения, но и моральной. Гиппократу приписывается суждение о том, что «если злой человек употребляет кровь овцы, то его душевные качества изменяются». Очевидно, предполагалось возникновение у человека положительных таких моральных качеств, как смирение, кротость, послушание. Представление о «животворящей» роли крови не ограничивалось мифологической формой. В начале XX века врач, экономист, философ А.А.Богданов (Малиновский А.А.), создавший в советской России первый в мире Институт экспериментальной и клинической гематологии, разрабатывает социально-философскую концепцию «физиологического коллективизма». Сутью этой концепции явилась идея о донорстве крови как новой этической норме, как способе «братания людей» и механизме формирования единого «социального организма». Пациенты (Свидетели Иеговы), настаивая на запрете переливания крови, создают противоречие между двумя ценностями: религиозным догматом о том, что «душа тела в крови» и здоровьем, жизнью как витальными ценностями. Следуя религиозному догмату, член секты Свидетель Иеговы отдает приоритет религиозной ценности в ущерб здоровью или даже жизни. Решение, принимаемое пациентом в таком случае, вступает в противоречие с профессиональным долгом медицинского персонала и создает конфликтную ситуацию между лечебным учреждением и пациентом.

Подобные случаи имеют место не только в зарубежной, но и в отечественной медицинской практике. В Хабаровске молодая женщина, врач по образованию, ложится в роддом для рождения третьего ребенка. При оформлении документов она пишет заявление о том, что отказывается от переливания ей донорской крови, так как является членом секты Свидетели

⁵ Там же. С.35.

⁶ Библия: Левит, 17 (11).

Иеговы. Роды прошли благополучно, родился здоровый ребенок, но неожиданно открылось сильное кровотечение. Спасая жизнь роженице, медперсонал перелил ей большой объем донорской крови. Наутро, очнувшись, пациентка вместо благодарности заявила врачам и сестрам: «Вы меня еще запомните, когда я обращусь в суд». После выписки из роддома пациентка подала в суд иск на 50 тысяч рублей в качестве компенсации морального ущерба.

В этом случае налицо аксиологическая дилемма в форме конфликта между этической и правовой ценностями медперсонала (долг и обязанность спасти жизнь пациентки) и правовой ценностью пациентки, закрепленной в законодательстве: право на отказ от медицинского вмешательства. Здесь перед нами биоэтическая ситуация, в которой переплетены религиозные, правовые, этические, психологические, медицинские ценности. Медперсонал роддома полностью выполнил свой профессиональный долг, который традиционно в медицине ориентирован на спасение жизни пациента. Но, оказалось, что для пациентки в данном случае ценнее не собственное здоровье и жизнь, а верность религиозной догме. Пациентка заявила о своей религиозной, правовой и этической позиции в заявлении, но медперсонал забыл о нем и выстроил свои действия в соответствии с медицинскими стандартами, деонтологическим мышлением и патерналистской моделью. Привычное поведение медицинского персонала даже при положительных результатах (пациентке спасли жизнь) привело к конфликту и судебному разбирательству.

Потребность в корреляции действий медперсонала с манифестируемыми ценностями пациента необходима. В вышеуказанном случае пациентка из двух ценностей выбирает религиозную («душа тела в крови»), рискуя потерять жизнь. Обращает на себя внимание то, что перед нами не религиозный слепой фанатизм, на который можно списать странный выбор пациентки.

Пациентка – врач, она знает о том, что в лечебных учреждениях должен иметься определенный запас кровезаменителей, тем более в родильных отделениях.

Запрет на донорскую кровь со стороны пациентов - членов секты Свидетелей Иеговы подкрепляется возможными рисками при переливании крови (ВИЧ, гепатит, сифилис, несовместимость группы крови и др.). Подобные риски признает современная медицина, и эти риски постоянно возрастают. По мнению некоторых зарубежных специалистов, если в 1970 году кровь была волшебным, спасающим жизнь веществом, то в 1991 г. ни одно переливание крови не бывает безопасным»⁷. Возможно, эти опасения преувеличены, но, тем не менее, вероятность осложнений при переливании крови всегда сохраняется.

⁷ Гаре А. Принцип информированного согласия и переливание крови // //Анестезиология и реаниматология. Приложение. 1999. С.183.

Содержит ли данная биоэтическая ситуация этические дилеммы: добро-зло, должное - сущее, зло малое – зло большое? Для пациента-Свидетеля Иеговы злом является принятие чужой крови (чужой души), а добром - единство собственного тела и его крови или кровезаменителя, так как последний не идентифицирован как личность. Должное для такого пациента суть лишь выражение религиозного представления о крови как душе человека и оно «поглощает» собой содержание сущего. Для врача жизнь пациента выступает высшей ценностью, значит как добро и благо, а врачебные действия всецело подчинены должному, то есть профессиональному требованию спасения жизни. Здесь тоже совпадение «должного» и «сущего», но сущего, которое опирается на деонтологическое мышление и патерналистскую модель. Эта особенность «сущего» и породила конфликт между пациенткой и медперсоналом. Дело в том, что биоэтическое мышление, в отличие от деонтологического мышления, опирается на модель информированного согласия, которой следовала пациентка, но не врачи. В этом и заключалось расхождение «должного» и «сущего» в действиях медперсонала. Но даже в этом расхождении должного и сущего ценность жизни пациента была главной целью действий медперсонала. Медицинский персонал в описанном случае выбирает зло малое (нарушение письменного волеизъявления пациентки) и отвергает зло большое (возможную смерть пациентки от большой кровопотери).

Конфликт, возникающий между ценностями, манифестируемыми пациентом, и этическими ценностями медперсонала (долг, уважение), является точкой роста профессионального развития навыков медперсонала и медицины в целом. Врач, работая, например, с пациентом-Свидетелем Иеговы, ощущает определенные трудности, но в тоже время он вынужден развивать свои способности к диалогу и умение адаптировать методики диагностики, лечения таким образом, чтобы они не противоречили религиозным убеждениям пациентов. Медицина вынуждена разрабатывать кровезаменительные препараты, культивировать бескровные операции, исходя не только из интересов верующих, но и всех пациентов, а тем более в условиях дефицита донорской крови.

Высшей ценностью в биоэтике, как уже было сказано, является жизнь человека. С философской точки зрения противоположностью жизни выступает смерть или, как говорил М.Шелер, нижней границей ценности жизни является смерть⁸. Промежуток между жизнью и смертью, рождением и умиранием имеет определенную длительность, то есть то, что называют продолжительностью жизни. Этот промежуток всегда опосредован событиями, обстоятельствами, состоянием здоровья и т.д.

Право на жизнь, как мы отмечали выше, является важнейшим правом человека, его личных прав и свобод, гарантирующих телесное существование человека как биологического существа и субъекта общественных отношений.

⁸ Шелер М. Избранные произведения. Пер. с нем. – М., 1994. С.314.

Содержание, соблюдение и защита этого права становится предметом острых дискуссий, так как затрагивает широкий спектр различных сфер жизнедеятельности человека и общества: право, политику, мораль, религию, философию, медицину⁹.

В медицине складываются, а в биоэтике исследуются обстоятельства, в которых перед пациентом возникает выбор между жизнью и смертью.

Современные этические и правовые документы закрепляют право пациента на достойную смерть. Это право пациента может быть реализовано как в форме паллиативного ухода (хоспис), так и в форме эвтаназии. В России эвтаназия запрещена законодательно, но право пациента на достойную смерть признано только в форме паллиативного ухода (хоспис)¹⁰. За рубежом, право человека на достойную смерть может быть реализовано и в форме паллиативного ухода (хоспис) и законодательно разрешенной эвтаназии. Например, активная эвтаназия практикуется в Нидерландах, Бельгии, пассивная - более чем в 40 странах. Ассистированный врачом суицид, как один из видов эвтаназии, временно был разрешен в США (штат Орегон) с 1994 по 1997годы.

Необходимо ли исследовать проблему эвтаназии в стране, в которой законодательно ее проведение запрещено и уголовно наказуемо? Мы считаем, что необходимо по двум причинам. Первая: причины, порождающие проблему эвтаназии в современной медицине (особые категории больных; значительные материальные затраты на поддержание жизни у этой категории больных; развитие медицинских технологий, способных поддерживать жизнь у безнадежных больных; наличие больных, отказывающихся от жизни по тем или иным причинам). Вторая: на практике врачи вопреки закону применяют эвтаназию и по отношению к нежизнеспособным новорожденным и в отношении взрослых безнадежных больных¹¹. Правовым основанием подобных действий, конечно согласованных с пациентом или его законным представителем, выступает статья 33-я Основ законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан (1993).

Данная статья закрепляет право пациента на отказ от лечения, что в некоторых случаях ускоряет смерть пациента. Вышеназванные причины и дают основание, на наш взгляд, не только исследовать проблему эвтаназии, но и ставить ее на широкое публичное обсуждение.

Пациент – свидетель Иеговы - решает проблему «жизнь-смерть» сквозь призму религиозного догмата (запрет на переливание крови-«душа тела в крови»). В биоэтической ситуации эвтаназии пациент (как правило, безнадежный, страдающий от непереносимых болей) решает ту же проблему, но уже сквозь призму смысла жизни. «Прикованный» к кровати, обездвиженный, вынужденный быть под постоянным присмотром

⁹ Капинус О.С. Эвтаназия в свете права на жизнь.- М.,2006. С.168.

¹⁰ Этический Кодекс Российского врача.1994.Статья 14.

¹¹ Акопов В.И.. Медицинское право в вопросах и ответах.- М.,2000. С.72.

медперсонала, без надежды на выздоровление такой пациент приходит к мысли, что жить незачем, что он в тягость близким, что качество жизни для него уже важнее количества проживаемых лет. Он выбирает «нижнюю границу жизни» (Шелер М.) – смерть. Симметричный (равноценный) ли выбор такого пациента? Это вопрос, выступающий ядром дискуссий. Те участники дискуссий, которые признают мотивом выбора страдание пациента, считают выбор асимметричным. Но, если мотивом выбора признать потерю смысла жизни, то на наш взгляд, выбор вполне можно признать симметричным, хотя бы с философской точки зрения. Некоторые религиозные конфессии (христианство, ислам) считают, что жизнь – это обязанность человека, а не право.

Пациент, настойчиво выражающий просьбу об эвтаназии, создает противоречивую ситуацию для медицинского персонала: моральную и правовую в странах, где запрещена эвтаназия, и моральную, психологическую, - в которых она разрешена. В этом случае конфликт ценностей возникает для врача. Этической ценностью, воплощенной в его профессиональном долге, самоуважении и ответственности, является требование поддерживать и продлевать жизнь пациента. В то же время врач обязан следовать биоэтическому принципу уважения моральной автономии пациента, а значит признать правомерным решение и просьбу пациента об эвтаназии. Она может быть выражена и в форме отказа от дальнейшего поддержания жизни. Считается, что примерно 70% смертей в отделениях интенсивной терапии происходит в связи с отказом от лечения¹². Тем самым выбор пациента вступает в противоречие с долгом врача. Острота конфликта ценностей не снижается, даже если пациенту приведены врачом все аргументы медицинские и социальные против отказа от лечения. Что важнее для врача в такой ситуации: выполнение долга (этическая ценность) или шаг навстречу просьбе и праву пациента из чувства сострадания (моральная ценность)? Как свидетельствуют результаты опросов отечественных врачей процент тех, кто допускает эвтаназию «в исключительных случаях» составил 41,5%, а положительные ответы по эвтаназии в целом составили 44,3%¹³.

Один из аргументов сторонников эвтаназии состоит в том, чтобы следовать не букве, а духу клятвы Гиппократова, то есть чувству сострадания, сопереживания. Чашу долга может перевесить чаша сострадания даже у медицинского работника. Обратимся к факту. Мать, врач по профессии, ухаживает за сыном (19 лет), у которого термические ожоги лица и дыхательных путей, ампутированы руки. Слепший, постоянно теряющий сознание; сын просит мать помочь уйти ему из жизни, так как она стала для него невыносимой, препараты уже не помогали от боли. В конце концов, мать согласилась, сделала сыну смертельную инъекцию. Написав завещание,

¹² Акопов В.И., Маслов Е.Н. Право в медицине.– М.,2002. С.117.

¹³ Лаврикова И.Н. Тверские врачи: отношение к эвтаназии //Социологические исследования. 1999. № 5. С.96,97.

она выпила горсть таблеток снотворного, пытаясь покончить с собой. Женщину спасли и возбудили против нее уголовное дело за умышленное убийство. Если отвлечься от правовых норм, запрещающих подобные действия, то действия матери можно квалифицировать как активная эвтаназия. Был ли здесь осуществлен выбор между добром и злом? «Добро» как ценность означает высшее благо и нравственно-положительное, а «зло» - нравственно-отрицательное и предосудительное. Коррелируется ли выбор эвтаназии между добром и злом?

В биоэтике и медицине жизнь пациента, безнадежного и сопровождаемая постоянными страданиями, должна приниматься как высшая ценность. Врач, проводящий эвтаназию с целью избавления пациента от чрезмерных страданий, причиняет смерть, и тем самым делает выбор в пользу зла. Является ли в данном случае смерть злом на самом деле? Да, потому что она отрицает жизнь как высшее благо. Жизнь как ценность и как право пациента на достойную смерть нашли закрепление в профессиональной этике врача (Этический кодекс российского врача, ст.14). Тем не менее, остается место для сомнения. Во-первых, в данном случае имеет место настойчивая просьба пациента, за которым мы должны признать право распоряжаться своей жизнью.

Во-вторых, по мнению специалистов, «не более 3-5% людей умирают так, что остальные могли бы им позавидовать»¹⁴. То есть, в большинстве случаев умирание сопровождается болями и страданием человека, а в некоторых - медицина бессильна помочь. История знает немало фактов, когда пациенты от непереносимой боли взывают к чувству сострадания близких или врачей с просьбой помочь им уйти из жизни.

Известно, что писатель И.С.Тургенев, страдая раком легких, незадолго до смерти просил Ги де Мопассана принести ему пистолет, чтобы прекратить непереносимую боль; австрийский писатель Ф. Кафка, болевший туберкулезом гортани и мучившийся от болей, обратился к своему врачу со словами: «Убейте меня! Иначе вы преступник!».

С логической точки зрения решение о проведении эвтаназии, а тем более ее проведение, содержит в себе противоречие: по своему результату эвтаназия не просто обезболивает пациента, но, снимая непереносимую боль, как предикат субъекта (пациента), устраняет самого субъекта, то есть живого человека.

Аксиологическая дилемма в проблеме «эвтаназия» имеет и другую форму: выбор между злом большим (смерть) и злом меньшим (жизнь с непереносимыми страданиями).

Какая из сторон имеет приоритет? Что выступает здесь критерием выбора: просьба пациента, профессиональный долг медицинского работника, милосердие, материальные аргументы лечебного учреждения или родственников пациента? Оценивая весь спектр мотивов возможного

¹⁴ Зильбер А.П. Трактат об эвтаназии. - Петрозаводск, 1998. С.19-20.

решения, возможно, следует согласиться с М.Шелером, в том, что ценность в условиях болезненной жизни подчинена ценности в условиях здоровой. М.Шелер формулирует непростой вопрос: «Кто – будь он даже величайшим несчастливцем – стал бы завидовать эйфории паралитика?»¹⁵. Сам философ считает вопрос риторическим. Однако медицинская практика свидетельствует о том, что жизнь теряет свою ценность для человека и по менее значимым мотивам.

Аксиологическая дилемма эвтаназии выступает и в форме выбора между «должным» и «сущим». Философско-этическая традиция, глубоко разработанная И.Кантом, рассматривает морально-нравственное пространство как диалектическую взаимосвязь двух сфер - «должного» и «сущего». Должное выражает требование, императив и свою идеальную форму обретает в нормах, принципах. В нашем случае это принципы биомедицинской этики: не вреди, делай добро, уважение моральной автономии, конфиденциальности, информированного согласия.

Этический кодекс российского врача, впервые разработанный и принятый отечественным медицинским сообществом, отдельной статьей (14-й) закрепил требование к медицинскому персоналу о недопустимости эвтаназии «как акта преднамеренного лишения жизни пациента по его просьбе или по просьбе его родственников или законных представителей, в том числе в форме пассивной эвтаназии». Таким образом, этическое «должное» не дает основания для содействия больному в его добровольном уходе из жизни при помощи медперсонала. Ценность жизни человека в этой норме не оспаривается.

Не дает этического основания для эвтаназии и «сущее». Сущее - это реально практикуемые установки, привычные формы поведения, не осуждаемые окружающими. Когда говорят об эвтаназии в этическом аспекте, то обычно подчеркивают, что она проводится из чувства сострадания, милосердия, жалости к безнадежному пациенту. Но, может ли такое чувство выступить основанием морального правила? Думается, нет. Ведь моральная рефлексия исходит из всеобщего основания, а чувство сострадания, например, имеет дело с единичным, индивидуальным опытом. В свое время И.Кант, исследуя рациональные основания нравственного принципа, пришел к выводу: в силу того, что чувства по природе своей бесконечно отличаются друг от друга в степени, человек «не может через свое чувство высказывать суждения, обязательные для других»¹⁶.

В медицинской этике и биоэтике имеется рациональный эквивалент состраданию, это – принцип гуманизма. Однако в семантике этого принципа доминирующим требованием выступает требование «поддерживай жизнь», «жизнь - высшая ценность». Здесь мы попадаем в замкнутый круг дилеммы «добра» и «зла». Возникновение этого замкнутого круга очевидно не случайно и свидетельствует о том, что этическая мотивация при выборе

¹⁵ Шелер М. Указ соч. С. 314.

¹⁶ Кант И. Соч.: В 6-ти томах. М., 1965. Т.4. Ч.1. С.286.

«жизнь - смерть» сталкивается с глубокими аксиологическими противоречиями.

Аксиологические дилеммы возникают с неменьшей остротой в такой традиционной проблеме медицины и биоэтики как врачебная тайна. Этической и правовой ценностью для врача и пациента здесь выступает принцип конфиденциальности. В соответствии с этим принципом пациент имеет право на сохранении в тайне тех сведений о нем, которые стали известны врачу. Со своей стороны врач обязан хранить в тайне сведения о пациенте. Обстоятельства, в которых врач имеет право разгласить эти сведения без согласия пациента, оговорены законом. Принцип конфиденциальности обеспечивает взаимное доверие обеих сторон процесса врачевания. Переплетение этических, правовых, профессиональных знаний и ценностей в процессе оказания медицинской помощи определенным образом осложняет выбор ценностной мотивации. Перед врачом может встать дилемма: следовать ли принципу конфиденциальности или как специалисту и умудренному жизнью человеку проинформировать законных представителей пациента. Обратимся к факту: воронежская школьница (16 лет) обратилась в гинекологическую консультацию по поводу нежелательной беременности; врач, понимая опасные последствия аборта, сообщила все матери пациентки; утром, после ночного разговора матери и дочери, тело школьницы было обнаружено в ванной комнате со вскрытыми венами.

В чем состояла аксиологическая дилемма для врача? Право на конфиденциальность и самостоятельное решения относительно медицинских услуг для пациента по закону наступает с возраста 15 лет (исключением является донорство-18лет). Учитывая, что школьнице было 16 лет, врач не имела права без ее согласия информировать мать пациентки. С другой стороны, врач, в силу своей профессии и опыта, хорошо осведомленная о возможных опасных последствиях аборта для здоровья пациентки, решила сообщить ее матери о состоявшейся консультации. Этическую и правовую дилемму врач, мотивируя добрыми побуждениями, решила в пользу нежелательной беременности школьницы. Но ее добрые побуждения, хотя конечно, не только по ее вине, в итоге привели к трагедии.

Перед пациенткой-школьницей тоже стояла дилемма: нежелательная беременность или аборт. Для нее оба выбора зло. Но, если нежелательная беременность резко ограничивала бы ее свободу (в успешном окончании школы, планы на будущее), то аборт грозил лишь возможными неблагоприятными последствиями только для здоровья. Она выбирает меньшее зло. Это ее право, право «самоучреждаться в мире как в картине» (Хайдеггер М.). Закон в данном случае на ее стороне, на стороне той, которая выбрала свободное самоопределение в жизни как ценность.

Острые аксиологические коллизии возникают в одной из самой востребованной области медицины – органной трансплантации. Медицинская статистика свидетельствует, что даже в Москве очередь на пересадку почки приближается к 10 тыс. больных, в то время как удается

провести лишь 800-900 пересадок в год¹⁷. То есть, среднее время ожидания реципиентом почки для пересадки составляет примерно 11 лет, в то время как среднее время выживания в листке ожидания на пересадку составляет примерно 5 лет. Аксиологические дилеммы выражают глубокие противоречия в трансплантологии, связанные с дефицитом донорских органов, низким уровнем правового просвещения населения, недостаточным финансированием трансплантационных программ.

Наиболее широко дискутируемыми принципами в трансплантологии являются «презумпция согласия» и «презумпция несогласия». Эти принципы регулируют изъятие органов у трупа. Трупное донорство на сегодняшний день остается в мире широко используемым по сравнению с другими видами донорства: живые, вынашиваемые, ксенотрансплантация, искусственно выращенные органы¹⁸.

В чем состоит их аксиологическая полемичность? За той и другой презумпцией стоит свобода человека распоряжаться своим телом или его органами (тканями). Национальные законодательства закрепляют это право и гарантируют его защиту. Конституция Российской Федерации (ст.22) подтверждает указанное право: «каждый имеет право на свободу и личную неприкосновенность». Это положение исключает незаконное воздействие на человека, как в физическом, так и в психическом смысле без его согласия. Свобода распоряжаться своим телом, и моральная автономия человека в этом вопросе дополнительно защищены Основами законодательства РФ об охране здоровья граждан (ст.47) и Уголовным кодексом РФ (ст.120), предусматривающим уголовное наказание за принуждение к изъятию органов или тканей человека для трансплантации.

Итак, вмешательство в тело человека законно только по его согласию. В случае живого донора здесь проблемы нет. А если речь идет о трупе? Кто должен дать согласие? Вышеперечисленные презумпции дают различные ответы на этот вопрос. Презумпция согласия, закрепленная в федеральном законе «О трансплантации органов и (или) тканей человека» (1992), налагает запрет на изъятие органа или ткани, если лечебное учреждение на момент изъятия было поставлено в известность о том, что при жизни данное лицо, либо его законный представитель заявили о своем несогласии на изъятие. То есть, инициатива на запрет должна исходить от пациента при жизни, либо от его законного представителя. Но, в том то и дело, что в настоящее время четко не установлено, где и в какой форме должен заявить человек о несогласии на использование его органов и тканей после смерти; не определено, кто относится к близким родственникам и кого в лечебном учреждении надо ставить в известность о воле умершего. Совокупность этих обстоятельств на фоне недостаточной правовой информированности

¹⁷ Акопов В.И. Медицинское право.- Москва-Ростов н./Д. 2004. С159.

¹⁸ Американские ученые совершили успешную клиническую пересадку семи искусственных мочевых пузырей, выращенных из собственной ткани пациентов. См.: Медицинский вестник. 2006. №13. С.18.

населения порождает юридические, религиозные и этические казусы и конфликты. Сторонники презумпции согласия признают, что ограничение прав человека имеет место. Они приводят свои этические аргументы: негуманно спрашивать родственников об изъятии органов накануне сложной операции или сразу после смерти. Но только своевременное изъятие органов у умершего человека-донора дает возможность продлить жизнь реципиенту.

Относительно последнего лишь в этом случае реализуется неотъемлимое право человека – право на жизнь.

Презумпция несогласия состоит в том, что изъятие органов (тканей) возможно только с прижизненного согласия умершего или его законного представителя после смерти. Эта презумпция требует от врача обязательного получения согласия на изъятие органа (ткани), то есть, право человека распоряжаться своим телом уважается и реализуется в полной степени. Однако презумпция несогласия вступает в противоречие с правом реципиента на жизнь. Возникает дилемма: чье право важнее, право человека-донора распоряжаться своим телом или право реципиента на жизнь? Если первое, то ущемляется косвенно право вторых. Как показывают исследования, в странах, где принята презумпция несогласия, число доноров составляет 21,2 /22,4 на один миллион населения (США), там, где принята презумпция согласия – 28,2/ 34,2 (Австрия)¹⁹. Судьба реципиентов в странах, где принята презумпция согласия, более предпочтительна. В Великобритании, где законодательно принята презумпция несогласия, уже дебатировалось предложение о переходе на презумпцию согласия, в виду отмечаемого дефицита донорских органов. Принятая в России законодательно презумпция согласия сохраняет этические и правовые дилеммы между донором и реципиентом, между населением и медициной. Очевидно, они неизбежны на нынешнем этапе развития отечественной трансплантологии, недостаточном финансировании государственных программ по трансплантологии, крайне низкой правовой и медицинской культуры населения. Тем самым, аксиологические дилеммы остаются актуальным предметом научных исследований, основанием для совершенствования нормативных документов и образовательных программ, фокусом общественных дискуссий, в процессе которых формируется этическая, правовая, гражданская культура населения.

¹⁹ Трансплантология. Руководство. /Под, ред. В.И. Шумакова.- М.,1995. С.13.

Ценностные аспекты современного спорта

Спорт в современном мире – одно из самых заметных социальных явлений, собирающее вокруг себя огромные массы небезразличных людей из разных социальных слоев. Их непосредственный интерес связан с пониманием спорта как соревновательной практики, в основе которой лежит достижение победного и рекордного результата. Но в то же время, благодаря такой увлеченности, в самой практике спорта получают распространение определенные аспекты социальной и индивидуальной жизнедеятельности, напрямую со спортом не связанные, но через него обретающие ценностную значимость. Именно ценностно значимые аспекты современного спорта и составят предмет данного исследования.

Начать необходимо с признания того факта, что спортивное соревнование способствует сублимации определенных интенций как отдельного человека, так и больших социальных групп. При этом сублимацию здесь стоит понимать как возможность символического замещения себя. Очевидно, что в спортивном состязании реализуется одна из самых архаических потребностей человека – потребность в борьбе ("жизнь - борьба"), в активном и непосредственном соперничестве, в котором всегда должен выявляться победитель. По сути дела *спорт – это способ социально разрешенного насилия*, которое совершается в рамках заранее оговоренных правил. Как указывает Н. Элиас, современный спорт – это продукт социокультурного процесса индустриального общества как практики социальной институционализации поведения человека по уменьшению проявляемого им насилия¹.

Данное положение подкрепляется утверждением Дж. Сантаяны: "Спорт – это свободная форма войны"². Очевидно, что спорт, в том числе олимпийский, эволюционировал в XX в. в сублимативно-ритуалистическую борьбу государств, обществ, наций, идеологий. То, что в античности было естественным (игра как ритуал), в современности стало формой социальной и индивидуальной сублимации. Тем самым мы можем дополнить положение Сантаяны – *"спорт – это легитимная форма войны"*, борьба, в которой выявляется, кто выше, быстрее, сильнее, ибо ничья в спорте немыслима – она не удовлетворяет никого. Легитимность этого понимания спорта зависит прежде всего от той социальности, в которой он развивается. Необходимо признать, что такое отношение к спорту крайне актуально сегодня.

¹ См.: Elias N. The genesis of sport as a sociological problem // Sports: readings from a sociological perspective. – Toronto, Buffalo, 1972. – P.88-115.

² См.: Santayana G. The life of reason or the phases of human progress. – N.Y., 1954. – P.129.

Следует отметить, что исторически это связано с процессом профессионализации спорта в Новое Время, где он представлял собой *форму сублимативной самореализации человека в обществе*. Участник спортивного соревнования находил его как способ осуществления собственного призвания, причем в такой области, к которой с рождения себя не готовил. Он обнаруживал в профессиональном занятии спортом возможность реализации своего внутреннего мира, выявление которого в социальной жизни было нереальным. Зритель же видел этот процесс как способ замещения собственного "Я" в лице спортсмена, наглядно демонстрирующего мастеровитую легкость в достижении поставленных целей. При этом следует признать, что профессиональная спортивная практика не возникала стихийно – она также являлась практикой рационализации жизнедеятельности человека в эпоху Нового Времени.

Наиболее нагляден в этом отношении такой вид спорта как футбол. Безусловным является то, что футбол представляет собой архаическую состязательность ради первенства (вспомним агон), ради победы над противником. При этом победитель в этой борьбе может быть всего один. Также можно согласиться, что футбол (как и современный спорт в целом) сублимирует человеческую агрессию, содействуя ее относительному снятию в других областях социальной и индивидуальной жизнедеятельности³. Но при этом насилие, которое позволительно в футболе, также является нормативно ограниченным. Характерно, что в футбольной практике помимо традиционных правил игры существует как гласное (как официальная позиция ФИФА), так и негласное (этическая позиция профессиональных футболистов) правило *fair play* (честной игры) – не нанести сопернику специально травмы и не использовать для достижения победы запрещенные правилами приемы (что вполне соответствует сакральной этической норме – "не убий"). За выполнением нормативных ограничений, превращающих доблесть в добродетель, призвано следить специальное лицо – футбольный арбитр, которому позволительно наказывать провинившихся игроков.

Но, с другой стороны, мы не можем не замечать, что футбольный матч строится как полноценное военное сражение – понятийно и содержательно. Сама игра футбольных команд оценивается как битва, поединок, бой. Каждый из соперников имеет основательную линию обороны и нападения. Участники битв именуются бойцами и воинами, у них стандартизированная военная форма, и каждый из них, в свою очередь, выполняет непосредственные приказания своих военачальников, воплощает в реальность их тактические и стратегические мысли. Эти бойцы и ведут себя соответственно собственной военной роли – любыми способами не пустить противника на свою территорию (тем более позволить взять ее, т.е. забить гол) и любыми способами добиться проникновения на сторону противника с целью полного его разгрома. Наконец, очевидно, что и сами футболисты

³ Данную идею впервые предложил К. Лоренц. См.: Лоренц К. Агрессия (так называемое зло). – СПб., 2001. – С.335-337.

постепенно переходят в разряд не просто боевых единиц, а уже боевой техники, раз их стоимость на футбольном рынке приближается к стоимости современного танка (до 100 миллионов долларов!), что психологически заставляет потенциального противника трепетать перед ними.

В современной войне все средства хороши, отчего и футбол (как и многие спортивные дисциплины) легко обернуть в довольно грубую игру, противоречащую всяким нормам морали. Тем самым футбол может превращаться (или катализировать) в необоснованное насилие, с которым не совладать не только арбитрам, но и службам, призванным обеспечивать безопасность игроков и зрителей во время игры. "Классическим" примером здесь служит война, разразившаяся в 1969 г. между Сальвадором и Гондурасом "вследствие" результата футбольного матча национальных сборных за право участвовать на чемпионате мира 1970 г.⁴

Насилие, социально разрешенное на спортивном поле, символически опосредованно легитимизируется на спортивных трибунах. Фанаты, как и игроки на поле, начинают ощущать себя как воины, их целью в связи с этим становится – утверждать на трибунах превосходство любимой команды, особенно перед лицом противостоящих им фанатов противника. Итогом подобного утверждения выступают печально известные "фанатские битвы", которые нередко приводят к летальному исходу. Самое кровавое "сражение" случилось 29 мая 1985 года в Брюсселе на трибунах стадиона "Эйзель" перед началом финала Кубка Чемпионов по футболу между английским "Ливерпулем" и итальянским "Ювентусом". Тогда погибли 39 человек. В России в последнее время также наблюдается всплеск фанатских побоищ. Самое шумевшее из них произошло 9 июня 2002 г. на Манежной площади, когда многотысячная толпа во время и после просмотра матча сборной России по футболу на чемпионате мира по экрану, специально установленному на этой площади, крушила фасад здания Государственной Думы.

Следующим важным ценностным аспектом современного спорта следует признать **легитимацию спортивной практики как способа реализации и утверждения политического господства**. Собственно говоря, ее трудно было не заметить и это при том, что внутренне она связана с фактом сублимации в спорте. Обратим внимание, что Олимпийские Игры современности, возрожденные П. де Кубертенем, а вслед за ними чемпионаты мира и чемпионаты континентов по отдельным видам спорта проводятся как соревнования между отдельными государствами, т.е. правящими политическими элитами. При этом для идентификации последних должны использоваться национальные символы – как минимум, флаг и гимн, а само право открытия Олимпийских Игр предоставляется исключительно президенту принимающей соревнования страны. Реально ни

⁴ Этот и другие примеры изложены в специальном исследовании Г. Люшена. См.: Люшен Г. Спорт и культура // Спорт, духовные ценности, культура. – М., 1997. – Вып.2. – С.136.

один спортсмен не может участвовать в Олимпийских Играх, не будучи членом национальной команды.

В наше время первым, кто обнаружил и показал эффективность манифестации собственной власти через спорт, был А. Гитлер. Это произошло в 1936 г., когда в отвергнутой международным сообществом Германии проводились Олимпийские Игры (как зимние, так и летние). Гитлер, как и все первые лица нацистской Германии, присутствовал на Олимпийском стадионе в Берлине, приветствовал и поддерживал немецких спортсменов, чьей задачей было показать триумф воли немецкой нации. Элита нацистской Германии отлично понимала, что успех соотечественника на спортивной арене нужно рассматривать как политический успех власти. Она невербально объявляла, что победа представителя немецкого народа оказалась возможна именно из-за присутствия носителей власти на стадионе. Наконец, она показывала, что власть имеет право на отождествление себя с героем-спортсменом или командой-героем, добившимися очевидного триумфа над противником. В свою очередь, подчиненные этой власти с воодушевлением воспринимали подобные смыслы, видели в стоящих на трибунах носителях власти материализацию всеобщей воли народа, нации.

Наибольшее развитие, помимо Олимпийских Игр, манифестации власти правящих элит мы опять же можем заметить в футбольной практике. Так, великим достижением власти для своих подчиненных объявлялись трудовые победы национальных футбольных сборных на Чемпионатах Мира – Италии в 1934 и 1938 г. (в период диктатуры Б. Муссолини), Бразилии в 50-60-е гг. (в эпоху многочисленных военно-политических режимов), Аргентины в 1978 г. (при диктатуре генерала Виделы). Власть данных элит безотказно получала оправдание собственной внутренней и внешней политики, добивалась определенного кредита доверия для достижения будущих общенациональных успехов⁵.

Данная практика собственной манифестации власти в спортивном успехе и признания его как политического активно используется не только в странах с авторитарными и диктаторскими режимами, но и в странах с демократическими формами правления. Так, замечательнейшим событием для французской политической элиты, причем как правящей, так и оппозиционной в лице Национального Фронта, явилось участие (и победа) сборной Франции по футболу на Чемпионате Мира в 1998 г., который проводился на ее территории. Сам президент Ж. Ширак неизменно присутствовал на каждом матче команды Франции, повязывал шею шарфом с национальными цветами, пел гимн и активно "болел", всем видом доказывая неравнодушие к народной радости и воодушевлению от футбола.

Но при этом футбольные успехи сборной Франции у себя на родине выявили не только факт манифестации власти. Они утверждали "торжество концепции национального государства в эпоху заката этого государства"⁶.

⁵ См.: Бабич Д. Игры века: большой футбол и политика // Культ личностей. – 1999. – № 2. – С.63-68.

⁶ Цит. по: Последний чемпионат века // Искусство кино. – 1998. – №12. – С.18.

Ведь это была победа команды, в которой играли и белые, и смуглые, и черные, французы с рождения и французы натурализованные. Именно их триумф позволил объединить всех – и христиан, и мусульман, и язычников – внутри государства. Именно футбол впервые позволил многочисленным выходцам из стран третьего мира, проживающим во Франции, отождествить себя с французами и радоваться победе наравне с ними.

В этом обнаруживается диалектика процесса глобализации в спорте. С одной стороны, благодаря ей (и ее главному следствию – коммерциализации спорта) в спортивные состязания вовлекаются все большее количество участников из казавшихся экзотическими ранее стран Азии, Африки, Океании и других регионов. Но с другой стороны, как уже отмечалось, спортсмены выступают исключительно под флагом страны, честь которой они и защищают, что нередко понимается как защита интересов наций, населяющих эту страну. Тем самым спорт есть выражение национального самосознания и национальной идеи, а само спортивное состязание "проигрывает" жизненную ситуацию успеха/неудачи в личной, общественной и международной жизни.

Следующим *важнейшим ценностным аспектом спорта является его религиозно-мифологическая природа*. Если понимать современный спорт как концентрированный общественный микромир, то является возможным определить материализацию и рационализацию человеческих поисков безусловного начала и средоточия и в спорте, т.е. обнаружить спорт как одно из воплощений потребности в вере. Как писал основатель современного олимпийского спорта П. де Кубертен, "для меня спорт был религией со своей церковью, своими догматами, своей службой... но прежде всего – религиозным сознанием..."⁷. Здесь важны два указания. Во-первых, мы считаем, что феномен веры (религиозной) – это экзистенциальный феномен жизни человека, поскольку обращается к внутреннему содержанию человека, к его сокровенному. У современного человека, ощущающего свое состояние отчуждения от системности социального мира, наиболее острым является осознание отсутствия наполненности своего бытия, отсутствия смысла в собственном существовании. В связи с этим предметом религиозной веры выступает бытие как целостность, стремление к которому идет из внутреннего мира человека. Более того, развивая мысль о сублимативном характере современного спорта, мы склонны говорить, что *спорт* являет собой *псевдорелигиозность*, определенную *попытку компенсации отсутствия погруженности в полноту бытия*, которая, тем не менее, представляет собой смысложизненное переживание.

Во-вторых, мы предлагаем рассматривать спорт как пример *социоцентрической псевдорелигии*. Такая псевдорелигия не исходит из наличия трансцендентного бога, но предполагает сакрализацию

⁷ Цит. по: Курило С.И. Социально-философская концепция международного спорта: автореф. дис... д-ра филос. наук. – Нижний Новгород, 2000. – С.12.

(фетишизацию) объекта поклонения, возникшего внутри общества, наделяет этот объект сверхъестественными качествами. Более того, как мы знаем религия тем и выделяется в мировоззрении человека, что отличает идею вещи от самой вещи, она противопоставляет сверхъестественное естественному.

В систему, оформляющую и институционализирующую сакрализацию массового почитания социального объекта, должна входить специальная идеология, закрепляемая иерархизированной организацией; она поддерживается регламентированными обрядами (культом) и системой символов⁸. Все эти структурные элементы религии важно рассматривать по отдельности. При этом религиозный характер спорту задается как на уровне индивида, так и на уровне общества.

Религиозная идеология в спортивном событии не являет собой набор нерушимых догм. Наоборот, она постоянно творится как фетишизация сакрального отношения, когда человек "служит" социальной святыне (т.е. спортивной игре) всем своим существом, видя в тесном приобщении к ней смысл собственного существования. В роли специальной организации, закрепляющей идеологию и транслирующей ее в социум, в сознание людей, в их взаимоотношения, и заставляющей себе подчиняться, в спорте выполняет МОК (если вновь рассматривать футбольную практику, то это ФИФА). Ведь именно их задача – сделать профессиональный спорт успешным, сделать его смыслом жизни огромного количества людей. Данные структуры - строго иерархизированные организации, что в определенном смысле позволяет сравнить их с такой религиозной иерархией как церковь. С другой стороны, простые люди посещают прежде всего центральные городские "храмы" и "соборы", каковыми можно считать стадионы, где проходят соревнования (культовые практики), и где человек более всего приближен к ощущению полноты бытия, непосредственно совершая участие в ее создании. В связи с этим необходимым образом закладывается система культа. На примере футбольной практики известно, что главное предназначение ФИФА и управляемых ею структур - регулярное проведение грандиозных культовых празднеств (Чемпионатов Мира) с участием огромного числа последователей. Эти празднества складываются как регламентированные обряды, совершаемые по определенным правилам, где каждый знает, что ему делать. Завершающим аспектом сакрализации выступает система символов, которая связывает в нечто целостное восприятие и переживание реальности спорта (футбола) социальной группой и индивидом. Она обозначает реальность, отличную от реальности повседневной жизни. В спорте (футболе) символизация находит свое выражение в тех, кто непосредственно творит спортивное религиозное событие – в спортсменах. Их поведение, чувства, эмоции, их облачение и облик – все это для верующего выражает

⁸ См.: Пивоваров Д.В., Медведев А.В. История и философия религии. – Екатеринбург, Нижневартовск, 2000. – С.78; Гараджа В.И. Социология религии. – М., 1995. – С.38.

"невыразимое". Но при этом обнаруживается, что символы, в отличие от своих носителей, более постоянны.

Современное спортивное событие очевидно предстает как аналогия социоцентрической псевдорелигии. Как правильно отмечает Д.В. Пивоваров, подобная "религия возникает с необходимостью, ибо она отвечает массовой потребности в укреплении солидарности членов определенной социальной общности, основывается на интуиции, вызывающих доверие представительных фактах и рационально-идеологических доказательствах"⁹. Но при этом псевдорелигия спорта становится формой неоязычества, в которой активно используются практики идолопоклонничества¹⁰.

Миф является содержательным моментом религии. Ведь если религия формирует идеологию как цель, к которой должен стремиться и которой должен посвящать себя верующий, то миф, мифологические практики актуализируют и показывают, каким образом это должно происходить. Тем самым мифы указывают средства достижения поставленной цели. Мы рассматриваем миф как конститутивное мировоззрение, содержащее в себе онтологическую модель истолкования. Оно обладает собственной рациональностью, обнаруживая структуру, сходную со структурой обычного повседневного опыта (К. Хьюбер). При этом мифы в типизированной, чувственно доступной форме устанавливают нормативные образцы реальности и смысла (Х. Ленк). Но следует разделять миф и мифологию. Миф – это первичная реальность, существующая независимо от ее осознания человеком. Мифология – это использование (интерпретация) мифа в определенных целях, например, для раскрытия мифического сюжета.

Спортивный миф воплощается в структурированных ситуациях-примерах (Олимпийские игры, народные игры и т.п.) и изображается через эффектные постановки ролевой динамики (образах поведения спортсменов и зрителей) и конфронтационных структур (свой – чужой). **Мифическая сфера спорта актуализирует стремление к абстрактным идеально-типическим образцам действия** (например, поведение, ориентированное исключительно на достижение успеха), и служит средством приобщения к последнему. Мифология профессионального спорта также имеет сублимативный характер. Действительно, ведь особенность формирования современного мифического сюжета состоит в том, что оно происходит вовсе не естественным образом, а искусственно и рационально. Онтология спорта как современного мифа являет человеку (одинаково и спортсмену, и зрителю) средства объяснения и прояснения его собственного мира, она предстает как системность, связность, всеобщность. При этом миф задает такую системность, которая не пугает человека (как системность его реального повседневного мира), а притягивает, привлекает его. В эту

⁹ Цит. по: Пивоваров Д.В., Медведев А.В. История и философия религии. – Екатеринбург; Нижневартовск, 2000. – С.80.

¹⁰ См.: Фромм Э. Иметь или быть. – М., 1986. – С.166.

системность он будет вносить только то содержание, только те ценности, которые в состоянии понять лично он. Поэтому "в бою между весьма просто стилизованными, легко постигаемыми спортивными ролями ему нетрудно различить, как символически проигрывается его собственная проблемная ситуация, то напряжение, та конфронтация, которым он подвергается в повседневности"¹¹.

Учитывая, что все задействованное в спортивном со-бытии обладает своими мифами – спортсмены со своими результатами, богатство, которое они рекламируют, их образы-имиджи, участие зрителей и т.д., - то мифология спорта как система индивидуальных проекций необходимым образом преобразуется в систему коллективных проекций, т.е. становится социальной. Ее определяющим звеном выступает мифический герой, чьи действия и задают динамику взаимоотношений между указанными мифическими элементами. При этом современная мифическая модель переиначивает традиционный мифический сюжет - сегодня мифы, в том числе и спортивные, уже не создаются под мифических героев, наоборот, миф возникает до героев. В связи с этим обнаруживается еще одна особенность современной мифологии - онтологический статус мифа реализуется и в виде слова, определенного сообщения. Этим ему и придается социальное применение. Причем проблема автора здесь не стоит. Фактом современного мифотворчества является то, что автор мифа не просто не известен – он не может быть известен. Ведь предъявляют не себя, а иного. Любой, кто хоть минимальным образом показал свою исключительность (выиграл схватку в напряженной поединке, забил три гола в официальном матче и т.п.), становится мифическим героем.

Следует учитывать, что *сам по себе герой-спортсмен ничто, он – явление социальное*, а значит должен и обязан жить в соответствии с потребностями зрителей, желающих видеть в нем явление великого и сверхъестественного. Его образ "представляет собой выдающееся воплощение человека и его своеобразия в "стремлении к вечности"¹². Одновременно с этим мифический характер спорта преобразуется в религиозный, ибо формирует и задает цель человеческой жизнедеятельности.

Понятно, что реальность подобных героев может быть только символической. Ни один из вечных законов природы не сделает "вечным" самого спортсмена. Его пример воплощает символическую фикцию, которая может быть понята лишь в качестве некоторой системы ценностей, в качестве культурной идеи, в качестве воплощения некоторой нормы, которая обладает надывидиальным значением. *Спортсмен являет лишь символически-образно постижимый мифический идеал* – Геракл,

¹¹ Цит. по: Ленк Х. Спорт как современный миф? – С.132.

¹² Цит. по: Ленк Х. Спорт как современный миф? // Разум и экзистенция: анализ научных и вне научных форм мышления. - СПб., 1999. – С.138.

Прометей и даже Нарцисс. Но именно через него и обнаруживается, каким образом человек может выйти за пределы условий повседневной жизни.

С другой стороны, герой и его реальность – это необходимые основания для создания важного для общества мифа о нации, который, как указывал К. Хюбнер, можно считать примером положительного мифа. Герой как явление социальное может (и должен) выступать средством объединения (или сплочения) нации, именно он актуализирует осознание членами общества собственной национальной идентичности. Данная мифологическая практика, впервые обнаруженная диктаторскими режимами в Италии, Германии, СССР, сегодня находит широкое применение, уже независимо от политического строя. Наконец отметим, что конкретное содержание мифов часто меняется (пример героев), но остаются постоянными сюжеты спортивной, мифологии, в рамках которых происходит изменение смыслового содержания (например, о враге, о воздаянии по заслугам, о благой цели и др.). Эти сюжеты, обладая онтологическим статусом, соответствуют фундаментальным проблемам, которые человеку приходится решать всю свою жизнь, и позволяют ему выходить за рамки повседневности.

Таким образом, мы отметили основные на наш взгляд ценностные аспекты современного спорта, оказывающие несомненное влияние на человека и те социальные группы, куда он вовлечен. В заключение подчеркнём, что необходимым основанием теоретического осмысления современного спорта нужно считать человека, его природу и его потребности. Ведь спорт, в любом своем виде, способствует выявлению, актуализации и воплощению человеческих свойств и качеств, идей и знаний, желаний и потребностей, иначе говоря, всей полноты жизни человека.

Новые книги

«Красота спасет мир. А кто спасет красоту?»

Новоженев Ю. И. Адаптивность красоты. Социобиологический анализ прекрасного. Екатеринбург, 2005. 480 с.

Книга доктора биологических наук, профессора Ю. И. Новоженева поражает своими масштабами. Начиная от глубины и широты своего замысла и заканчивая количеством собранного фактического материала и качеством иллюстраций. В конце концов, она просто **красива** как книга. Но сам автор подал нам пример анализа прекрасного с самых неожиданных позиций. Поэтому, если у нас получится нечто подобное, то только в результате невольного подражания.

Любая научная работа, особенно выполненная на стыке казалось бы не соприкасающихся дисциплин, а именно эстетики и социобиологии, должна начинаться с определения понятий. Иначе она рискует быть недопонята, понята неправильно или же не понята вообще представителями этих самых дисциплин и, тем более, массовым читателем. Любая из этих ситуаций означает фактическую тщетность проделанной колоссальной работы. И автор в нескольких местах своего обширного введения касается определения ключевых понятий «красота» и «адаптивность». «...Красота создается природой и человеком и воспринимается им, так как она адаптивна. Под адаптацией (от лат. *Adaptatio* – приспособление) понимается гармония организма, популяции или вида со средой его обитания. В узком смысле адаптации – это специальные свойства, способные обеспечить выживание организмов в конкретных условиях среды» (с. 14). Иными словами, красота это такое свойство объектов живой природы, позволяющее им находиться в гармонии с окружающей средой. Но красота не единственная адаптация живых организмов. У человека есть ещё, например, культура, свойственная только ему адаптация, у других биологических видов есть свои адаптационные особенности. Но из приведенного выше высказывания автора следует ряд довольно неоднозначных выводов, которые загоняют читателя на тонкий лед рассуждений и домысливания.

У гуманистичнее не вызывает сомнений тезис, что красота создается природой и человеком. Действительно, пусть адаптацию создала природа, но именно человек наделил её эстетическим смыслом, тем самым он совершил создание феномена красоты и категории прекрасного. То, что люди испытывают эмоционально-чувственное удовольствие от соприкосновения с неким свойством себя самих и окружающей природы, которое позволяет им

быть в гармонии с природой, а попросту выживать как виду, легко объясняется с точки зрения биологии. Иначе и быть не могло. Если бы человек направлял свои духовные устремления к достижению качеств, способствующих его вымиранию, то Homo Sapiens просто бы исчез с арены эволюции.

Но Ю. И. Новожену недостаточно этих выводов. В дальнейших рассуждениях он стремится найти некую, лежащую вне человека, объективную причину явления красоты. Он говорит, что «...красота существует в природе независимо от нас, ибо природа её создает как адаптивное состояние жизни. И вместе с тем человек её ощущает, воспринимает и стремится воспроизвести, воссоздать, возвысить и усовершенствовать, превратить её в культуру, так как он самой природой эволюционно создан как творец культуры» (с. 24). Можно сколько угодно обвинять гуманитариев в непонимании законов природы, но приведенное высказывание немного не вяжется с процитированным ранее.

Автор, вероятно, намекает, что человек создает красоту только посредством культуры. С этим нельзя не согласиться. Но он пытается воспроизвести явления природы, которые проходят через его **сознание**, вызывают в нем некий положительный эмоциональный отклик и **наделяются эстетическим смыслом**, в результате чего, получая статус **прекрасного**, но не ранее. Ведь человек в своей культуре воспроизводит не только свои адаптации, которые и так для него красивы, но и адаптации других живых организмов, которые не имеют для выживания человека как вида решающего значения. Любая открытая система, такая как вид, популяция, организм, стремится достичь гармоничного состояния с окружающей средой, в результате чего приобретает свойства, позволяющие прийти к этой гармонии. Но только человек наделяет эти свойства эстетическим смыслом в результате духовного освоения мира.

Как верно заметил Ю. И. Новожен, развитие культуры и природы не всегда совпадают. Культура стала для человека новой окружающей средой, которая требует от нас уже других адаптаций. Автор рассмотрел это на примере полового поведения (с. 37 – 39), появления антропоцентризма как отношения человека к миру (с. 43) и так далее. Во всех этих рассуждениях просматривается острое неприятие автором тенденций отхода человечества от своих биологических корней. Но, как он сам справедливо утверждает, культура появилась как специфическая адаптация человека. С момента своего появления общество стало развиваться по законам, лишь изредка идущим в русле природных. Тем самым наша цивилизация идет вразрез с природой, разрушает её, что грозит гибелью человеку как биологическому виду. Единственное спасение автор видит в том, что развитием культуры (а вместе с этим цивилизации и общества) можно управлять сознательно. Этим и нужно заниматься, но с позиций признания человеком себя как части природы.

Логическим продолжением поисков автора прекрасного в природе является его тезис о том, что «Эстетическим критерием абсолютного

совершенства является природа. <...> Эстетическое в природе богаче и многообразней эстетического и художественного в искусстве» (с. 141). Безусловно, природа предоставляет человеку гораздо больше примеров, достойных называться красивыми, чем культура. Но на наш взгляд стоит скорее говорить, что в природе просто больше явлений, которые человек склонен наделять эстетическим смыслом, так как явления природы бесконечно более различны, чем явления культуры.

По мнению Ю. И. Новоженова красота, «произошедшая» из культуры может быть неадаптивной и вообще эволюция культуры может пойти не под контролем адаптивности как в природе, а по своим законам и привести человека в тупик развития. В результате этого человеку останется только погибнуть (с. 266 – 267). Сегодняшняя цивилизация неадаптивна, хотя и насчитывает сотни и тысячи лет своего существования. Причину этой неадаптивности автор видит в «...уклонении от законов и норм природы, которые всегда адаптивны» (с. 267). При этом автор не отрицает, что эволюция время от времени заводит некоторые виды в тупики развития, когда они не могут отреагировать на изменение окружающей среды или развили в себе какой-то один признак настолько, что потеряли все шансы выжить как вид (с. 137). Если смотреть на проблему культуры с этой точки зрения, то не приходится сомневаться, что рано или поздно наша главная адаптация, а именно культура, не сможет ответить на вызов среды. Поэтому о любом приспособительном механизме можно говорить, только учитывая пределы возможности его реакции на изменение среды.

В данной статье мы попытались лишь наметить точки соприкосновения между различными отношениями к феномену красоты и прекрасного. Не удивительно, что в этих точках возникла полемика с автором «Адаптивности красоты», ведь встреча разных точек зрения всегда порождает споры. Несогласия с самим собой и различными отраслями науки не избежал и Ю. И. Новоженов, что мы попытались показать. Зачастую спорят друг с другом и цитаты, которые просто изобилуют в данной книге, потому что принадлежат большому числу авторов, а ведь, сколько людей, столько и мнений.

Но сам факт появления такой книги, возможность существования которой можно смело ставить под сомнение пока сам не возьмешь её в руки, говорит о неординарности Ю. И. Новоженова как мыслителя, ученого и философа. Сам автор позиционирует свой труд как конкретно-научный, но он далеко выходит за рамки даже междисциплинарного подхода и оказывается в области тонкого философствования и трансляции мировоззренческих смыслов. Нам кажется, что все попытки найти в этом произведении какие-то изъяны или просчеты приводят ко всё более глубокому пониманию его смысла. Нельзя сказать, что автор вас захватывает своими рассуждениями с первой страницы. Истинная красота «Адаптивности красоты» проявляется только тогда, когда перестаешь думать, что цель автора захватить твоё смысловое поле, ведь феномен красоты настолько многообразен и обширен в своих проявлениях, что хватит места для всех. «Красота спасет мир!», - воскликнул Ф. М. Достоевский в XIX веке. «А кто

спасет красоту?», - спрашивает нас в начале XXI столетия Ю. И. Новоженев. Действительно, кто?

Луньков А. С.,
преподаватель ИФиП УрО РАН.

Эвтаназия: проблема закрыта!?

Рыбин В.А. Эвтаназия. Медицина. Культура. Философские основания современного социокультурного кризиса в медико-антропологическом аспекте. Челябинск: Челяб. гос. ун-т, 2006. 391с.

Проблема эвтаназии не новая в философии, культуре, медицине. Она, в тех или иных вариациях, была известна человечеству с давних времен. Хрестоматийным фактом является известное отношение в древней Спарте к детям, рожденным с патологией – их сбрасывали со скалы. Менее известно, но не менее характерно для древнегреческой культуры, высказывание философа Аристотеля относительно выхаживания новорожденных детей: «...пусть будет закон: ни одного калеку выращивать не следует» (Аристотель. Соч. в 4 т. Т.4, 1975 - 1984с.623). Жесткая селекция по отношению к людям с теми или иными отклонениями, особенно психическими, сопровождала всю человеческую историю. Однако пристальный интерес к себе эвтаназия вызвала лишь во второй половине XX века. Этот интерес был порожден рядом обстоятельств, связанных, как ни парадоксально это звучит, с прогрессивным развитием медицины и культуры. Во-первых: применение новейших медицинских технологий (искусственное кровообращение, дыхание, питание, гемодиализ и др.), позволяющих отсрочить умирание безнадежного пациента, сделать процесс умирание контролируемым и управляемым. Во-вторых: выявлены современной медициной категории больных, от которых (или от их законных представителей) может поступить просьба об эвтаназии (онкологические и коматозные больные, больные с тяжелыми повреждениями мозга, новорожденные с тяжелой патологией, больные, отказывающиеся от медицинской помощи по тем или иным причинам). В-третьих: значительные материальные затраты на поддержание жизни вышечисленных категорий. В-четвертых: рост правосознания граждан развитых стран и освоение правовых механизмов защиты своей чести и достоинства в конфликтах между врачом и пациентом.

Эвтаназия – это проблема не только теоретическая, но и прикладная. Прежде всего она возникает в медицинской практике. По содержанию она представляет собой «гордиев узел» обязанностей, долга, ответственности, желаний, надежды, страдания. Внутренние мотивы решений и поступков врача, пациента, близких пациента также разнообразны, это могут быть этические, правовые, религиозные, естественнонаучные (медицинские), психологические. Разрубить этот «гордиев узел» непросто и ответственно.

Эвтаназия как проблема является дискутируемой во многих странах. В ее обсуждении принимают участие представители разных профессиональных групп - философы, юристы, этики, медики, социологи, священники, а также средства массовой коммуникации. Эвтаназии посвящена богатая библиография за рубежом, увеличивает свои объемы и отечественная литература. В дискуссиях сталкиваются противоположные точки зрения, но единого мнения так и не выработано. Поэтому выход в свет монографии практикующего врача-анестезиолога-реаниматолога, кандидата философских наук В.А.Рыбина «Эвтаназия. Медицина. Культура» весьма своевременно.

Сразу скажем, что уже появление этой монографии является событием для научной общественности. Дело в том, что на исследование проблем смерти, самоубийства, эвтаназии и некоторых других проблем, в СССР был наложен негласный запрет: мол в стране, строящей коммунизм, таких проблем нет. Поэтому неудивительно, что на сегодняшний день мы имеем всего лишь три серьезных исследования по эвтаназии¹. Из трех авторов этих монографий двое (мужчины) – врачи-реаниматологи. Случайность? Вряд ли. Проблема эвтаназии возникает на границе жизни и смерти. Эта экзистенциальная граница чаще всего попадает в поле зрения и под контроль врачей – реаниматологов. Именно перед ними чаще, чем перед другими врачами возникают дилеммы истинного гуманизма и закона, этики и профессиональных обязанностей.

В то же время с этим связаны положительные особенности рецензируемого исследования. Во-первых, проблема эвтаназии – это проблема не только прикладная (реаниматология, паллиативная медицина), но и теоретическая (философия, психология, право, этика, социология, теология). В данном случае проблему исследует врач-практик, знающий о ней не понаслышке, а из «почти 20-летнего опыта работы в качестве врача-анестезиолога-реаниматолога» (С.3). Во-вторых, реаниматолог В.А.Рыбин в отличие от реаниматолога А.П.Зильбера проводит глубокое философское исследование феномена эвтаназии, привлекая обширный материал не только философского, но культурологического и медицинского характера.

Автор свое исследование выстраивает диалектически, то есть в соответствии с логикой движения от явления к сущности (эвтаназия-медицина-культура) и обратно. Феномен эвтаназии, по мнению автора, выступает свидетельством «антропологического кризиса» современной

¹ Зильбер А.П. Трактат об эвтаназии.- Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ,1998.-464с.; Капинус О.С. Эвтаназия в свете права на жизнь.- М.: Издательский дом «Камерон», 2006.-480с.; Рыбин В.А. Указ. соч.

культуры и медицины. Анализируя накопленный исследовательский материал по проблеме эвтаназии и распределив его на дискурсы (медицинский, биоэтический, юридический, религиозный, философский), автор приходит к выводу, что «внутренних ресурсов каждого из обозначенных дискурсов оказывается явно недостаточно для решения проблемы, хотя в совокупности все они выявляют те или иные ее аспекты» (С.62).

Недостаточность ресурсов медицинского дискурса связана, по мнению автора, с наличием внутри медицины «мощного кризиса», обусловленного противоречием между традиционно сложившимися моделями практики и теми запросами, которые предъявляет к ней новая социальная реальность. Это положение Рыбин В.А. иллюстрирует отсутствием единого мнения по эвтаназии среди медицинского сообщества, наличием внутренних противоречий в международных этических документах по эвтаназии; возникающими противоречиями между постулатами Клятвы Гиппократова (*не вреди, запрет аборта*) и новыми медицинскими практиками (абортивная практика, трансплантация, искусственное оплодотворение). Биоэтический дискурс, по мнению В.А.Рыбина, недостаточен для окончательного решения проблемы эвтаназии вследствие того, что биоэтика актуальна «для медицины развитых стран», в которых право на жизнь, автономия личности, индивидуальная свобода представляют высшую ценность. Да и в отечественной биоэтике налицо различные и даже противоположные подходы к ее проблемам.

Юридический дискурс также недостаточен, как и предыдущие. Во-первых, наличие противоречий внутри отечественного законодательства (например, статьи 45-я и 33-я «Основ законодательства РФ об охране здоровья граждан», 1993). Во-вторых, наличие противоположных позиций и среди правоведов относительно эвтаназии.

Религиозный дискурс, по мнению В.А.Рыбина, имеет ограниченное значение, поскольку, во-первых, используемая в его рамках аргументация в значительной мере входит в дискурс биоэтики, а, во-вторых, не все участники этих дискуссий считают апелляцию к религиозным ценностям достаточно убедительной (С.59).

Философский дискурс, по мнению автора, не содержит явных противников и сторонников эвтаназии и в нем «преобладает атмосфера взаимных ожиданий» (С.58). Тем не менее, философский дискурс обладает преимуществом перед другими. Он, не ограничиваясь логикой автономного выбора, выводит проблему эвтаназии в социокультурное пространство. По мнению В.А.Рыбина, проблема эвтаназии «решаема только в масштабах философского дискурса» (С.15).

Исследование «глубинных трансформаций» в культуре и медицине, приведших к «антропологическому кризису» как раз и составляет основное содержание монографии В.А.Рыбина. Трансформации в развитии медицины и культуры связаны, по мнению автора, с диалектикой естественного и

искусственного, технологий и ценностей, углубляющейся специализацией человеческой деятельности, вариантами кодирования культуры.

Снятие запрета на эвтаназию В.А.Рыбин связывает с наличием «антропологического кризиса» в медицине. Этот кризис, в свою очередь, обусловлен «исчезновением Клятвы Гиппократова из практики медицины» (С.148). Не в том смысле, что она вычеркнута из ценностной составляющей медицинского образования. А в том, что превратилась просто в этическую надстройку над медицинской технологией. Клятва Гиппократова исторически возникла в условиях культуры древнегреческого полиса и в своем содержании закрепила отрефлектированную всеобщность взаимодействия специалистов (врачей) и культивируемую всеобщность отношения к больным. То есть, Клятва Гиппократова, как утверждает В.А.Рыбин, закрепила в себе «образ человека», человека целостного и универсального.

Клятва Гиппократова не гуманитарный «довесок» медицинской практики, а «рациональная метафизика» медицины, код ее культуры, знак ее «антропологической меры» и «антропологической границы». Клятва Гиппократова своими принципами (*не вреди, исцели, делай благо, справедливость, сохранение жизни*) обосновывает медицину в качестве «практической философии» и тем самым выполняет задачу по воссозданию «антропологических» условий существования культуры вообще и медицинской в частности.

Естественнонаучная медицина, пришедшая на смену синдромальной, как отмечает автор, привела к утрате, размыванию «образа человека», к редукции человека вплоть до «человека-машины». Именно утрата современной медициной «образа человека», закреплённого в Клятве Гиппократова и утрата этого универсального кода медицинской культуры, по мнению В.А.Рыбина, предопределило снятие запрета на эвтаназию и «включение проекта «смерти человека» (С.148).

«Антропологический кризис» новоевропейской культуры, по мнению В.А.Рыбина, связан с утратой аристотелевского кода культуры, основанного на концепции четырех принципов всякой вещи: материи, формы, причины, цели. Наряду с этим, замечает автор, нарушилось соотношение между искусственным и естественным, «системным» и «жизненным» мирами человека.

В «системном» мире человек формируется как функциональный, моноорудийный, как «человек-автомат», «человек-сырье», то есть утрачивает свою уникальность и универсальность. «Жизненный» же мир, воспроизводящий человека универсально, остается внерефлексивным и подавляется «системным». Тем самым дальнейшее свое развитие культура осуществляет за пределы «антропологической границы» (С.294).

Автор на всем протяжении исследования четко проводит параллель между культурой и медициной. Отсюда и рецепт преодоления «антропологического кризиса» для медицины и культуры по существу единый. Он включает в себе задачу «антропологического становления онтологической всеобщности более высокого порядка». Решение этой задачи «осуществляется через

«образование» индивида в ходе научения его владению орудийными образцами как вещественно представленными аккумуляторами коллективного опыта» (С.336). Методологическим базисом такого социальнокультурологического проекта является философия. Ведь, по мнению В.А.Рыбина, философия в системе культуры обретает то значение, каким в медицине с момента ее становления обладает Клятва Гиппократова. Медицина в таком случае утрачивает свой естественнонаучный характер и приобретает « универсально – антропологизированную », синтетическую форму (С.143). Механизмом подобного перехода выступает задача образовательного общения в рамках общекультурного воспроизводства универсального субъекта современной культуры, то есть возрождение проекта Пайдеи, инициированного в свое время древнегреческой культурой.

Установка на эту задачу, как утверждает, завершая свое исследование, В.А.Рыбин, позволяет уже сегодня «закрывать проблему эвтаназии» (С.356).

Итак, перед нами книга, в которой проблема эвтаназии выступила пробным камнем для философского исследования. На наш взгляд, удачным исследованием. В отличие от уже изданных монографий по эвтаназии, В.А.Рыбин действительно продемонстрировал владение диалектикой, герменевтикой, в определенной степени и материализмом. Хотя о последнем, как методологическом методе и философской позиции ныне говорить и писать стало не модно. Использование автором разнообразных источников по истории медицины, культуры, философии, отечественных и зарубежных авторов также характеризует автора с положительной стороны. На протяжении всей монографии автору удалось четко провести и обосновать собственную точку зрения: эвтаназия – знак кризиса европейской культуры, эвтаназия несовместима ни с Клятвой Гиппократова, ни с пониманием человека как универсального субъекта культуры.

Однако по некоторым положениям и выводам монографии В.А.Рыбина возникают вопросы.

Во-первых, автор категорично заявляет о том, что «проблема эвтаназии закрыта» (С.356). Означает ли это, что после появления книги Рыбина В.А. иссякнут ручейки статей, выступлений, в которых будет дебатироваться пресловутая проблема эвтаназии? С большой вероятностью можно ответить, что нет! И не потому, что автор в своей позиции был неубедителен. Дело в том, автор убедительно показал, почему был снят запрет на эвтаназию, которая была запрещена еще со времен Клятвы Гиппократова. Но менее убедительно прозвучало обоснование возвращения запрета, ибо предлагаемое автором воспитание универсального субъекта культуры, действующего «по всему спектру культуры» уводит нас в далекое светлое будущее. А для настоящего времени врачам остается следовать закону, который запрещает эвтаназию, предупреждая тем самым возможные злоупотребления в медицине.

Во-вторых, не все так однозначно и с Клятвой Гиппократова относительно эвтаназии. В специальной литературе существует мнение о том, что часто цитируемое положение Клятвы «Я не дам никому просимого у меня

смертельного средства...» и т.д. адресовано не к эвтаназии страдающих больных, а к профилактике самоубийства здоровых людей. Ведь Гиппократ жил в эпоху эпидемий самоубийств, будучи врачом, он не мог равнодушно относиться к самоубийствам здоровых людей. А.П.Зильбер, ссылаясь на труды врача Павла из Эгины (7в.н.э.), предполагает, что Гиппократ был за пассивную эвтаназию и выступал против активных мер, которые могли продлить жизнь больного, но при этом вызвать дискомфорт у умирающего больного (Зильбер А.П.,1998,С.327).В этом аспекте Клятва Гиппократа, очевидно, еще не до конца исследована.

Представленная монография кандидата философских наук, доцента, врача анестезиолога-реаниматолога В.А. Рыбина написана на высоком теоретическом уровне с четко выраженной и обоснованной авторской позицией. Философы, медики, культурологи найдут в этой книге интересные сведения о точках зрения на эвтаназию, рассуждения о взаимосвязи медицинских знаний и технологий, западноевропейской культуры и современной медицины, медицины и философии. Монография может быть рекомендована для тех, кто интересуется историей медицины, культуры и биоэтическими проблемами современной медицины.

В.А.Киселев
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии,
культурологии и биоэтики УГМА

Сплав философии и права

Философский словарь по правам человека: Правовая культура и правовое сознание в России сегодня. – Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2006. – 712 с.

Выход из печати философского словаря по правам человека, безусловно, представляет знаменательное событие интеллектуальной жизни. Жанр словаря особый. Он сочетает в себе требования достаточной универсальности освещения избранного предмета и вариативности, нередко разнокачественности существующих подходов. Авторы неизбежно сталкиваются с необходимостью совместить полноту раскрытия материала с лаконичностью, которая по природе присуща любому словарю. Не растечься мыслью и избежать многословия, которым нередко грешат учебники, – это

задача, без решения которой мы не сможем добиться успеха. Текст словаря должен нести в своем содержании некое уже устоявшееся знание, обратившись к которому читатель вполне мог бы составить себе мнение по интересующему вопросу. В то же время у авторов статей всегда остается право, излагая материал, на деле провести собственную логику.

Мы не случайно столь пространно остановились на рассмотрении тех естественных трудностей, с которыми приходится иметь дело при подготовке любого словаря. В нашем конкретном случае эта задача оказывается еще более сложной, поскольку авторы задались целью объединить усилия представителей философских, юридических и политологических дисциплин. Еще десять лет назад возможность подготовки такого рода издания была бы вряд ли возможна. Научный анализ проблемы прав человека, тем более ее философское осмысление, предполагает наличие сколько-нибудь развитой практики в данной сфере. Опыт, накопленный за прошедшие годы, вполне позволяет сделать это. В пользу последнего говорит становление института омбудсмана, как в Российской Федерации, так и Свердловской области. Свою роль сыграло дальнейшее развитие правовой основы и сложившаяся юридическая, в особенности судебная, практика по такого рода делам. Другим значимым фактором выступает определенная степень зрелости правосознания, как всего общества в целом, так и отдельных групп населения, составляющих его наиболее активную деятельную часть. Деятельность правозащитных организаций, а так же частота обращений граждан в судебные инстанции, включая международные, на предмет защиты своих прав, уровень внимания к ней со стороны средств массовой информации, – все эти факторы, безусловно, свидетельствуют в пользу того, что эта тема заслуживает своего теоретического осмысления.

Проблема прав человека многообразна и может анализироваться, исходя из самых разных параметров, что определяется преследуемыми целями. В нашем конкретном случае речь идет о преодолении того одностороннего взгляда, который может сложиться, если за дело берутся представители отдельных дисциплин. Философский подход при широте взгляда на проблему позволяет избежать возможных потерь, утраты каких-либо значимых аспектов и одновременно предполагает глубину проникновения в суть исследуемого предмета. Обоснованно в этой связи выглядит утверждение, что «философы заставляют задуматься над *смыслом* права и *смыслом* тех событий, которые происходят в правовой жизни общества» (с. 12). Как результат, мы получаем возможность, не ограничиваясь анализом содержания конкретных норм и статей законодательства, увидеть проблему развития прав человека в современной России в более широком общественном и историко-культурном контексте.

Внутренняя логика развертывания материала нашла отражение в отнесении тех или иных статей к определенным разделам, которые даны в самом начале работы и позволяют представить ее структуру в целом. Авторы последовательно идут от рассмотрения общих фундаментальных вопросов к частным. Уместным выглядит обращение не только к философским

концепциям, раскрывающим права и свободы человека, но и философскому смыслу, а так же истории их становления в правовой и политической системе. С другой стороны, речь идет об основных нарушениях и ограничениях в данной сфере и международных, федеральных, региональных механизмах защиты прав и свобод граждан в современной России.

Методологически важным выступает собственно понятие права. Оно предстает, как явление, «объективно возникающее в процессе опредмечивания субстанциональных качеств индивидов, основательное притязание на вещи, услуги, социальный статус» (с. 365). В этом случае мораль, религия, законодательство обнаруживают свойство быть гарантами претворения права в жизни. Однако они оказывают видимое воздействие на особенности реализации прав и свобод индивидов, а также их ущемления, в конкретном историческом и национальном контексте. Вообще философская составляющая в словаре выражена исключительно сильно, а проблематика философии права, как в явной, так и неявной форме присутствует в содержании многих статей.

Авторы словаря развертывают картину того, как происходило формирование тех или иных прав, постепенное осознание их значимости, а так же процесс закрепления в правовых нормах и реализация на практике. Позитивно следует оценить тот момент, что в раскрытии материала в целом удалось уйти от моноцентризма, показав различные версии прочтения конкретных аспектов проблемы. Так, вполне убедительно раскрываются особенности взгляда на права человека, формирующиеся в рамках конкретных религиозных конфессий (ст. «Права человека и традиции мусульманского права», «Права женщин и христианская культура», «Православная концепция прав человека», и т. п.). В ряде статей представлен гендерный аспект, который, кстати, не ограничивается исключительно спецификой женского взгляда. Показательна и несколько необычна в этом отношении статья «Нарушения и ограничения прав мужчин». В заметно меньшей степени нашел отражение национально-этнический аспект.

Интерес представляет то, что авторы попытались показать динамику развития представлений о гражданских правах. Весьма любопытен в этом отношении цикл статей М. С. Саликова, посвященный анализу того, каким образом рассматриваемые вопросы нашли отражение в конституциях СССР и РСФСР на всем протяжении советского периода истории нашего государства. Процесс в данном конкретном случае дан поэтапно, зримо видны изменения, которые происходили в политико-правовой системе и степень понимания этой проблемы на уровне субъекта правосознания. В гораздо меньшей степени в ряде статей удалось преодолеть своеобразный разрыв теории (идеала) и практики, правовых норм и реального воплощения гражданских прав в социальных отношениях и деятельности. В самом деле, научный анализ не может быть сведен исключительно к рассмотрению того, каким образом те или иные права и свободы человека регулируются конкретными законодательными актами. Небезынтересным мог бы быть разбор факторов, влияющих на реализацию этих норм, возникающих на этом

пути проблем и противоречий. Так, к числу программных можно было бы отнести статью «Независимость суда в условиях современной России». Однако автор почему-то ограничивается пространным указанием на основные положения действующего законодательства, обеспечивающие независимость судебной системы. Между тем, широко известно, насколько небезупречна, с точки зрения ее независимости, реальная практика функционирования третьей власти наших дней. Косвенным подтверждением этого является тот факт, что все большее количество обращений граждан России в Страсбургский суд по правам человека получает свое удовлетворение. Противоречивость ситуации социального неравенства, влияющей на доступность для граждан отдельных благ, нашла отражение в статье Э. Н. Грибакиной «Фактические права».

Думается, что историзм в подходе и проекция прошлого на современную российскую ситуацию позволили бы существенно обогатить общее представление о характере рассматриваемых проблем. Например, статья «Обобществление, централизация и права человека», посвященная рубежу 20-30-х гг. прошлого века, рождает вполне зримые ассоциации с ныне проводимой политикой управляемой демократии и выстраиванием т. н. вертикали власти. Сам подзаголовок словаря «Правовая культура и правовое сознание в России сегодня» рождает у читателя надежду на то, что отечественные реалии начала третьего тысячелетия должны найти естественное отображение на его страницах. Условия деятельности современного правозащитного движения существенным образом отличаются от ситуации, какой она была в 90-ые гг., а такие статьи, как «Лагерь» и «Общественные организации» оставляют неудовлетворенным интерес по поводу того, а как же сегодня обстоят дела в этой сфере? В то же время заслуживает одобрения оперативно подготовленная и весьма информативная статья И. Ш. Давлетшина «Декларация о правах и достоинстве человека X Всемирного русского народного собора», в которой нашли отражение события весны этого года.

К числу достоинств, существенно повышающих ценность предпринятого исследования, по нашему мнению, так же могут быть отнесены материалы, посвященные вопросам деятельности института Уполномоченного по правам человека, в том числе и в нашей Свердловской области. В ряде статей словаря основное внимание уделено анализу принципов деятельности омбудсмена и порядка его работы, основных процедур и форм, в которых осуществляется защита прав отдельных категорий граждан (детей, женщин, молодежи и т. п.). Свою позитивную роль сыграло привлечение международных экспертов в этой сфере.

В заключении отметим, что книга снабжена хорошо продуманной системой отсылок и разного рода указателей, позволяющих читателю свободно ориентироваться в материале. В этом мы видим несомненную заслугу Н. В. Бряник, которая, возглавив столь крупный коллектив авторов, лично многое сделала для выработки единого смыслового направления и логики исследования. Хочется надеяться, что начало, положенное

философским словарем по правам человека, найдет свое дальнейшее развитие и в последующих публикациях.

А. Г. Маслеев
кандидат философских наук, доцент

Размышление о сакральном

Пивоваров Д. В. Философия религии: Учеб. пособие. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2006. – 640 с.

Выход в свет книги Д. В. Пивоварова – это не только появление еще одного важного и крайне нужного учебного пособия по дисциплине, по которой, кстати сказать, их написано не так уж и много. Это, без всякого преувеличения, событие в философской, духовной и интеллектуальной жизни России. Книга проф. Д.В.Пивоварова, о которой идет речь, вполне заслуживает такой оценки и такой характеристики.

Надо признать, что это одна из лучших работ по данной теме в отечественной литературе, вышедших за несколько последних десятилетий. Хотя книга и идет в разделе «Учебное пособие», но, на самом деле, она далеко выходит за границы подобного рода работ. Это не только изложение уже известного материала по обсуждаемой теме, но, одновременно, и исследование целого ряда проблем истории религии, и изложение своего, авторского, взгляда на многие философские проблемы, и полемика с другими авторами.

Главное достоинство книги, которое просто бросается в глаза при ее чтении, - это полнота охвата всей проблематики философии религии. Это книга – настоящая энциклопедия по философии религии, хотя и изложен материал в ней, разумеется, не «энциклопедически», а в виде последовательного, логически выдержанного авторского взгляда на рассматриваемый предмет. Общий нейтральный подход по отношению ко всем религиям, о котором автор заявляет в начале работы (с. 10), выдержан на протяжении изложения всего материала книги, хотя иногда у читателя может закраситься мысль, что автор испытывает какое-то особое почтение к учению Бахауллы (с. 322-324, 609).

Весьма убедительной также выглядит аргументация автора дефиниции религии как сакральной связи человека и общества с Абсолютом (с. 233). Структура учебного пособия строится, исходя из этого определения. Если религия есть сакральное общение человека с Богом (Абсолютом), а это общение осуществляется всегда (или почти всегда) через посредника – пророка, то эта логика и воспроизводится в структуре книги.

Первый раздел книги - «Религия как связь с Абсолютным» - посвящен рассмотрению этого самого Абсолюта, анализу различных представлений о нем, сложившихся в различных конфессиях и т.п. Второй раздел - «Церковь и сакрализация идеалов культуры» - посвящен посреднику между человеком и Богом – Церкви. Пророки как посредники приходят и уходят (увы, люди смертны), а церковь, как тот же посредник между верующими людьми и Богом, вечна. Церковь всегда конфессиональна: христианская, мусульманская, иудейская и т.д. Она существует, как правило, столько же времени, сколько существует и сама та или иная конфессия. Пророки стоят, обычно, у истоков той или иной конфессии, а церковь сохраняет ее на протяжении всей последующей ее истории. Наконец, третий раздел - «Духовный мир верующего» - посвящен верующему человеку. Можно, конечно, было бы придать и другую структуру книге, например, «человек – Бог – посредник между ними», но это едва ли бы улучшило и изложение материала, и ее логику.

Достоинством книги нужно признать также и то большое внимание, которое автор уделил проблеме соотношения веры и знания, религии и науки. Четвертая часть всего объема книги посвящена этой проблеме (главы 3 и 4 третьего раздела). Для людей, вступивших в XXI век, особенно для молодежи, которым и адресована, в первую очередь, данная работа, эта проблема более чем актуальна. Эта часть учебного пособия интересна еще и тем, что автор высказывает здесь ряд замечательных идей и, не менее важных и интересных, критических замечаний.

Автор выделяет два понятия веры: faith-веру и belief-веру. Faith-вера, по его мнению, есть особое духовное знание. А belief-вера знанием не является (с. 463). Faith-вера представляет собой также и особую внутреннюю устремленность человека к Абсолюту. Но это не только устремленность к Духу, но и вхождение в Него, слияние с Ним, «обладание важнейшими духовными истинами» (с. 464). Для выражения этого сложного пути к Абсолюту и выделения ступеней (этапов) в этом пути автор обращается к санскриту, так как именно в этом языке находит уже разработанную терминологию, выражающую подобного рода путь. Понятие саддхи есть некий аналог faith-веры и означает путь к Абсолюту. Одновременно саддха есть начало этого пути, ибо саддха порождает вирию (энергию), вирия ведет к пониманию сати (цели), далее следует самадхи (особая концентрация мысли), которая приводит к прозрению и праджне (мудрости) (с. 463-464). Действительно, путь к Духу в сфере faith-веры получается сложный и в то же время уже достаточно разработанный в восточной культуре.

Надо отдать должное автору: он очень внимательно и бережно относится ко всему накопленному богатству языковых форм и выражений, как в западной, так и в восточной культурах. Проф. Д.В.Пивоваров не злоупотребляет ими и использует их в своей работе в той мере, в какой они позволяют ему точнее и полнее выразить свое понимание того или иного вопроса, в данном случае вопроса веры и разных форм ее существования. Если faith-вера есть внутреннее духовное восхождение к Абсолюту, то belief-

вера есть также движение к Абсолюту, но выраженное во внешних формах, через внешние предметы-объекты, например, в форме религиозных ритуалов, обрядов и т.п. Четкое разделение веры на две указанные формы весьма ценно. Дело в том, что в наши дни среди молодежи, в том числе и среди студентов вера в Бога (Абсолюта) является весьма распространенным явлением. И чаще всего эта вера выражается во внутреннем чувстве Бога и внутренней духовной связи с Ним (faith-вере). Внешние же формы веры (belief-вера) молодежью часто не принимаются. Аргументируется же молодежью это неприятие внешних форм веры, как правило, предельной формальностью (бездушностью) отправления религиозного культа и ярко выраженной экономической заинтересованностью служителей церкви.

Представляет большой интерес логически строгий анализ кантовской критики онтологического доказательства бытия Бога Ансельма Кентерберийского (с. 96-113). Автор показывает, что критика Иммануила Канта онтологического доказательства, хотя и выглядит внешне весьма убедительной, на самом же деле основана на «грубой логической ошибке» (с. 105). «Кант по сути дела подменяет тезис о бытии Бога тезисом о существовании имманентного божества» (с. 105). Вот эта «подмена» и создает видимость успешной критики. Но на самом деле суть онтологического доказательства бытия Бога осталось, по мнению автора, не затронутой. Ибо Ансельм в своем доказательстве говорит о Боге как Существе трансцендентном, которому присуще именно бытие, а не существование, а Кант, наоборот, наделяет Бога качеством существования, а не бытия. Существование же, по давней средневековой еще философской традиции, присуще тварным вещам, то есть вещам, сотворенного Богом мира. Таким образом и совершается подмена трансцендентного Бога имманентным божеством. Анализ кантовской критики онтологического доказательства бытия Бога представляет собой одну из лучших частей разбираемого учебного пособия.

Весьма аргументированной предстает и критика автором претензии науки на монополию в обладание истиной. По справедливому замечанию автора, с монопольным обладанием истины у науки ничего не получилось. Больше того, чем больше развивается сама наука (европейская экспериментально-теоретическая наука), тем ярче выражена несостоятельность ее претензий на абсолютное обладание истиной. Автор выделяет три этапа в развитии науки в Новое время, которые являются одновременно этапами «развенчивания веры в свою истинность» (с. 544). Эти этапы – онтологизм, гносеологизм и методологизм показывают, что европейская наука по мере развития все больше заменяет истину, как цель познания, пользой, эффективностью (с. 544-547).

Очень интересной предстает критика автором сциентизма – «культы науки», который начал складываться в Западной Европе с XVI века и достиг вершины своего развития и влияния в XIX и XX веках. Сциентизм в форме атеизма и материализма борется с христианством. Но и сам он в результате этой борьбы становится одной «из социоцентрических религий

атеистического характера». Больше того, сам сциентизм, в конечном счете, есть продукт христианской культуры. «Сциентизм, - пишет автор, - это иррациональный эффект развитой христианской культуры» (с. 555-556). И, вместе с тем, сциентизм имеет давние языческие корни. «Скорее всего, сциентизм есть обновленная форма языческой магии, продолжение древней магической традиции» (с. 556). Таким образом, сциентизм, по справедливому мнению автора, сложное явление. Он – продукт развития западноевропейской науки Нового времени и ее притязаний на лидерство в культуре. И в то же время он тесно связан как с языческой магией, так и с христианской культурой.

Сложные отношения между христианской религией и западной культурой складываются, по мнению автора, еще и потому, что наука в процессе формирования своего языка использовала термины языка христианского богословия. Скажем, слово «Абсолют» в христианском богословии используется для обозначения Бога, Существа мира иного. Оно имеет для христианина священный смысл. В науке же это слово начинает использоваться для обозначения различных абстракций, формирующихся в результате познания мира посюстороннего: «абсолютно твердое тело», «абсолютно черное тело», «абсолютный эфир» и т.п. Это «снижение» смысла с уровня потустороннего на уровень посюстороннего вызывает «настороженность церкви к естествоиспытателям» (с. 566). Замечание это точное и справедливое.

Профессор Д.В.Пивоваров излагает материал ясным, четким, понятным языком. И это несмотря на то, что в работе приводится и используется большое количество специальных философских понятий и терминов, с помощью которых существует и излагается вся проблематика философии религии, в том числе и понятия, введенные в философский оборот самим автором, например, сциент, асциент, асциентизм (с. 556). Язык изложения материала надо признать отличным. Простота и высокий теоретический уровень изложения предстают в единстве и в гармонии.

Наряду с названными достоинствами книги нужно отметить некоторые положения, вызывающие вопросы, сомнения или даже возражения. Возьмем, например, великолепную критику понятия сверхъестественного и понимание религии как веры в сверхъестественное (с. 25-29). Автор показывает, что понятие сверхъестественного противоречиво и посему мало подходит для определения религии. Не случайно сам он определяет религию как сакральную связь человека с Абсолютом. А чем завершается эта критика? Завершается она тем, что автор признает один смысл этого многозначного термина, который довольно точно передает все-таки суть самой религии. «Сверхъестественное – то, что не существует физически и имеет первородное (первоприродное) бытие. Только в этом смысле верно, что бытие Бога сверхъестественно, а религия как связь с Богом предполагает «веру в сверхъестественное»» (с. 29). Ведь можно принять это понимание сверхъестественного как именно то, которое и выражает истинную суть всякой религии, и с позиций этого понимания критиковать все другие его

смыслы, которые искажают или затемняют этот истинный смысл. Такое понимание религии, как «веры в сверхъестественное», будет по существу эквивалентно пониманию ее как «сакральной связи человека с Абсолютом». Различие будет только в том, что одна и та же суть проговаривается разными словами в этих различных определениях.

Во втором разделе автор подробно рассматривает взгляды американского богослова Р.Нибура на христианский пацифизм (с. 211-218). Нам думается, что некоторые утверждения Нибура, например, его рассуждения относительно противоречивости человека, - «универсальный человек противоречив; в нем действуют законы любви и греха» (с. 215), никакой новизны не несут и являются в христианстве общепризнанными и едва ли не шаблонными. Может быть, здесь стоило бы показать, что были христианские мыслители, которые более глубоко и более оригинально видели противоречивость человека, к примеру, тот же Ф.М.Достоевский. Или, например, Нибур сравнивает демократию с анархией и тиранией и показывает преимущества первой («демократический режим в большей мере гармонизирует отношения между людьми, нежели анархия и тирания») (с. 216). Такое сравнение, вообще говоря, не совсем даже и корректно. Здесь можно и нужно, пожалуй, было бы показать, что уже древние авторы (тот же, например, Платон) сравнивали демократию с другими вполне достойными и сравнимыми с ней формами правления – с монархией и аристократией, а не с тиранией и анархией (охлократией). А если сравнить демократию с монархией или аристократией, то выбор окажется гораздо сложнее. Известно же, что Платон предпочитал аристократию, а Т.Гоббс, позднее, монархию.

Можно рассматривать как досадный пробел или досадное упущение важнейшего смысла религии в следующем высказывании автора: «Две главные темы религии – «Человек и космос» и «Индивид и общество» - трактуются в сменяющихся религиозных текстах в соответствии с общим уровнем освоения человеком окружающего мира и постижения самого человека» (с. 315). А разве главная для всякой религии тема – «Человек и Абсолют (Бог)» - не трактуется по-разному «в соответствии с общим уровнем освоения...»? И понимание Бога, и отношение человека к Нему также изменяются вместе с изменением как знаний человека о себе и мире, так и самооценки им самого себя.

Недостатки, как известно, часто бывают продолжением достоинств. И в данной работе имеет место один подобный недостаток. Выше уже шла речь о том, что проф. Д.В.Пивоваров занял нейтральную, отрешенную позицию по отношению ко всем религиям. Но это привело к тому, что он совершенно не рассматривает такой важный вопрос, как аргументация богословами и самими верующими преимуществ и истинности исповедуемой ими конфессии. Скажем, иудеи считают свою религию более истинной потому, что они сами являются богоизбранным народом и Бог им, как Своему народу, полнее открыл Свои истины. Это зафиксировано в Священном Писании. Христиане – потому, что их религия основана не пророком, а Богочеловеком. Мусульмане – потому, что Мохаммад – последний по времени великий

пророк (Христос для них тоже всего лишь пророк), основавший великую религию – ислам и т.п.

Проблему обоснования истинности той или иной конфессии стоило автору, на наш взгляд, рассмотреть в своей работе. Это отнюдь не нарушило бы нейтральность позиции автора по отношению к различным конфессиям и в то же время показало бы и логику обоснования богословами истинности догматов и заповедей своих конфессий и истинность их основания. Но, к сожалению, автор это не сделал, боясь, по-видимому, нарушить нейтральность своей позиции.

Имеет место некоторая противоречивость позиции автора (по-видимому, по недосмотру) в оценке «открытой и закрытой науки». Автор совершенно справедливо и убедительно критикует «европоцентристский миф о науке», который за науку признает только «открытую» форму ее существования, присущую как раз европейской науке. А «закрытую» форму науки, в которой развивалась она на Востоке (от Китая до Египта), этот «европоцентристский миф» за науку не признает (с. 560-564). «Закрытая» (или, иначе, «тайная») наука Востока, как правило, безымянна, в отличие от открытой науки Запада, где всегда известны имена авторов тех или иных научных открытий. Но это не значит, что у восточной «закрытой» науки нет авторов научных открытий (их имена просто не известны, остались «тайной»), и тем более это не значит, что «закрытая» наука Востока не достигла собственно научной стадии развития знаний, а осталась какой-то донаучной ступенью в их развитии. Автор приводит множество практических достижений древнего Китая (с. 571), которые без научных знаний были бы просто невозможны. И тем самым автор убедительно показывает, что «закрытая» наука Востока – это тоже наука, хотя и существует в иных формах, чем европейская «открытая» наука. После такой защиты восточной «закрытой» науки каким-то диссонансом звучат слова одобрения позиции Г.Гегеля, который как раз и критикует эту самую «закрытую» («изотерическую») науку. «Еще Гегель подвергал критике ту науку, которая находится «в эзотерическом владении нескольких отдельных лиц»», - пишет автор (с. 206).

Весьма противоречиво звучат также следующие слова автора: «Таким образом, Священные Писания всех основных космоцентрических религий предлагают человеку многогранные и сходные между собой образцы смысла и цели жизни индивида и общества. Человек волен избирать эти образцы и жить в соответствии с ними либо отклониться от них и жить по своему разумению. Следуя религиозным идеалам своей культуры, он постепенно превращается в духовного человека» (с. 460). Последнее утверждение здесь противоречит предшествующему. Если человек будет «следовать религиозным идеалам своей культуры», то он, за редким исключением, «свободно выберет» именно свою культуру и останется христианином, мусульманином, индусом и т.п., то есть останется представителем той религии, в культуре которой он вырос и которую впитал «вместе с молоком матери», если так можно сказать. Какая уж здесь свобода выбора! Слова

«человек волен избирать эти образцы и жить в соответствии с ними» остаются в этой ситуации благим пожеланием.

Недостатком, недостойным ни автора, ни его работы, являются повторы, имеющие место в книге. Например, на с. 231-232 почти дословно повторяется мысль автора, высказанная им на с. 230. И еще следует заметить, что местами автор как будто забывает, что пишет учебное пособие для студентов, и прежде всего для них, и тогда слог изложения материала изменяется. Учебное пособие по языку изложения материала «превращается» вдруг в научное исследование (с. 472-481).

Несмотря на некоторые рассмотренные здесь недостатки, которые легко устранимы при переиздании книги, работа проф. Д.В.Пивоварова способна удовлетворить духовные запросы не только студенческой молодежи, но и всех тех, кто испытывает интерес к философским вопросам религии.

А.И. Савенков
кандидат философских наук

Самобытность российского универсума

В. И. КОПАЛОВ. *Курс лекций по русской философии истории*. Екатеринбург. Издательство Уральского университета. 2005. 268 С.

Неустойчивое положение нашей страны в собственном самоопределении, когда она одной ногой находится в недавнем прошлом этакратической системы, а другой - в формирующемся рыночном капитализме, настоятельно требует от современных философов выработки ориентиров дальнейшего общественного развития. Но это невозможно без обращения к философскому осмыслению исторического процесса мыслителями «золотого» и «серебряного» веков России. В их трудах хранится богатейшее сокровище идей, раскрывающих особенности российского движения в колеснице исторических событий. Этот бесценный дар прежней философской интерпретации хода истории важен не только из-за особенностей переживаемой нами социальной ситуации, тех перемен, которые происходят на русской земле. Международная обстановка тоже вносит свою лепту в этот процесс. Глобальные проблемы войны и мира, сохранение нашей ойкумены в пригодном для жизни состоянии, продовольственный кризис, и другие социальные и природные катаклизмы обострили до крайности вопрос о том, откуда и куда движется современное человечество; останется ли оно на Земле, или бесследно исчезнет.

Проникновение в глубь исторических реалий становится сегодня актуальным как никогда прежде.

Представленный «Курс лекций по русской философии истории» профессора В. И. Копалова - попытка решить эту давно назревшую и весьма актуальную проблему философской науки. Автор ставит перед собой следующие задачи:

« - показать, как происходило становление и развитие русской философии истории;

определить ее концептуальные (формообразующие) основания, специфические особенности и основные этапы;

- выявить значение русской историософии для развития национального самосознания, ее роль в становлении и развитии русской цивилизации;

дать представление о современных вариантах русской философии истории в их мировоззренческом значении» (С. 4.).

Конечно, определение перспективы исторического развития народов занимало умы философов не только в нашей стране, но и в других регионах мира, да и в разные времена. Можно смело утверждать, что этот аспект философского знания имеет собственную длительную историю в мировой философской мысли. В. И. Копалов в принципе выделяет в своей работе наиболее распространенные подходы к решению данной проблемы, как у нас, так и за рубежом. Он говорит о множестве философских систем, обращавшихся к трактовке исторического процесса. Здесь и гегелевское развертывание абсолютного духа, и марксистская теория смены общественно-экономических формаций, и культурно-исторические теории О. Шпенглера и А. Тойнби, и современные постмодернистские концепции. Все это свидетельствует о большой глубине проведенного исследования.

Однако, все приводимые системы взглядов на историю, хотя и дают определенный материал для сопоставления и размышления, имеют исключительно светскую направленность. Они очень далеки от православной точки зрения, которой придерживается автор рецензируемой книги. На наш взгляд, монография заиграла бы еще более яркими красками, если бы в ней было проведено сравнение с пониманием истории протестантски мыслящими философами. Они тоже, уже в лице Альбрехта Ричля, были явно озабочены проблемой сочетания и баланса христианской веры, истории и этики. К концу XIX века А. Ричль, подчеркивает Велч Клод, «выработал новый вид посредничества, освобождающийся от спекулятивности и метафизики и поворачивающийся к *практическому и историческому, как к новому основанию и форме теологии*»². Эстафету А. Ричля подхватил Е. Трельч, а затем эту же линию продолжили религиозные протестантские философы XX века — К. Барт, П. Тилих, Д. Бонхоффер и другие. Все они исходят из того, что «без религии человеческое бытие не является полностью человеческим»³. Думается, их теоретические искания были бы весьма полезны для «Курса

1 Welch Claude. Protestaunt theolought in nineteenth century. New Haven, London: Yale universiti press. 1985. P.

2 Nineteenth Century Religions Thought in the West. 1. Ed by Ninian Smart, John Clayton, Patrick Sherry, and Steven T. Katz. Cambridge universiti press. 1985. P.10.

лекций...». Исследования протестантов фактически ведутся в том же направлении.

Чтобы реализовать поставленные задачи, В. И. Копалов простым языком излагает на страницах своей книги собственное понимание поднятой проблемы. Предваряет анализ изложение формообразующих оснований русской философии истории. Автор «Курса лекций...» очерчивает контуры объекта исследования, вычленяет из него рассматриваемый предмет и определяет главные срезы изучения. Кратко прослеживая путь развития философско-исторического знания, он раскрывает состояние дел по этому вопросу в каждой из заметных философских доктрин. Здесь же, на основе характеристики сегодняшнего этапа в жизни общества, оценивается актуальность и своеобразие русской философии истории. основополагающий постулат проф. В. И. Копалова выражается в следующих емких по содержанию словах: Россия - это «особый тип цивилизации, отличный от Запада и от Востока, обладающий наличием собственных идентификационных признаков, имеющий собственный цивилизационный код» (С. 24.).

Самобытность российского универсума, согласно автору монографии, впервые явственно была зафиксирована в произведениях славянофилов - А. С. Хомякова, братьев И. В. и П. В. Киреевских, К. С. Аксакова, Ю. В. Самарина и других. В противостоянии с западниками, П. Я. Чаадаевым, А. И. Герценом, В. Г. Белинским и другими, когорта славянофилов представила научной общественности комплекс новых идей, в которых раскрывалось своеобразное положение российского государства, его судьбоносное историческое предназначение, а также особенности культуры и менталитета населяющего его территорию российского народа. Отвечая западникам, которые считали главным началом русской жизни общинное производство и вытекающие из него основополагающие черты национальной психологии - коллективизм, толерантность, любовь ко всем обездоленным и униженным, славянофилы разработали учение о соборности.

По мнению В. И. Копалова, соборность - важнейший атрибут и интегральная характеристика русского национального самосознания. Это краеугольный камень русской ментальности, - «единство, основанное на единоклюнной любви к Христу и божественной праведности», которое «держится не общностью интересов, но связью духовной и нравственной» (с.40). В историческом процессе соборность проявляется в приверженности русского народа к православию. Православие, следовательно, среди других социальных институтов российского бытия является высшей ценностью. Через призму соборности автор «Курса...» прослеживает вклад последующих русских философов в осмысление хода истории на евразийском континенте. По его мнению, линию славянофилов продолжили почвенники, среди которых особо выделяются Ф. М. Достоевский и Н. Я. Данилевский. Ф. М. Достоевский ценен, прежде всего, тем, что в своих литературных произведениях он гениально изобразил глубинные черты русского национального характера. К ним относится одновременное

совмещение в каждом русском человеке самого низменного и самого высокого. Собственно, об этом же позднее говорил В. В. Розанов, правда, по другому поводу. Он подчеркивал, что ни у одного народа нет таких святых, как у нас. Кроме этой весьма специфической особенности русским свойственны: 1. «необыкновенная способность усваивать дух и идеи чужих народов, перевоплощаться в духовную суть всех наций», 2. «сознание своей греховности», 3. «забвение всякой меры во всем», 4. «порыв самоотрицания и саморазрушения», 5. «потребность страдания всегдашнего и неутолимого, везде и во всем» (С. 50-51.).

Н. Я. Данилевский был первым, кто разработал и представил культурно-историческую типологию народов. Поступательная смена культур пронизывает все человеческое бытие. Важную веху в этом процессе установило славянство, создавшее самобытную историческую цивилизацию. Славянам, по его убеждению, присуща богоизбранность и сильный дух. Главный носитель славянства - русский народ призван сохранить врученные ему православные истины, пронести их через века. Впитав в себя лучшие качества народов Запада и Востока, русские люди выработали привычку повиноваться государственной власти, ставить общегосударственные интересы выше личных интересов. Вследствие этого они являются судьбоносным народом, призванным подхватить знамя расцвета у увядающей культуры Европы. Собственно об этом же (о загнивающем характере западноевропейской культуры) трактует в дальнейшем и К. Н. Леонтьев. Он выделил три периода исторического развития народов: «1) первичной простоты, 2) цветущей сложности и 3) вторичного смесительного упрощения» (С. 84.). Рассматривая их, этот русский философ утверждает, что Европа вступила в последнюю стадию - «вторичного смесительного упрощения», тогда как русское государство, основанное на началах византизма, в противоположность ей, вступает лишь во вторую стадию - «цветущей сложности».

Об исторической миссии России говорил и выдающийся русский философ В. С. Соловьев. Это нашло свое яркое выражение в его учении о свободной вселенской теократии. Хотя автор концепции всеединства видел идеал единения в римской католической церкви, тем не менее, осуществление этого идеала он связывал с мессианским предназначением русского народа. При анализе религиозных взглядов В. С. Соловьева, на наш взгляд, было бы неплохо отметить, что этот философ ратовал за очищение православия от проявлений фанатизма и за насыщение православной веры нравственными достижениями Богочеловечества. Вообще этот аспект очистительного сочетания веры и нравственности в религиозной жизни, представленный не только у В. С. Соловьева, но и у С. Н. Булгакова, Д. С. Мережковского и у других русских мыслителей, как-то выпал из поля зрения В. И. Копалова. Вследствие этого православие предстало в монографии как незыблемое, вечное и неизменное явление общественного бытия, что, безусловно, противоречит реальной истории.

Особое значение в «Курсе лекций...» придается творчеству Н. А. Бердяева и И. А. Ильина. Автор считает, что именно идеи этих двух корифеев русской философской мысли наиболее созвучны русскому менталитету и востребованы в современной действительности. В их учениях изложена православная картина мира, показано определяющее значение русской православной церкви в постсоветской жизни. Конечно, Н. А. Бердяев со своим экзистенциалистским подходом к историческим событиям не всегда прямо следует православным истинам. Однако его установки на апелляцию к Христу для установления подлинного смысла истории, на борьбу вечного начала с временным и преходящим, в том числе и в судьбе России, свидетельствуют, что в основании его идей лежит православное мирозерцание. Он остается православным мыслителем, показавшим перспективу движения истории не по ступенькам атеистического прогресса, а по пути страданий и мук к идеалу вечного совершенствования, к Христу, как Абсолютному человеку.

В творчестве И. А. Ильина идея соборности достигла наибольшей полноты и расцвета. Она представляет собой исторический итог религиозного, нравственного, художественного, правового и государственного опыта русского народа, полученный на протяжении веков его существования в постоянной борьбе с внешними и внутренними противниками. «Это гимн, несущий в себе ключевую идею России и русского национального характера» (С. 145.). Соборность пронизывает православное вероисповедание, художественную литературу, искусство, философию, науку, экономику и быт русских людей. Именно она предопределила основные грани и черты русской цивилизации; именно она составляет духовный стержень более чем тысячелетней русской истории.

Автор «Курса лекций...» убежден, что постсоветское обретение русской цивилизационной идентичности напрямую связано с возвращением к духовным ценностям, основанным на соборности, так четко очерченной и выраженной в произведениях И. А. Ильина и митрополита С-Петербургского и Ладожского Иоанна. Этому посвящены заключительные главы рецензируемого труда.

Подводя итог, можно сказать, что каждый вдумчивый читатель, каких бы идейных убеждений он не придерживался, найдет в монографическом исследовании проф. Копалова В. И. глубокие и нетривиальные мысли; найдет для себя такой содержательный материал, который обязательно затронет его интеллект, совесть и душу.

д. филос. наук, профессор В. Д. Шмелев

Еще одна версия российского марксизма

К.Н. Любутин и В.Д. Толмачёв «Александр Богданов: от философии к тектологии», Екатеринбург, «Банк культурной информации», 2005 г. 244 с.

Сейчас много говорят и спорят о том, какими должны быть книги по истории, по философии. Представляется, что обсуждаемая книга в значительной мере отвечает требованиям сегодняшнего дня. Она исключительно информативна. Информативности авторам удалось добиться посредством максимального оживления стиля изложения материала с использованием выдающихся популяризаторских способностей самого А.А. Богданова. Книга охватывает достаточно широкий круг вопросов философии истории, и, в тоже время, достаточно лаконична.

Когда-то в одном из толстых литературных журналов были опубликованы воспоминания о детских годах поэтессы М.Н. Цветаевой, семья которой во второй половине XIX - начале XX вв. соседствовала с семьёй известного историка Д. И. Иловайского. Там прозвучала любопытная характеристика одного из его гимназических учебников. Оказывается, Д. И. Иловайский населял главы учебника персонажами древнеисторического действия. Также вольно или невольно поступают авторы обсуждаемой книги, но с иными персонажами. Также, видимо, поступал и А.А. Богданов. Этот приём позволяет вести обсуждение достаточно сложных вопросов философии и истории в доступной, популярной форме. Не будем забывать, что начало общественно-политической деятельности А.А. Богданова относится к периоду, когда «марксизм», по выражению одного из классиков «стал модой». А философско-экономические построения К. Маркса достаточно сложны для восприятия и не только «кухарками», позднее призванными «к управлению государством».

Создаётся впечатление, что и В.И. Ленин кое-что почерпнул для себя из первой книги А.А. Богданова в понимании экономической теории К. Маркса. Этим, видимо, объясняется раскопанная К.Н. Любутиным и В.Д. Толмачёвым благодарно-восторженная положительная рецензия В.И. Ленина на первую книгу А.А. Богданова. Пройдёт без малого 20 лет и, как следует из обсуждаемой книги, В.И. Ленин заимствует (но уже без ссылок и благодарных экивоков) из Богдановского романа-утопии «Красная звезда» одну из краеугольных своих идей, оказавших влияние на ход истории в XX веке. Речь идёт об основании возможности победы социалистической революции в одной, отдельно взятой стране («неравномерность развития», «слабое звено цепи» и т. д.). В.И. Ленин не только детально разработал идею, заимствованную из романа-утопии, но и реализовал её на практике. Подобную реализацию своей утопической идеи А.А. Богданов категорически не принял. Это следует из весьма удачно приведённого в обсуждаемой книге письма А.А. Богданова А.В. Луначарскому. А.А. Богданов не согласился с очевидной востребованностью большевизма историей России. Здесь марксист А.А. Богданов оказался куда более непримиримым, нежели высланный большевиками религиозный философ Н. А. Бердяев.

Любопытным является восстановление «права» А.А. Богданова на термины «военный коммунизм», «солдатский социализм». Раньше мы связывали эти термины с именем Л.Д. Троцкого. Можно себе представить какие чувства испытывал учёный А.А. Богданов, узнавая, как В.И. Ленин блестяще разрабатывал, а затем и осуществлял на практике якобы утопические богдановские идеи. Этим объясняются нелюбимые эпитеты, используемые А.А. Богдановым в адрес В.И. Ленина. Кстати, определение «грубый шахматист В.И. Ленин» имеет под собой вполне реальные основания. Широко известна фотография А.А. Богданова и В.И. Ленина, играющими в шахматы на Капри в гостях у А. М. Горького. По воспоминаниям Б.П. Белоусова, известного первооткрывателя колебательной реакции, который ребёнком тоже встречался с В.И. Лениным за доской в Швейцарии, последний всячески поносил противника.

Большую часть обсуждаемой книги, её авторы посвящают рассмотрению философских, социально-экономических и естественнонаучных оснований для оформления новой общей организационной науки – тектологии. Однако, востребованность подобной науки на сегодняшний день представляется достаточно проблематичной, а предложение А.А. Богданова считать марксизм составной частью общей тектологической науки, очевидно, неприемлемо ни для марксистов ни для их противников. В житейском плане подобное предложение отдаёт сюжетом известной пушкинской сказки «О рыбаке и рыбке». Содержание обсуждаемой книги приводит к достаточно странному и возможно спорному ощущению того, что полемика между А.А. Богдановым и В.И. Лениным носила скорее не сущностный, а личностный характер: ни тот, ни другой не желали поступиться ролью основного толкователя учения К. Маркса. У А.А. Богданова это выглядит даже более рельефно. А ведь был ещё и Г.В. Плеханов.

Россия очень богата талантами. На протяжении большей части XX века возобладали точка зрения В.И. Ленина, которая, как показывает обсуждаемая книга, формировалась не без влияния научно-литературного творчества А.А. Богданова. Сейчас его взглядам пытаются придать большее значение. Но историю переписать невозможно.

Так или иначе, но обсуждаемая книга удалась, и следует поблагодарить её авторов, сумевших поднять интересный пласт истории и философии науки. Со страниц книги перед читателем предстаёт образ А.А. Богданова – учёного-одиночки, на протяжении более тридцати лет занимающегося активным научным поиском, как в гуманитарных, так и в естественнонаучных областях и смело предъявляющего свои находки научной общественности на предмет их признания. В книге показаны некоторые стороны научно-публицистического метода В.И. Ленина, которые до недавнего времени по известной причине оставались в тени. Судьба А.А. Богданова после Октябрьской революции иллюстрирует формирование кадровой политики большевиков, включающей в себя элементы лицемерия и комчванства. Любопытно, что В.И. Ленин в 1921 г. указывал на комчванство,

как на одну из возможных причин падения большевизма, что и случилось спустя 70 лет.

Кандидат химических наук

Э.А. Поляк

Сведения об авторах

1. Васьков Дмитрий Александрович - преподаватель УГТУ-УПИ (г. Екатеринбург)
2. Ворох А.С. – аспирант Института химии твердого тела УрО РАН (г. Екатеринбург)
3. Головкин Борис Георгиевич – кандидат химических наук, старший научный сотрудник Института химии твердого тела УрО РАН, действительный член Нью-Йорской АН, действительный член Русской Академии Наук и Искусств, член Ассоциации Граждан Мира (г. Екатеринбург)
4. Гончаров Сергей Захарович – кандидат философских наук, заведующий кафедрой философии РГППУ (г. Екатеринбург)
5. Грамолин Александр Борисович – кандидат геолого-минералогических наук, ученый секретарь Уральского Толстовского Общества (г. Екатеринбург)
6. Житлухина Юлия Владимировна – аспирант Института физики металлов УрО РАН (г. Екатеринбург)
7. Захаров Алексей Николаевич – инженер-металлург и экономист (г. Бостон, США)
8. Зотов-Матвеев Николай Дмитриевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных наук Тюменского гос. Института мировой экономики, управления и права (г. Тюмень)
9. Ирхин Валентин Юрьевич – доктор физико-математических наук, главный научный сотрудник Института физики металлов УрО РАН (г. Екатеринбург)
10. Кадочников Владимир Прокопьевич – старший преподаватель кафедры философии и культурологии УГГУ (г. Екатеринбург)
11. Кантемиров Евгений Прокопьевич – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры социальных и гуманитарных дисциплин Уральского Института ГПС МЧС (г. Екатеринбург)
12. Киселев Вячеслав Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии УГМА (г. Екатеринбург)
13. Луньков Александр Сергеевич – преподаватель кафедры философии Института философии и права (г. Екатеринбург)
14. Маслеев Андрей Германович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии Ур ГЮА (г. Екатеринбург)
15. Медведев Вячеслав Альбертович – аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета УрГУ

16. Мирошников Иван Юрьевич – соискатель ученой степени кандидата юридических наук Института философии и права УрО РАН (г. Екатеринбург)
17. Мирошников Юрий Иванович – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии Института философии и права УрО РАН (г. Екатеринбург)
18. Никишин Дмитрий Владимирович – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии УГТУ-УПИ (г. Екатеринбург)
19. Оболкина Светлана Викторовна – кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии Института философии и права (г. Екатеринбург)
20. Пивоваров Даниил Валентинович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения философского факультета УрГУ, заслуженный деятель науки Российской Федерации (г. Екатеринбург)
21. Пойзнер Борис Николаевич – кандидат физико-математических наук, доцент кафедры квантовой электроники и фотоники Томского государственного университета (г. Томск)
22. Поляк Эдуард Александрович – кандидат химических наук (г. Екатеринбург)
23. Попова Наталья Геннадьевна – старший преподаватель кафедры иностранных языков Института философии и права УрО РАН
24. Савенков Алексей Иванович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии УГМА (г. Екатеринбург)
25. Солодушкин Святослав Игоревич – аспирант Института математики и механики УрО РАН (г. Екатеринбург)
26. Соснин Эдуард Анатольевич – кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник Института сильноточной электроники СО РАН, докторант Томского государственного университета (г. Томск)
27. Фаюстова Евгения Сергеевна – аспирант Института экономики УрО РАН (г. Екатеринбург)
28. Чащегорова Наталья Александровна – соискатель ученой степени кандидата ИППК при УрГУ (г. Екатеринбург)
29. Шибекко Татьяна Юрьевна – соискатель ученой степени кандидата философских наук ИППК при УрГУ (г. Екатеринбург)
30. Шитиков Михаил Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии УГГУ (г. Екатеринбург)

31. Шихов Сергей Владимирович – соискатель ученой степени кандидата философских наук Института философии и права УрО РАН (г. Екатеринбург)
32. Шмелев Валерий Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории УГЛТУ, председатель Уральского Толстовского Общества (г. Екатеринбург)
33. Юркова Елена Сергеевна – соискатель ученой степени кандидата философских наук ИППК при УрГУ (г. Екатеринбург)

Содержание

Предисловие.....	3
------------------	---

Раздел I

Аксиология и ее роль в современной философии. Концептуальная модель ценностного сознания

<i>Медведев В.А.</i> Когнитивная ниша аксиологии в структуре философского дискурса.....	10
<i>Оболкина С.В.</i> Аксиологическая рефлексия: классика и/или постмодернизм.....	27
<i>Мирошников Ю.И.</i> Ценностные формы индивидуального сознания: концепция эмотивизма.....	46
<i>Шибeko Т.Ю.</i> Роль эмоций в генезисе ценностного сознания.....	73
<i>Чащегорова Н.А.</i> Ценностный аспект интуитивного познания.....	78

Раздел II

История аксиологических идей: различие и единство традиций

<i>Савенков А.И.</i> О логике буддийского восьмеричного пути освобождения от страданий.....	82
<i>Мирошников Ю.И.</i> Аксиологические идеи в европейской философии: традиции рационализма.....	91
<i>Гончаров С.З.</i> Аксиология «сердца» в контексте христианского мировоззрения.....	100
<i>Ирхин В.Ю.</i> Библейский образ Христа и его роль в самоопределении личности.....	116
<i>Савенков А.И.</i> Проблемы аксиологии в творчестве Ф.М. Достоевского.....	131
<i>Маслеев А.Г.</i> Проблема научной истины и объективной этики в творчестве В.И. Вернадского.....	154
<i>Шитиков М.М.</i> Учение Х. Ортеги-и-Гассета о ценностях.....	165

Раздел III

Наука и ценностное сознание: наукоцентризм и его критика. Ценностные аспекты конкретно-научного знания

<i>Пойзнер Б.Н.</i> Репликация – латентный трансдисциплинарный концепт?.....	179
<i>Кадочников В.П.</i> О претензиях науки на ЕДИНОЕ, ЦЕЛОЕ, ВСЕ.....	209
<i>Ворох А.С.</i> Развитие идеи самоорганизации как формы научного представления о динамизме материи.....	225
<i>Фаюстова Е.С.</i> Ценность знания как фактора общественной эволюции.....	242
<i>Луньков А.С.</i> Образ науки в произведениях братьев Стругацких.....	247
<i>Грамолин А.Б.</i> Современная роль и перспективы сциентизма.....	251

<i>Пивоваров Д.В.</i> Закон природы как форма пограничного бытия.....	255
<i>Житлухина Ю.В.</i> Ценность звука и звук ценности.....	268
<i>Солодушкин С.И.</i> Разные смыслы понятия «красота» применительно к математике.....	278
<i>Васьков Д.А.</i> Аксиологический аспект изучения межэтнических отношений (на примере историографии русско-калмыцких контактов XVII в.).....	282

Раздел IV

Ценности культуры и культура ценностных форм сознания

<i>Юркова Е.С.</i> Человек – культура: проблема ценностных оснований.....	297
<i>Попова Н.Г.</i> Ценностное сознание и его роль в межкультурной коммуникации.....	314
<i>Кантемиров Е.В.</i> Либерально-демократические ценности в свете «традиционализма».....	323
<i>Зотов-Матвеев Н.Д.</i> Преступление и наказание в свете моралистических интуиций.....	332
<i>Головкин Б.Г.</i> Абсолютное право – императив правового прогресса.....	347
<i>Мирошников И.Ю.</i> Аксиологический аспект категории «гражданство».....	357
<i>Захаров А.Н., Соснин Э.А.</i> К вопросу о вытеснении человека из систем.....	362
<i>Шихов С.В.</i> Ценностные характеристики виртуализации социальной реальности.....	371
<i>Киселев В.А.</i> Аксиологические дилеммы биоэтики.....	377
<i>Никишин Д.В.</i> Ценностные аспекты спорта.....	390

Новые книги

«Красота спасет мир. А кто спасет красоту?»: <i>Новоженков Ю.И.</i> Адаптивность красоты. Екатеринбург, 2005.....	399
Эвтаназия: проблема закрыта!?: <i>Рыбин В.А.</i> Эвтаназия. Медицина. Культура. Челябинск, 2006.....	402
Сплав философии и права: Словарь по правам человека // под ред. <i>Н.В. Бриник.</i> Екатеринбург, 2006.....	407
Размышления о сакральном: <i>Пивоваров Д.В.</i> Философия религии: Учебное пособие. Екатеринбург, 2006.....	411
Самобытность российского универсума: <i>Копалов В.И.</i> Курс лекции по русской философии истории. Екатеринбург, 2005.....	417
Еще одна версия российского марксизма: <i>Любутин К.Н., Толмачев В.Д.</i> Александр Богданов: от философии к тектологии. Екатеринбург, 2005.....	422

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	425
----------------------------------	-----