

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I.

ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

<i>Станкевич Л.П., Полякова И.П., Линченко А.А.</i> ПРИНЦИП ЦЕЛОСТНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И ЭПИСТЕМОЛОГИИ	5
<i>Удальцов В.Г.</i> К ПРОБЛЕМЕ ЭКСТРАПОЛЯЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ НА ИСТОРИЮ	13
<i>Фурсова В.Э.</i> СТАНОВЛЕНИЕ ПРИНЦИПА ДУШЕВНО-ТЕЛЕСНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ КАК ОСНОВЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ	19

РАЗДЕЛ II.

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

<i>Журавлева М.А.</i> СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ ДУХОВНОЙ ПРАКТИКИ “ПРОБУЖДЕНИЕ СОВЕСТИ” В УЧЕНИИ П.Д. УСПЕНСКОГО	24
<i>Кравченко В.В.</i> ИДЕОПРАКТИКА И СОЦИАЛЬНОЕ ДЕЙСТВИЕ: РАЗЛИЧИЯ И ВЗАИМОСВЯЗЬ	29
<i>Макарова О.И.</i> А. АППАДУРАИ: КУЛЬТУРНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ	33
<i>Нехамкин В.А., Сачкова В.А.</i> УРБАНИСТИЧЕСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ЕЁ РОЛЬ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ	38

РАЗДЕЛ III.

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

<i>Курабцев В.Л.</i> ВОПРОС О <i>DASEIN</i>	51
---	----

РАЗДЕЛ IV.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ТЕХНИКИ

<i>Воронина Т.Е.</i> ШЕСТАЯ ПАРАДИГМА	56
<i>Гетьман В.В.</i> ИСТОКИ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В КУЛЬТУРЕ И ИСКУССТВЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ	62
<i>Чернавин Ю.А.</i> ПРОБЛЕМА ПРЕДМЕТА ФИЛОСОФИИ ПРАВА	70
НАШИ АВТОРЫ	77

CONTENTS

SECTION I. QUESTIONS OF ONTOLOGY AND KNOWLEDGE THEORIES

<i>L. Stankevitch, I. Polyakova, A. Linchenko.</i> HOLISTIC PRINCIPLE IN THE CONTEXT OF POST-NON-CLASSICAL RATIONALITY AND EPISTEMOLOGY	5
<i>V. Udaltsov.</i> THE PROBLEM OF EXTRAPOLATION OF PHILOSOPHICAL METHODOLOGY ON HISTORY	13
<i>V. Fursova.</i> THE DEVELOPMENT OF THE PRINCIPLE OF SOUL-BODY UNITY AS A BASIS FOR RUSSIAN RELIGIOUS ANTHROPOLOGY	19

SECTION II. QUESTIONS OF SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHICAL PROBLEMATICS SOCIALLY-HUMANITIES

<i>M. Zhuravleva.</i> SOCIAL-PHILOSOPHICAL SENSE OF THE SPIRITUAL PRACTICE OF “CONSCIENCE AWAKENING” IN P.D. OUSPENSKY’S PHILOSOPHY	24
<i>V. Kravchenko.</i> IDEOPRACTICE AND SOCIAL ACTION: DIFFERENCES AND COEXISTENCE.....	29
<i>O. Makarova.</i> A. APPADURAI: CULTURAL DIMENSION OF GLOBALIZATION.....	33
<i>V.Nekhamkin, V.Sachkova.</i> URBAN CIVILIZATION AND ITS ROLE IN MODERN WORLD.....	38

SECTION III. QUESTIONS OF HISTORY OF PHILOSOPHY AND HISTORY OF OTHER PHILOSOFICAL DISCIPLINES

<i>V. Kurabtsev.</i> DASEIN PROBLEM	51
---	----

SECTION IV. PHILOSOPHY OF CULTURE, SCIENCE AND TECHNOLOGY

<i>T. Voronina.</i> THE SIXTH PARADIGM.....	56
<i>V. Getman.</i> THE EMERGENCE AND DEVELOPMENT OF ANTHROPOLOGICAL TRADITION IN MIDDLE RUSSIAN CULTURE AND ART	62
<i>Yu. Chernavin.</i> SOME ISSUES ABOUT LEGAL PHILOSOPHY AS A DISCIPLINE	70
OUR AUTHORS	77

РАЗДЕЛ I.

ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

УДК 116

Станкевич Л.П.¹, Полякова И.П.¹, Линченко А.А.²

¹*Липецкий государственный технический университет,*

²*Академия при Президенте Российской Федерации, РАНХиГС*

ПРИНЦИП ЦЕЛОСТНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И ЭПИСТЕМОЛОГИИ *

L. Stankevitch, I. Polyakova, A. Linchenko

Lipetsk State Technical University,

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

HOLISTIC PRINCIPLE IN THE CONTEXT OF POST-NON-CLASSICAL RATIONALITY AND EPISTEMOLOGY

Аннотация. Статья посвящена анализу влияния принципов постнеклассической науки и эпистемологии, а также присущей им формы рациональности на проблему целостности. Обосновывается мысль о том, что постнеклассическая эпистемология и наука актуализируют проблематику целостности, расширяя рамки системного подхода. Это создаёт предпосылки для сближения философского и конкретно-научного уровней понятия «целостность». Проанализированы онтологический и гносеологический аспекты изучения целостных объектов в контексте достижений постнеклассической науки. Обосновывается мысль, что постнеклассическая рациональность также способствовала расширению гнезда понятий, необходимых для описания целостных объектов. Наиболее существенное влияние постнеклассического этапа проявляется в вопросах существования целостных объектов, обоснования роли случайности и вероятности их развития, диалектики части и целого, в вопросах их структуры и трансформации.

Abstract. The article analyzes the impact of the principles of post non-classical science and epistemology and their inherent forms of rationality on the problem of wholeness. The authors substantiate the idea that by expanding the framework of systematic approach post non-classical epistemology and science bring to life the problem of wholeness, which predetermines the convergence of philosophical and scientific approaches to the concept of "wholeness". The ontological and epistemological aspects of studying the holistic objects within the framework of post non-classical science achievements have been analyzed. The idea that post non-classical rationality also contributed to the widening of the set of concepts needed to describe the holistic objects is proved. The most significant influence of post non-classical period manifests itself in the problems of the existence of the holistic objects, their structure and transformation, substantiation of contingency and its role in the development of the holistic objects, the dialectics of the part and the whole.

© Станкевич Л.П., Полякова И.П., Линченко А.А., 2013.

* Исследование проводится при поддержке РГНФ, грант № 13-13-48002 а(р): «Целостность как синергетический принцип постнеклассической эпистемологии».

Ключевые слова: целостность, целостный подход, постнеклассическая рациональность, эпистемология, синергетика, универсальный эволюционизм, холизм, система.

Целью данной статьи является философско-методологический анализ влияния принципов постнеклассической науки и соответствующего им типа рациональности на проблему целостности в том виде, в каком она сложилась в зарубежной и отечественной науке в последние полвека. Нам предстоит выяснить, насколько категориально-понятийный аппарат постнеклассического типа рациональности, проблемы постнеклассической эпистемологии расширяют традиционное поле представлений о целостности в рамках вопросов о том, что является источником существования целостных объектов, как существуют целостные объекты, каково соотношение частей и целого, каковы свойства целостных объектов, как можно понимать их структуру, какой представляется их классификация, как изменяются и трансформируются целостные объекты. К этому, по преимуществу онтологическим, вопросам понимания существования целостных объектов могут быть добавлены и гносеологические вопросы понимания целостных объектов – проблема соотношения категорий «целое» и «система» как инструментов познания, целостный подход как объяснительный принцип, вопрос о роли диалектики в познании целостных объектов. Все эти вопросы уже неоднократно обсуждались в отечественных и зарубежных исследованиях по проблемам целостности и системности (В.Г. Афанасьев, И.В. Блауберг, Э.Г. Юдин, Г.П. Короткова, А.В. Тягло, М.С. Каган, З.И. Цехмистро, Н.О. Лосский, Югай Г.А.), исследованиях конкретных целостных объектов и систем (И.И. Шмальзаузен, В.А. Ганзен, Л.П. Станкевич, П.С. Гуревич, В.И. Игнатъев). Вместе с тем укажем и на еще два вопро-

Key words: wholeness, holistic approach, post non-classical rationality, epistemology, synergetics, universal evolutionism, holism, system.

са, требующие ответа в свете проблемы, обозначенной в названии статьи. Речь идет о проблеме соотношения разных уровней понятия «целостность» – философского и конкретно-научного (впервые выделенных И.В. Блаубергом) в свете разработок постнеклассической рациональности и ответе на более общий вопрос о роли принципа целостности в структуре постнеклассической эпистемологии.

Несмотря на то, что проблема целостности уходит своими корнями в глубокую древность, активное развитие системного подхода в первой половине и превращение в фундаментальный инструмент теоретического и практического познания во второй половине XX в. убедительно свидетельствуют об огромном эвристическом потенциале идеи целостности. Именно об этом говорил И.В. Блауберг, который, подводя итоги многолетних системных исследований и намечая новые перспективы, в середине 70-х гг. писал, что «понятие системы включает в себя те аспекты исследования сложноорганизованного объекта, которые уже «отработаны» в процессе использования понятия целостности и поддаются формализации. Это означает, что методологическую роль в системном исследовании играет не понятие системы, а понятие целостности» [2, с.158-159]. Он также подчеркивал, что изображение целостного объекта (целого) в виде системы не является единственно возможной формой его отображения в знании. И.В. Блауберг полагал, что можно говорить о структурном, функциональном, структурно-функциональном, поэлементном и других способах изображения целостностей. По его мысли, целое – это конкретный объект или класс объектов, в котором

на основе применения соответствующих исследовательских процедур обнаружено наличие интегративных свойств. Вместе с тем любые определения целостности нельзя рассматривать как окончательные, что связано с постоянной эволюцией понятия «целостность», сущность которого в разные эпохи определялась через понятия «единое-многое», «часть-целое», «элемент-система», «структура», а также через базовые свойства, присущие целостным объектам. Это означает, что постнеклассический тип рациональности, возможно, позволит выработать новое определение целостности, а также глубже и детальнее рассмотреть ее новые свойства. Более того, определение целого И.В. Блауберга обозначило сильный крен в сторону проблематизации онтологического взгляда на целостные объекты. Этот недостаток отмечался в отечественной литературе. Отмечалось, что «...как система, так и целостность, прежде всего, являются характеристиками или фундаментальными свойствами, атрибутами любых материальных образований, а уже затем они выступают в процессе познания как свойства идеального, способы преобразования мира» [12, с. 7].

Современные исследователи согласны во мнениях, что переход науки к постнеклассической стадии развития создал новые предпосылки прежде всего для формирования единой научной картины мира. Речь идет о согласовании базовых принципов неживой, живой природы и общественной жизни.

Современная наука концентрирует свое внимание, прежде всего, на так называемых саморазвивающихся системах. Характеризуя данный тип системной взаимосвязи, В.С. Степин пишет: «этот тип системных объектов характеризуется развитием, в ходе которого происходит переход от одного вида саморегуляции к другому. Саморазвивающимся системам присуща иерархия уровневой организации элемен-

тов, способность порождать в процессе развития новые уровни. Причем каждый такой новый уровень оказывает обратное воздействие на ранее сложившиеся, перестраивает их, в результате чего система обретает новую целостность...сложные самоорганизующиеся системы характеризуются открытостью, обменом веществом, энергией и информацией с внешней средой» [13, с. 6]. Более того, как справедливо указывает В.С. Егоров, «практически все основные понятия теории самоорганизации были и раньше известны науке... в теории самоорганизации они объединяются введением наряду с детерминизмом в качестве фундаментального понятия случайности» [4, с. 74]. Фундаментальной основой подобной формы представлений выступил универсальный эволюционизм, который не только распространил идею биологической эволюции на неорганическую природу и общество, но и выступил реальной платформой для связи эволюционных и системных представлений. Размышляя о логике универсального эволюционизма, Н.Н. Моисеев предложил рассматривать принципиальную двойственность ее законов, которые всегда есть синтез механизмов дивергенции и кооперации [9, с. 58]. В этом же ключе рассматривает природные и социальные процессы синергетика [11], которая, по мнению В.С. Степина, также ориентирована на представление о кооперативных эффектах, определяющих воссоздание целостности системы и концепцию динамического хаоса, раскрывающую механизмы становления новых уровней организации через состояния неустойчивости. Это дало основания Е.Н. Князевой и С.П. Курдюмову резонно полагать, что синергетика претендует на срединное место между редукционизмом и холизмом [6, с. 79].

Актуализация проблематики целостности может быть выявлена и при обращении к базовым принципам современной эпистемологии. Исследования современ-

ного состояния эпистемологии в работах отечественных (В.А. Лекторский, В.С. Степин, И.Т. Касавин, Б.И. Пружинин, Е.А. Мамчур, Л.А. Микешина) и зарубежных (К. Дероуз, Г. Райл, М. Полани, Г. Башляр, Э. Кларк) исследователей убедительно свидетельствуют об ограниченности традиционных эпистемологических принципов. Постнеклассическая эпистемология, по их мнению, должна опираться на принципы антропологичности, ценностной нагруженности социокультурной обусловленности, контекстуальности, опосредованности получаемого знания языком, коммуникацией, телесностью, практикой и неявным знанием субъекта. Все это показывает, что получаемое человеком знание о мире и о себе должно рассматриваться как сложная, нелинейная, самоорганизующаяся система. Однако заметим, что знание о целостности становится достоянием постнеклассической эпистемологии только в том случае, если это знание о целостности включается во всю систему знаний новейшей эпистемологии.

Таким образом, можно сделать вывод, что постнеклассика актуализирует именно проблему целостности, расширяя рамки системного подхода. Целостный подход и как научная методология, и как общемировоззренческая установка превращаются в эпистемологическое средство, что создает благоприятные условия для переноса проблематики целостности из сферы философии в сферу конкретных исследовательских разработок. В этой связи отметим, что исследования целостности в конце XIX – XX вв. развивались как на базе идеалистических [8; 15; 13; 14], так и материалистических учений, а в сфере конкретных наук преимущественно на основе биологии и психологии. В биологии фундаментальная роль в разработке понятия о целостности принадлежит Л. фон Берталанфи и отечественному ученому Н.И. Шмальзаузену. Значительный вклад в

разработку содержания понятия «целостность» внесли представители австрийской (Ф. Брентано, Г. Корнелиус, Т. Липпс, В. Вундт, К. Штумпф и грацкая группа – А. Мейнонг, Х. Эренфельс, В. Бенусси, С. Витасек), лейпцигской (Ф. Крюгер, А. Веллек, Ф. Зангер) и берлинской (М. Вертгеймер, В. Келер, К. Коффка) школ психологии. Отдельное слово необходимо сказать о материалистических интерпретациях учения о целостности в СССР в 60-е-80-е гг. XX в., которые, отталкиваясь от разработок в биологии и биогеохимического учения В.И. Вернадского и психологии, внесли существенный вклад в разработку онтологических и гносеологических аспектов понимания категории «целостность». При этом, говоря о целостности материи, отечественные исследователи предприняли ее анализ через категории «пространство» и «время», противоречия и единство форм и уровней которых являются источником множественности различных состояний целостности. Характеризуя тип связей в качестве важнейшей основы понимания сущности целостных объектов, отечественные исследователи не раз отмечали, что необходимо различать качественные и количественные, внешние и внутренние связи целостного объекта, так как материальные явления не могут быть абсолютно дискретными и абсолютно непрерывными (Г.П. Короткова) [7].

Неоднородность и противоречивость материального мира по мысли отечественных ученых (Г.П. Короткова, В.А. Ганзен, В.Г. Афанасьев) является фундаментальным источником возможности существования целостных объектов как сложных иерархических систем. Получил свое особое рассмотрение и вопрос о соотношении целостных объектов и окружающей среды, который особенно важен для нас в свете темы статьи. По мнению В.Г. Афанасьева, среда есть важный фактор дифференциации и интеграции целостных систем, более того, неодинако-

вой может быть реакция частей целого на влияние среды. «Чем сложнее, организованнее целое, тем более точно очерчен круг внешних факторов, необходимых для его функционирования» [1, с.154].

Вопрос о различных типах связей в понимании сущности целостных объектов и типологии их структур всегда был органически связан с проблемой соотношения части и целого. В этой связи отметим важную роль исследований И.В. Блауберга, который сформулировал четыре антиномии, возникшие в истории философии при анализе целостных объектов: 1) целое есть сумма частей – целое больше суммы частей; 2) части предшествуют целому – целое предшествует части; 3) целое причинно обусловлено частями – целостный подход противоположен причинному и исключает его; 4) целое познаётся через знание частей – части, как продукт расчленения целого, могут познаваться лишь на основе знания о целом [2, с. 77]. К этому добавим, что не только связь элементов в целом, но и связь каждого элемента с целым является важной основой бытия любой формы целостности [12, с. 8]. При этом целостность должна быть рассмотрена и с помощью других ее свойств – взаимообусловленность и взаимодополняемость элементов системы [5, с. 7].

Интерес представляет и вывод В.Г. Афанасьева, который, основываясь на идее зависимости целостных объектов от пространственно-временных форм их существования, предложил рассматривать проблемы структурности целостных образований в контексте пространственного (как система отношений) и временного (как организация компонентов целого во времени, целое как процесс) аспектов. Он же говорил о необходимости выделения как минимум трех видов отношений, определяющих структуру целостных объектов: отношений координации и субординации, отношений детерминации, отношений совместности [1, с. 121].

Большинство отечественных авторов предпочитает рассматривать понятие «целое» как более широкое, по отношению к понятию «система» и в онтологическом и в методологическом аспектах. Более того, в большинстве работ авторами использовался термин «целостная система» в противопоставлении его системам суммативным, не-целостным. В отличие от понятия «система», понятие «целое» и его методологический инструмент – понятие «целостность» представляют собой не только комплекс внутренних связей, но и внешние связи с окружающими процессами. Система, как правило, формализована, в ней все элементы и связи упорядочены и распределены, а целостная система в своем составе содержит и агрегатные элементы, проявляющие свою взаимосвязь с остальными только в масштабах понимания целого. Системы в большей степени симметричны, а целостные системы – нет.

С этих позиций и рассматривались вопросы классификации целостных объектов, которые не всегда могут быть согласованы с классификацией систем. Один из наиболее сложных вопросов, возникающих при анализе целостных объектов – это вопрос об их трансформации. Именно признание процессуального характера любого целостного объекта является важным достижением многочисленных отечественных работ 60-х-80-х гг. XX в. По мнению Г.П. Коротковой «целое при развитии не меняется, а меняются лишь соотношения различных состояний целостности между внутри- и внесистемными связями, создающимися на основе различных видов дискретных свойств» [7, с. 121]. В большинстве проанализированных нами работ исследователи склонны рассматривать трансформацию целостных объектов как процессы интеграции и дифференциации, которые, в свою очередь, могут проявляться и как изменение компонентов целого, и как изменение между связями компонентов целого, и

как изменение связей компонентов с системой в целом. При этом важнейшей характеристикой целостной системы совершенно справедливо полагалась устойчивость, понимаемая как длительность существования во времени и способность к большему распространению в пространстве.

В большинстве работ трансформация целостностей трактовалась и как самодвижение. Подобная постановка вопроса позволила В.И. Игнатьеву резонно выделить генетическое основание целостных объектов, наряду с интегративным и субстанциональным основаниями [5, с. 5]. Здесь же можно отметить, что развитие целостных объектов может быть описано и количественными (расширение, полнота связей) и качественными (универсализация объекта) показателями.

Говоря о гносеологическо-эпистемологическом аспекте изучения проблемы целостности, укажем на неоднократно встречающуюся мысль о необходимости многостороннего взгляда при использовании методологии целостного подхода, идеи целостности как объяснительного принципа. Так, В.А. Ганзен специально выделял проблемы количественного и качественного описания целостных объектов [3, с. 20]. Если же говорить о механизме целостного познания, то большинство авторов, ориентируясь на положения гегелевской философии, полагали таковым диалектику абстрактного и конкретного, широко использовали законы диалектики для объяснения процесса развития в рамках того или иного типа целостности.

Не будет преувеличением сказать, что постнеклассическая рациональность существенно расширяет представления о целостности как на философско-методологическом, так и на конкретно-научном уровнях. Обоснование фундаментальной роли принципа случайности, роли механизмов отбора бифуркационного типа в синергетике и универсальном эволюциониз-

ме, с одной стороны (закон дивергенции), и наличия в саморазвивающихся системах механизмов кооперации, воссоздающих новый облик целостности (закон кооперации) с другой позволяет расширить класс понятий, необходимых для философского описания сущности и природы целостных объектов.

Достаточно интересными представляются и результаты влияния синергетики на понимание структуры целостных объектов. По мнению Е.Н. Князевой и С.П. Курдюмова, «холизм в синергетике носит эволюционный характер...мир как иерархия сред с разной степенью нелинейности или структур с разным, все возрастающим уровнем сложности предстает как холоархия (holarchy) то есть иерархия целостностей (holons), которые являются в свою очередь частями более сложных эволюционных целостностей» [6, с. 143].

Одним из наиболее важных аспектов понимания целостности, где влияние синергетики и универсального эволюционизма оказывается наиболее зримым, являются проблемы трансформации целостных объектов. В данном случае укажем на возрастание роли категории времени в понимании процессов синтеза простых структур в ложные целостности. Е.Н. Князева и С.П. Курдюмов пишут: «Синтез относительно простых эволюционных структур в одну сложную структуру происходит посредством установления общего темпа их эволюции...Итак, в результате объединения структуры попадают в один темпомир. Последнее означает не то, что они начинают развиваться с одной и той же скоростью, а то, что они обретают один и тот же момент обострения» [6, с. 185].

Ещё один важный вопрос, возникающий в ходе переосмысления накопленного опыта изучения целостных объектов в свете постнеклассики – это вопрос о роли диалектики как важнейшего методологического инструмента в описании процессов

развития сложных, целостных систем. По мнению Н.В. Поддубного, объектом диалектики, как и синергетики, является весь мир во всех его проявлениях, предметом диалектики служат всеобщие законы мироздания, так же как и предметом синергетики – законы самоорганизации мира. К этому он добавляет, что и диалектика, и синергетика рассматривают мир как единое целое, как самоорганизующуюся систему. Именно противоречия взаимодействия порождают движение и развитие объекта, который всегда стремится к обретению максимальной устойчивости. В этой связи ключевая роль отводится системообразующему фактору – стремлению системы к устойчивости, самосохранению, физический смысл которого составляет организация и взаимодействие между ее элементами в соответствии с принципом наименьшего действия, или экономии энергии [10, с. 24]. В синергетике же аналогом системообразующего фактора выступает область устойчивого состояния самоорганизующейся системы, называемая аттрактором. «Точка бифуркации – это точка концентрации и перехода диалектических противоречий, демонстрации эффективности диалектики» [10, с. 25]. Синергетика является конкретизацией диалектики и возникла как вторая ветвь в ядре научного познания. Синергетика взаимосвязана с диалектикой и выступает посредником между всеобщими диалектическими законами и конкретно-научным знанием.

Таким образом, переход к постнеклассической рациональности, новые образы эпистемологии, ориентированные на изучение сложных саморазвивающихся систем, способствовал актуализации проблемы целостности. Целостный подход начинает превращаться в реальный методологический инструмент постнеклассической науки и эпистемологии. Развитие синергетики впервые позволило сблизить философско-методологический и конкретно-научный уровни

понятия целостности, причем можно говорить о расширении содержания и объема понятия «целостность» на обоих уровнях ее рассмотрения. Системный подход продолжает сохранять свое значение, правда, оказывается существенно трансформированным в сторону целостного аспекта. Постнеклассическая рациональность также способствовала расширению гнезда понятий, необходимых для описания целостных объектов. Наиболее существенное значение постнеклассического этапа развития науки проявляется в вопросах существования целостных объектов, обоснования роли случайности и вероятности их развития, диалектики части и целого, вопросах их структуры и трансформации, где роль диалектики как базового механизма описания развития целостных объектов была уточнена и дополнена.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Афанасьев В.Г. Системность и общество. – М.: Политиздат, 1980. – 368 с.
2. Блауберг И.В. Проблема целостности и системный подход. – М.: Эдиториал УРСС, 1997. – 450 с.
3. Ганзен В.А. Восприятие целостных объектов. – Л.: Изд-во Ленингр.ун-та, 1974. – 153 с.
4. Егоров В.С. Постнеклассическая наука и современное миропонимание // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 72-86.
5. Игнатьев В.И. Всемирная история как целостность (Философско-методологический анализ): автореф. дис.... д.ф.н. (09.00.11). – Барнаул, 1997. – 37 с.
6. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика: Нелинейность времени и ландшафты коэволюции. – М.: Комкнига, 2007. – 272 с.
7. Короткова Г.П. Принципы целостности (К вопросу о соотношении живых и неживых систем). – Л.: Изд-во Ленингр.ун-та, 1968. – 162 с.
8. Лазарев В.В. Идея целостности в русской религиозной философии (середина XIX – начало XX в.). – М.: ИФРАН, 2012. – 222 с.
9. Моисеев Н.Н. Логика универсального эволюционизма и кооперативность // Вопросы философии. – 1989. – №8. – С. 52-67.
10. Поддубный Н.В. Синергетика и диалектика – онтологическое и эпистемологическое единство // Научная мысль Кавказа. – 2000. – № 1. – С. 22-31.

11. Сахарова Ю.В. Хаос и порядок как факторы сложности самоорганизующихся социальных структур // Электронный журнал «Вестник Московского государственного областного университета» [Сайт]. М.: МГОУ, 2013. – № 2. – URL: <http://vestnik-mgou.ru/Articles/View/325>.
12. Станкевич Л.П. Проблемы целостности личности (гносеологический аспект). – М.: Высш. шк., 1987. – 133 с.
13. Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // Вопросы философии. – 2003. – № 8. – С. 5-17.
14. Шпанн О. Философия истории. – СПб.: Изд-во С.-Петерб.ун-та, 2005. – 485 с.
15. Ganzheit in Philosophie und Wissenschaft. – Wien, 1950. – 361 s.

УДК 1:94

Удальцов В.Г.

Счётная палата Российской Федерации (г. Москва)

К ПРОБЛЕМЕ ЭКСТРАПОЛЯЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ НА ИСТОРИЮ

V. Udaltsov

The Accounts Chamber of Russian Federation

THE PROBLEM OF EXTRAPOLATION OF PHILOSOPHICAL METHODOLOGY ON HISTORY

Аннотация. В статье осуществлена попытка обосновать необходимость экстраполяции философской методологии на историю и возможность осуществления этой логико-методологической процедуры. Автор связывает эту возможность с трансформацией форм философского знания в методологические средства. При этом основное внимание он сосредоточивает на приёмах, которые формируются на базе содержания философских категорий, показывает их методологическую роль в процессе познания истории, а также определяет, на что направляют они познавательную деятельность исследователя и что это ему даёт.

Ключевые слова: экстраполяция, философская методология, трансформация, формы философского знания, методологические средства, приёмы, методологическая роль.

Abstract. The article attempts at substantiating the necessity of extrapolation of philosophical methodology on history and possibility to realize this logical and methodological procedure. Such a perspective can be possible due to transformation of philosophical knowledge into methodological means. The author's main focus is on philosophical techniques which are formed on the basis of the content of philosophical categories and their methodological role in historical cognition.

Key words: extrapolation, philosophical methodology, transformation, forms of philosophical knowledge, methodological means, techniques, methodological role.

Раскрытие поставленной проблемы предполагает поиск ответов на ряд вопросов: в чём видится необходимость экстраполяции философской методологии на историю, насколько она возможна, как эта возможность осуществляется и в чём заключается методологический аспект её реализации.

Прежде всего, определимся с используемыми понятиями. Это касается *философской методологии* и *экстраполяции*. В первом случае мы исходим из того, что философская методология является научной методологией. Последняя имеет ряд признаков [2, с. 84-85], обобщив которые, можно дать ей следующее определение: научная методология есть система методологических средств познания и преобразования явлений действительности, формирующихся на базе содержания основных научно-теоретических форм в ходе их использования для решения практических задач. Применительно к **философской методологии** данное определение позволяет понимать под ней систему методологических средств (приёмов, способов, подходов и методов), формирующихся на базе содержания основных философских форм (философских категорий, законов, принципов, идей) в

© Удальцов В.Г., 2013.

процессе их применения при решении практических задач.

Во втором случае, адаптируя имеющиеся определения понятия «экстраполяция» [1; 3; 5; 6] к распространению философской методологии на историю, можно сказать следующее. **Экстраполяция есть логико-методологическая процедура использования основных форм философского знания в качестве методологических средств решения практических задач познания исторического процесса.**

Экстраполяция как таковая, в числе прочего, предполагает работу с «неизвестными» на основе известного знания. Это делает её неизбежным, а значит, и необходимым, приёмом научного осмысления истории. Этот вывод может рассматриваться как одно из звеньев в цепи обоснования необходимости экстраполяции философской методологии на историю.

К другим звеньям в этом плане мы вправе отнести то, что в лице философии история получает необходимый ей методологический инструмент познания прошлого; что многие исторические понятия имеют глубокий философский смысл и в связи с этим заслуживают своего философского разъяснения; что история нуждается в теоретических выводах, а это, в свою очередь, требует использования философской методологии; что без философского знания, дающего целостное восприятие происходящего, будет крайне затруднено комплексное системное осмысление исторического опыта и т. д. История нуждается и в самых общих идеях о природе исторического процесса, его единстве и многообразии, историческом времени и историческом пространстве, социальном прогрессе и т. п., выдвижение и разработка которых также ставит перед необходимостью распространение философской методологии на познание исторического процесса [4; 7].

Однако распространение философской методологии на историю не только необхо-

димо, но и возможно. Возможность этого видится в самом общенаучном статусе философской методологии, которая, будучи таковой, может применяться в любой области знаний, а значит, и в истории. Её общенаучный характер определяется тем, что, во-первых, основные философские формы (категории, законы, принципы и идеи) отражают сущностные признаки всех без исключения явлений природы, общества и мышления. Во-вторых, работая на решение практических задач, эти философские формы в силу своего общенаучного характера трансформируются в общенаучные методологические средства, которыми являются используемые философией приёмы, способы, подходы и методы. В-третьих, поскольку система методологических средств представляет собой методологию науки, то и философская методология как система общенаучных методологических средств, формирующихся на базе содержания общенаучных философских форм, является общенаучной.

В качестве таковой философская методология имеет возможность экстраполироваться на историю. Непосредственному осуществлению этой возможности предшествует трансформация форм философского знания в методологические средства. Данная трансформация происходит следующим образом. Как только мы начинаем подчинять функционирование философских знаний, закреплённых в основных философских формах, решению какой-либо задачи познания истории, то с этого момента они начинают функционировать в новых условиях. Данный момент обуславливает изменение содержания этих форм, каждая из которых начинает использоваться уже как определённый приём, способ, подход, метод познания исторических явлений. Иначе говоря, новые условия детерминируют процесс трансформации основных форм философских знаний в общенаучные методологические средства.

К этим условиям можно отнести: целенаправленный выбор в конкретной ситуации из совокупности философских форм тех, которые необходимы для решения данной задачи познания исторических явлений, что ведёт к «разрушению» существовавших между ними связей в системе исходного знания; формирование нового способа связи этих форм в соответствии с содержанием решаемой задачи познания истории; особенности методики применения философских форм; опыт, которым располагает субъект исторического познания; применение философских форм каждый раз к строго определённом объекту истории, который влияет на их содержание, изменяя его.

Процесс указанной трансформации имеет одним из своих следствий то, что сформировавшиеся философские методологические средства в силу их общенаучного характера начинают исполнять роль своеобразной основы формирования частных методологических средств исторической науки. Это способствует активизации её познавательной деятельности, так как тем самым усиливается её логический аппарат изложения исторического процесса. Надо иметь также в виду, что философская методология служит, как уже отмечалось, познанию сущностных признаков всех без исключения явлений бытия. Это помогает исторической науке проникать в глубины прошлого, мотивирует её с ещё большей интенсивностью искать ответы на вопросы истории. В этом плане нельзя не согласиться с теми, кто говорит: «Философия – не описательная наука. Её применение в процессе познания усиливает активную роль всех отраслей знания» (добавим: *и исторического тоже.* – В.У.) [8, с. 28].

Применение философии к процессу познания истории, связь при этом частной и общенаучной методологий приводят к тому, что каждая процедура исторического познания предстаёт перед нами как рабо-

тающие в единстве системы методологических средств философии и истории. В этом тандеме философские методологические средства, безусловно, ведут свою партию в процессе познания истории.

Возьмём, к примеру, некоторые приёмы, формирующиеся на базе содержания философских категорий. Объединим их в определённые блоки и проследим, как проявляется их методологическая роль в рамках познания исторического процесса, на что направляют они познавательную деятельность исследователя и что это ему даёт.

Начнём с приёмов, формирующихся на базе содержания таких всеобщих категорий, как «бытие», «существование» и «действительность». Начнём с них, ибо они являются необходимым исходным звеном философского анализа. Исходным, так как первое, с чем всегда сталкивается субъект познания, когда начинает анализировать некое непознанное явление, это с фактом его существования. А именно указанные категории как раз и фиксируют данный факт.

При этом «бытие» отражает факт объективного существования каких-либо явлений в истории, в том числе не известных науке на том или ином этапе её развития, но тем не менее реально существовавших в прошлом. Последнее напоминает Периодическую систему химических элементов Менделеева. В ней есть пустующие клетки, которые ждут своего заполнения пока ещё неизвестными для науки, но всё же реально существующими химическими элементами. Так и в истории. До своего открытия Америки европейцы ничего не знали об ацтеках, инках и майя, о созданных ими государствах и культуре, но это отнюдь не означает, что эти явления не существовали тогда в действительности. «Возникнув из небытия» перед изумлённым взором Старого Света, они по праву заняли подобающее им место в общей картине Всемирной истории. Словом, категория «бытие» – это всё, что существует, это наиболее общее,

абстрактное понятие, обозначающее существование чего-либо вообще.

В отличие от него, категория «существование» является более конкретной и глубокой характеристикой объективных процессов и явлений. Она также отражает факт существования каких-либо явлений в истории, но существования доказанного, включённого в систему знаний, познанного, в том числе и опосредованно, через рассудочное мышление. Примером могут послужить эпопеи Гомера «Илиада» и «Одиссея», задолго до нашей эры поведавшие о Трое, существование которой было, в конце концов, доказано археологическими раскопками, начатыми в 1870 г. Г. Шлиманом.

Еще более конкретной и глубокой характеристикой объективных процессов и явлений выступает категория «действительность». И она отражает факт объективного, познанного и доказанного существования каких-либо явлений, которые стали в истории тем, что уже возникло, реально существовало и развивалось, которые непосредственно открылись нам через своё существование. Категория «действительность», как объективная реальность во всей своей конкретности, отличается от всего кажущегося, вымышленного и фантастического, а также от всего логического, хотя бы и правильного, и от всего только ещё возможного, вероятного. Нередко это связано в истории с конкретной датой, конкретным событием. Так, основание Древнерусского государства в 862 г. действительно было связано именно с приходом тогда варягов в Восточную Европу. Это, кстати, главное, в чём не сомневаются ни норманисты, ни антинорманисты, спорящие уже более двух с половиной столетий по поводу происхождения самих варягов.

Методологические возможности приёмов, сформировавшихся на базе содержания указанных категорий, видятся в следующем. Они мотивируют исследователя на раскрытие «белых пятен» истории (суще-

ствовавших в действительности, но неизвестных науке явлений). Ориентируют на установление факта существования или несуществования того или иного явления истории, на то, чтобы, приступая к процедуре его анализа, обязательно убедиться как в этом факте, так и в факте реального существования тех явлений среды, в которой «жил» анализируемый феномен. Предписывают отграничивать информацию об этом феномене от дезинформации, то есть с первых шагов исследования освобождаться от всего наносного, не имеющего к объекту анализа никакого отношения.

Всё это – далеко не праздные вопросы. Дело в том, что в истории далеко не всё является очевидным. Отсюда важно стремление любого исследователя истории утвердиться во мнении о реальном существовании в прошлом изучаемых им фактов, событий, процессов. Без решения этой проблемы трудно ждать научно обоснованных выводов.

Возможности приёмов позволяют довольно правильно оценить, к примеру, деятельность тех или иных исторических личностей по тем реальным результатам, к которым привели их действия или бездействие, а не по тем, не всегда корректным сочинениям, которые принадлежат перу их противников и даже порой апологетов. Кроме того, значимость приёмов проявляется и в их вкладе в решение вопроса о реальном существовании в действительности тех явлений, по поводу которых идёт откровенная дезинформация со стороны любителей пересмотра истории.

В целом рассмотренные здесь категории, на основе содержания которых возникают указанные приёмы, связаны с отражением факта существования того или иного явления истории. И в этом смысле их можно считать экзистенциальными по своей сути. Эта функциональная принадлежность данных категорий и позволяет объединять в единый блок формирующиеся на их базе приёмы.

На базе содержания категорий «элемент» и «часть» формируется блок приёмов, которые ориентируют на выделение всей совокупности компонентов, из которых состоит анализируемое нами историческое явление; позволяют среди этих компонентов выделить базовые, без которых эти явления не состоялись бы в истории (то есть части); предписывают нам, оценивая то или иное историческое явление, особое внимание сосредоточить на анализе последних, так они выступают тем звеном познания, ухватившись за которое можно удержать всю цепь исторических событий, понять их внутреннюю логику.

Формирующие свой блок приёмы, возникшие на базе категорий «содержание», «сущность», «организация», «структура» и «всесвязанность», создают возможность проникновения в глубину познаваемых исторических явлений. Они требуют при этом анализировать каждый из составляющих историческое явление элементов с его качественной стороны, способ внутренней детерминации явлений друг другом, вскрывать необходимость их существования по отношению друг к другу. Предписывают опираться в познании исторических явлений на знание главного в их содержании (на сущность). Нацеливают на осознание того, что история имеет свою организацию и структуру, которые понимаются соответственно как совокупность составляющих её элементов-частей, достигших целостного, системного качества и находящихся в состоянии всесвязанности, и как способ взаимодействия между ними, который обеспечивает их единство. Это ориентирует субъекта познания на то, что он, чтобы строго определиться с организацией и структурой истории, должен не только понять, какие части-системы её формируют, но и выяснить, находятся ли они в состоянии всесвязанности и каков способ их всесвязанности.

Приёмы, формирующиеся на базе категорий «среда», «условие», «причина»,

«основание», «необходимость», «случайность», «природа (явления)», «следствие» и составляющие свой блок, охватывая, по сути дела, всю совокупность воздействий среды на познаваемый исторический феномен и их результаты, дают нам возможность понять, как на него воздействовали явления среды в адекватное ему историческое время. Они обязывают учитывать то интегрирующее качество, которое возникло в результате взаимодействий между собой всех условий, в которых данный феномен находился и развивался. Указывают на необходимость сосредоточить внимание на анализе того круга явлений, которые воздействовали только на данное явление как непосредственно, так и опосредованно. Нацеливают на выделение таких факторов, которые оказали решающее воздействие на возникновение, развитие и функционирование этого явления. Обязывают учитывать совокупность тех ранее воздействовавших на него явлений среды, которые вошли в него в качестве элементов. Предписывают анализировать способы связи условий, причин и оснований, без которых познаваемый феномен не мог возникнуть, существовать и развиваться, а также взаимодействие противоречащих друг другу необходимостей, действию которых был подчинён процесс существования феномена и результат этого взаимодействия. Ориентируют также и на выделение «интегральной» необходимости, сыгравшей главную роль в возникновении и формировании изучаемого феномена, на поиск ответа, чем он стал.

Приёмы блока, формирующиеся на базе категорий «различие», «противоположность», «тождество», «противоречие», «борьба», ориентируют нас на поиск отличий познаваемого исторического феномена от других феноменов и на выяснение степени «глубины» его отличий или тождества с явлениями среды, а также ведут к пониманию того, что взаимодействиями отличия

и единства явлений обусловлены их изменения. Эти приёмы позволяют определить несоответствие как внешних признаков, так и качеств анализируемых явлений. Дают возможность целенаправленно обнаруживать явления в истории, способствовавшие или тормозившие развитие общества. Нацеливают на определение источника развития исторических явлений. Предписывают выделять в противоречии более сильную его сторону, а также анализировать механизмы взаимодействия противоречий в истории и их разрешения.

Свой блок составляют приёмы, которые формируются на базе категорий «изменение», «движение», «развитие», «прогресс», «регресс». Они дают возможность определить содержание механизма и направленность изменений, которым подвержен познаваемый нами феномен истории. Ориентируют на необходимость осознания того, что все анализируемые нами в истории феномены находились в процессе постоянного изменения; на особенно внимательное отношение к вопросам их возникновения и исчезновения. Предписывают также обращать внимание на единство всех изменений исторической действительности, что значительно может конкретизировать картину анализируемого исторического события в любой момент его протекания. Нацеливают на выделение в истории прогрессивной линии развития, а также регрессивных изменений и на правильное понимание их единства, на то, что в каждом развивавшемся на том или ином историческом отрезке времени феномене сосуществовали обе линии, диалектику которых необходимо учитывать при анализе исторического процесса.

Наконец, приём, формирующийся на базе категории «возможность», ориентиру-

ет на проведение методологической процедуры, связанной с прогнозированием тех возможностей, которыми располагает анализируемый нами феномен истории. Так как категория «возможность» связана с категорией «действительность», то и вышеуказанный приём можно включить в один блок с приёмом, формирующимся на базе последней, о котором говорилось ранее.

В целом можно сказать, что как названные здесь приёмы, так и другие, объединённые в определённые блоки согласно их функциональной принадлежности, формируют своеобразные ступени философского анализа. «Поднимаясь» по этой лестнице, то есть используя всю систему приёмов этой методологической процедуры, можно выйти на путь глубокого, комплексного познания всеобщих сторон исторического процесса.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Абушенко В.Л. Новейший философский словарь. – 3-е изд., испр. – Мн.: Книжный дом, 2003. – 1280 с.
2. Кокорин А.А. Философия и мировоззрение. – М.: Изд-во МГОУ, 2009. – 224 с.
3. Краткий словарь иностранных слов / Сост. С.М. Локшина. – Изд. 2-е, стереотип. – М.: Советская энциклопедия, 1968. – 384 с.
4. Малинов А.В., Прохоренко А.В. Философия истории в России. – М.: Европейский Дом, 2010. – 256 с.
5. Новейший философский словарь / Сост. и гл. н. ред. Грицанов А.А. – 3-е изд., испр. – Мн.: Книжный Дом, 2003. – 1280 с. (Мир энциклопедий).
6. Словарь философских терминов. [Электронный ресурс]. – URL: www.philosophi-terms.ru (дата обращения: 06.06.2013).
7. Шапошников Г.Н., Айрапетова И.В. История как наука. Методология исторического познания: учебно-методическое пособие. – Екатеринбург: УГМА, 2011. – 74 с.
8. Экономическая теория / Под ред. А.И. Добрынина, Л.С. Тарасевича. – СПб.: Питер, 2009. – 560 с.

УДК 1(09)

Фурсова В.Э.

Московский государственный областной университет

СТАНОВЛЕНИЕ ПРИНЦИПА ДУШЕВНО-ТЕЛЕСНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ КАК ОСНОВЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

V. Fursova

Moscow State Regional University

THE DEVELOPMENT OF THE PRINCIPLE OF SOUL-BODY UNITY AS A BASIS FOR RUSSIAN RELIGIOUS ANTHROPOLOGY

Аннотация. Антропологические изыскания античных авторов и теоретиков раннего христианства послужили идейно-теоретическими источниками характерного для русской религиозно-философской мысли принципа душевно-телесной целостности. Этот принцип становится базовым для христианской антропологии, находя своё проявление как в онтологических, гносеологических учениях, так и в учениях о свободе и христианско-философской идее синергии. Принципиально новое отношение к телесности, утверждаемое на этапе раннего христианства как преодоление античной дуалистической антропологии, способствовало возникновению в русской религиозной философии нового понимания целей человеческого существования не только как духовного, но и телесного преображения.

Ключевые слова: антропология, принцип, дух, душа, тело, целостность.

Abstract. Anthropological research of ancient authors and theorists of early Christianity served as a theoretical source of the principle of soul-body unity that was typical of Russian religious philosophy. This principle became the base for Christian anthropology revealing itself as in ontological and epistemological doctrines as in the teachings of freedom and Christian philosophy idea of synergy. New attitude to the corporal perceived as overcoming Ancient Greek dual anthropology and propagated by early Christians promoted new understanding of the aims of human existence as not only spiritual, but also corporal transfiguration.

Key words: anthropology, principle, spirit, soul, body, unity.

Наряду с онтологизмом, эстетизмом, панэтизмом, называемыми исследователями русской религиозной философии её наиболее характерными чертами, отметим антропоцентризм как выдвигание на первый план проблемы человека во всех его проявлениях. При этом с антропоцентризмом тесно связаны как все вышеперечисленные принципы – от онтологии до этики и эстетики, так и социальная проблематика, и пристальное внимание к проблемам историософии, к вопросам о смысле и содержании истории.

В отечественной религиозно-философской мысли нет персоналии, в чьих трудах ярко не звучала бы тема человека. Эта тема красной нитью проходит сквозь философское творчество Г.С. Сковороды с его идеей познавать Бога и мир через самопознание, она содержится и в идее Богочеловечества у Вл. Соловьёва, и в персоналистической философии Н.О. Лосского, Л.М. Лопатина, Н.А. Бердяева, В.И. Несмелова, и в идее «симфонической личности» Л.П.Карсавина, и в философско-филологической «игре» П.А. Флоренского с по-

© Фурсова В.Э., 2013.

нятиями «лика», «лица», «личины», и в идее «христософийности» у С.Н. Булгакова.

Различные, на первый взгляд, подходы мыслителей к изучению проблемы человека сходились, в конечном итоге, в антропоцентрическом видении всего человеческого через судьбоносную для православия личность – личность Христа. Парадокс возможности познания сущности человека через познание непознаваемого Бога объясняет православная традиция с его трактовкой принципа *христоцентризма*: «реальность обожения человека как душевно-телесной целостности; центральное место человека в системе мироздания, которое определяется его сообразностью Богу и проявляющейся в способности к творчеству; роль телесного в творчестве, выражающаяся в энергии активного участия в преображении плоти мира; сердце как духовный и телесный центр в человеке, в котором творится «умная», сердечная молитва и где происходит встреча двух миров – божественного и человеческого» [2, с. 55]. Человек, таким образом, понимается как образ и подобие Бога.

Христологическая догматика раскрывает смысл «образа и подобия» как понимание человека в его личностном отношении с Богом, что влечёт за собой возможность персонализации всего мира, обретения им личностного, ипостасного смысла в человеке. Таким образом, на человека возлагается миссия соединения через свою природу двух разноприродных начал – божественного и физического – на основе обретения человеком божественной благодати. Именно через человека космос в качестве продолжения человеческого тела получает возможность в перспективе воспринять благодать, поскольку не только духовная, но и телесная субстанции человека созданы, согласно христианскому учению, по образу Божьему.

Антропология христианства базируется на тезисе о том, что, даруя человеку свободу,

Бог намеревался призвать его к исполнению своего основного предназначения – обожению, т.е. добровольному «становлению по благодати тем, чем Бог является по своей природе» [2, с. 55], поскольку лишь на основе свободного «порыва любви» и возможно такое соединение. Такая свобода может быть только от Бога: «свобода есть печать нашей причастности Божеству, совершеннейшее создание Бога, шедевр творца», – пишет Вл. Лосский [5, с. 298].

По справедливому мнению исследователя методологических основ русской религиозной философии Я.В. Бондаревой, именно в христологии русская философская мысль обрела основу для решения антропологических задач: «христоцентрический принцип, исходя из единства божественной и человеческой природы в личности Христа, сопрягает его с возможностью обожения человека через личность Христа. Именно это единство и осуществляемое посредством него обожение человеческой природы становится основой личного опыта богообщения, захватывающего человека в совокупности его души и тела, что выражается в *принципе целостности*, возможности обожения как души, так и тела» [3, с. 17].

Отметим, что христоцентрическая целостность обнаруживается не только в метафизических основах человечества, обновившихся после боговоплощения, но и в личности каждого человека. Именно поэтому в стремлении к обожению раскрывается не какой-либо абстрактный, природный человек, но Личность, посредством которой и осуществляется основная цель и призвание человека – преображение мира.

Принцип душевно-телесной целостности, таким образом, становится базовым для христианской антропологии, находя свое проявление и в учениях о свободе, и в христианско-философской идее синергии, которая, несмотря на известную терминологическую скрытость, все же раскры-

валась «через такие понятия и принципы, которые, так или иначе, отражали взаимосвязь божественного и человеческого» [4, с. 7]. Этот принцип сыграл весьма важную методологическую роль в русской религиозной философии, став основой не только для антропологических учений, но и способствуя формированию положительной историософии, освящению различных сфер человеческой деятельности, при котором обожение понимается возможным уже в земном бытии. Несомненная важность этого принципиального основания для русской философии и всей христианско-православной культуры делает необходимым анализ его идейных истоков, теоретической базы его зарождения и дальнейшего развития.

С полным основанием таковыми можно назвать как святоотеческую, так и античную философскую традиции, складывавшихся в сложных взаимоотношениях и взаимовлияниях. Так, в античности, а именно в философии Платона, впервые появляются ключевые категории «души» и «тела» в их парадоксальных отношениях. В поисках как внутренней, так и внешней – общественной (и даже космической) – гармонии Платон не обнаруживал её в человеческой душевно-телесной организации, видя в этой области лишь ее непримиримо дуалистическую сущность. Душа и тело целостны в своем единстве только у богов, люди же обречены довольствоваться душой, постоянно воплощаемой в разные тела и никогда не остающейся бестелесной. Телесная же оболочка трактовалась философом как темница души, в освобождении из которой только и существовал смысл – постижение истины.

Первым опытом целостного восприятия человека как единства души – «причины бытия живого существа», «первой сущности» и тела – материи – можно с полным основанием назвать философию Аристотеля. Правда, его антропология несет на себе от-

печаток метафизики формы: душа (форма) есть сущность человека, его энтелехия как фактическая осуществленность. Для философа душевное неотделимо от телесного, а то, что отделимо, есть «ум или способность к умозрению» [1, с. 413а5-в25].

И если Перводвигатель отождествляется Аристотелем с формой форм для мироздания, то ум становится формой формы человека, его души. Философ, таким образом, делает шаг в сторону духовной антропологии, базирующейся на представлении о душе как потусторонней субстанции, что, собственно, и отличает античную культуру от христианской.

Античность вплотную приблизилась к христианскому персонализму, формируя его базовые принципы уже в классический период, но все же оказалась неспособной оформить его окончательно, не освоив в полной мере принципов креационизма и трансцендентности. И, как следствие, христианское понимание личности как душевно-телесной целостности оказалось вне поля Античности.

Даже введенное в этот период неоплатониками понятие Логоса понималось в натурфилософском и логическом ключе, ему не придавалась личностная характеристика. Следовательно, неоплатоники сопрягали человеческую душу с Мировой Душой как ее частицу или модус. Бог как Лицо не существовал, существовало лишь «божественное», что, в свою очередь, вело к отсутствию лица (и творчества) в человеке.

Сущность человека по-новому представлена в христианской культуре на основе понимания бытия как трансценденции. Она начинает мыслиться как совокупность материальной составляющей – *тела*, области осознанных чувств и мыслей – *души*, и бессмертной и богоподобной части человека – *духа*. И все же христианская теория не сразу выработала христоцентрическое, целостное восприятие человека как связи

двух миров – трансцендентного и имманентного, божественного и человеческого.

Здесь уместно вспомнить раннехристианского теоретика Оригена, который, следуя античной традиции, представлял мир людей в виде некоего исправительного заведения, в котором содержатся разумные твари. При этом акт воскресения Христа трактовался им лишь как нравственный пример, необходимый огрубелым душам людей для нахождения пути к Богу. Здесь личность становится антиномией трансцендентного, а земная жизнь – антиномией божественного.

Заметные изменения происходят в восточнохристианской святоотеческой традиции, с которой у традиционной греческой философии складывались противоречивые отношения – «от полного отторжения до практически буквального следования античным учениям» [3, с. 18]. Так или иначе, значение античной философии для становления христианской антропологии неоспоримо, ибо даже в жаркой полемике с античными философами христианские мыслители заимствовали и использовали их же понятия, вкладывая в них при этом новый смысл.

Известно, что уже Кирилл Иерусалимский (IV в.) предпринял попытку принципиально нового понимания роли телесности в организации человека не как чего-то чуждого Богу и не как причины греха, так как «грешит душа посредством тела» [6, с. 54]. Тело является таким же бессмертным, как и душа, и так же ожидает воскресения и вечности, поэтому заслуживает бережливого отношения, вопреки складывающейся под влиянием платонизма традиции неумеренного аскетизма, нацеленного на унижение плоти.

Впрочем, эта традиция довольно прочно обосновалась в практике христианства. Так, епископ Кесарийский Василий Великий хотя и усматривал в человеке образ и подобие Бога, все же трактовал этот образ

как совокупность души и ума, в то время как тело наделил отрицательными характеристиками, представляя его «тягостным узилищем» для души: «Для поспешающего к горней жизни пребывание с телом тяжелее всякого наказания и всякой темницы» [6, с. 68]. В этом высказывании нетрудно обнаружить влияние платонизма, в котором антиномия души и тела проявляется не только в онтологическом, но и в гносеологическом ключе: «как мутное око не воспринимает видимых предметов, так невозможно с возмущенным сердцем приступить к познанию истины. Поэтому должно удалиться от всех мирских дел и не вводить в душу посторонних помыслов» [6, с. 68]. Такие рассуждения подвигли Василия Кесарийского к осознанию необходимости аскетизма как строгого поста и воздержания.

В этом же ключе выстраивал свою антропологию и св. Григорий Богослов, также не свободный от платонизма с его натурфилософским пониманием души и тела, божественного и природного. Необходимая связь души и тела носила для него «пагубный» характер, а «истинная жизнь» в его представлении – не что иное как «умирание для этого мира», так как в нем «невозможна полнота богоподобия» [6, с. 101]. И все же Григорию Богослову удалось оптимально сочетать аскетику с христоцентрическим принципом, дающим возможность обожения как для умного (душевного), так и для телесного. Поэтому св. Григорий четко отличал «очищение плоти» от брезгливого «очищения от плоти». Здесь Григорию Богослову удалось преодолеть эллинизм: тело как творение Божие становится темницей для ума только через грехопадение, а следовательно, может перестать быть «темницей» в силу воплощения Христа.

Исходя из принципа душевно-телесной целостности, Григорий Богослов отстаивал нераздельное единство природы человека – ума и тела – по подобию единства лич-

ности Христа: «Да не приписывают Спасителю одних только костей и жил, и облика человеческого... соблюди целого человека и присоедини Божество» [6, с. 118]. При этом ум понимался им как высшая ступень душевной организации человека и фактически отождествлялся с духом.

В этой части антропологии с Григорием Богословом перекликается мысль Григория Нисского о «срастворении» умной и телесно-чувственной природ в человеке по образу Божьему. Для него понятие «образа Божьего» и является разгадкой человеческого бытия, именно оно становится гранью между человеком и Космосом. И именно в нем раскрывается космичность человека как образа и подобия Бога, с одной стороны, и микрокосма – с другой. Этот образ видится мыслителю в основном отличии человека от природы – в его уме и разумности вообще и, в конечном итоге, отождествляется с духовным уровнем человека.

Так складывается традиционная для христианской антропологии триада – тело-душа-дух, чему активно способствовали и тринитарные споры IV в. о характере парадоксального взаимодействия в личности Христа божественного и человеческого начал. Эти споры демонстрируют как антропологический минимализм (сведение человеческой природы к нулю), так и антропологический максимализм (выведение человеческой природы на первый план, нивелирование божественного содержания). В этих спорах ярко проявилась позиция каппадокийских философов-богословов,

отстаивавших догмат о соединении двух природ в личности Христа, что, в конечном итоге, сыграло существенную методологическую роль в становлении принципа душевно-телесной целостности в христианской антропологии.

Таким образом, принципиально новое отношение к телесности, утверждаемое на этапе раннего христианства как преодоление античной дуалистической антропологии, способствовало возникновению в русской религиозной философии нового понимания целей человеческого существования как не только духовного, но и телесного преображения.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аристотель. Сочинения в 4-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1976–1984. – 340 с.
2. Бондарева Я.В. Методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ. – М.: Изд-во МГОУ, 2011. – 322 с.
3. Бондарева Я.В. Антропологический аспект принципа христоцентризма в историко-философской ретроспективе (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – 2009. № 4. – С. 16–20.
4. Бондарева Я.В. Развитие принципа синергии в учениях о преобразовании человеческого бытия (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». 2013. – № 2. – С. 5–10.
5. Лосский Вл. Догматическое богословие // Мистическое богословие. – Киев: Путь к Истине, 1991. – 392 с.
6. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV–VIII веков. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. – 260 с.

РАЗДЕЛ II. ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 171

Журавлева М.А.

Академия Натальи Нестеровой (г. Москва)

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ ДУХОВНОЙ ПРАКТИКИ
“ПРОБУЖДЕНИЕ СОВЕСТИ” В УЧЕНИИ П.Д. УСПЕНСКОГО

M. Zhuravleva

Natalia Nesterova Academy (Moscow)

SOCIAL-PHILOSOPHICAL SENSE OF THE SPIRITUAL PRACTICE
OF “CONSCIENCE AWAKENING” IN P.D. OUSPENSKY’S PHILOSOPHY

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению социально-философских аспектов теории и духовной практики движения “Четвёртого пути”, созданного учителем Г.И. Гурджиевым и его учеником, философом, психологом и учёным П.Д. Успенским. Проблема понимания совести как особого необходимого дополнения человеческого разума и её пробуждения на основе определённых духовных практик предлагается в социально-философском ключе. Исследуется понятие “буферов”, мешающих проявлению совести у обычного человека. В статье рассматриваются материалы, используемые в практической работе школ “Четвёртого пути” до сегодняшнего дня.

Ключевые слова: совесть, “буфер”, “человек - машина”, “Четвёртый путь”, Г.И. Гурджиев, П.Д. Успенский.

Abstract. The article is devoted to the social and philosophical aspects of the theory and practice of the spiritual movement «The Fourth Way» created by G.I. Gurdjieff and his disciple, philosopher, psychologist and scientist P.D. Ouspensky. The problem of understanding conscience as a necessary addition to human mind and its revival on the basis of certain spiritual practices is considered in a social and philosophical key. We study the concept of «buffers» inhibiting the emergence of conscience with common man based on the materials used in practice of «The Fourth Way» schools.

Key words: conscience, «buffer», «man-machine», «The Fourth Way» G.I. Gurdjieff, P.D. Ouspensky.

Каждый человек знает о существовании совести вне зависимости от вероисповедания, мировоззрения или происхождения. И даже если кто-то не считает нужным жить по

© Журавлева М.А., 2013.

совести, он хоть раз в жизни испытывал её “уколы”, или “угрызения”. Уже в древности философы считали совесть проводником к человеческой душе, а наличие совести (и основанной на ней морали и религии) полагали одним из важнейших признаков, отличающих человека от животных. Сегодня совесть рассматривается в качестве одной из этических категорий. Но существует учение, в котором совесть является центральным социально-антропологическим понятием: она рассматривается как эмоциональное дополнение к рациональному сознанию, равнозначное и необходимое ему в процессе эволюции человека как разумного и творческого существа. Это учение излагалось П.Д. Успенским в духовно-практических школах движения под названием “Четвёртый путь”.

П.Д. Успенский (1878-1947) был выдающимся русским мыслителем и учёным, психологом и мистиком, начинавшим свой творческий путь в дореволюционной России, а затем получившим признание за рубежом, преимущественно в Англии и США. В поисках сохранившихся эзотерических знаний древних школ мудрости Успенский много путешествовал (Турция, Индия, Шри-Ланка, Египет), но встретил Учителя в лице Г.И. Гурджиева в Москве в 1915 г. Вместе они создали теоретические и практические основы духовного течения “Четвёртый путь”.

Оригинальность этого движения состояла в том, что основой обучения учеников в школах Гурджиева – Успенского была не “теория” (идеология), а особая “идеопрактика”, т. е., по определению В.В. Кравченко, «индивидуальный путь социального выживания, позволяющий человеку ощущать себя личностью, основанный на минимальном комплексе индивидуально значимых идей» [1].

Идея совести была одной из основополагающих для идеопрактики в школах “Четвёртого пути”. В отличие от Гурджие-

ва, уделявшего большее внимание особым видам гимнастики и танцам, перемежаемым свободными разговорами с учениками, Успенский предпочитал традиционное западное чтение лекций и диалоги с близкими последователями.

“Возвращение человека к его совести”, подчёркивал Успенский, являлось изначальной целью его системы, причём возвращение именно к индивидуальной совести отдельно взятого человека, поскольку, вслед за Гурджиевым, он полагал, что в самом духовно-физическом существе человека (а не в его “поверхностной личности”) неискоренимо присутствует совесть как часть его сознания. Но в результате неправильного воспитания, основанного на лжи и подавлении искренности, совесть “отодвигается” в подсознание (Гурджиев говорил, что она становится “загнанной обратно внутрь”).

Обычно **совесть** понимается как нечто, подсказывающее нам правильный выбор, а в противном случае она заставляет чувствовать нас нечто неприятное, что обыкновенно называется угрызениями совести. Успенский учил, что совесть – это особое состояние человека, в котором открываются и осознаются все возможные чувства. «Если бы человек, внутренний мир которого целиком составлен из противоречий, внезапно ощутил бы все эти противоречия одновременно, если бы он внезапно почувствовал, что любит всё, что ненавидит, и ненавидит всё, что любит; что он лжёт, когда говорит правду, и говорит правду, когда лжёт; если бы он мог ощутить весь стыд и ужас своего существования, это бы и было тем состоянием, которое называют совестью» [3, с. 181].

Но, поскольку человек слаб, он стремится избежать страдания и неудобства, причиняемых совестью. По учению Гурджиева, поддерживаемому и Успенским, обычный человек вообще не является цельной личностью. Он представляет собой мозаику

разнообразных “я”, которые переживают и чувствуют по-разному. Это помогает человеку скрываться от совести, возводить барьеры между разными “я”; это то, что Гурджиев называл “буферами” совести. Скрываясь от совести, человек извращает и своё сознание. Теряя связь с совестью, человек переступает и её основополагающий принцип – *не навреди ближнему своему*.

“Буфера” – как маски, под которыми человек скрывает правду. В первую очередь, скрывается правда о себе, чтобы оградить себя от лишних переживаний. А заснувшая совесть приводит к тому, что человек как бы погружается в бессмысленное состояние “человека-машины”, теряет понимание реальных вещей и событий, становится игрушкой внешних влияний, когда с ним всё “случается”.

На практических занятиях “Четвёртого пути” проблема избавления от “буферов” была одной из первостепенных. Ведь в течение жизни возводятся целые бастионы буферов, а в результате “проснуться” из этого состояния крайне сложно.

Согласно системе Гурджиева-Успенского, существует несколько типов сна, и то, что мы называем бодрствующим состоянием, – всего лишь один из них. Это очень легко проверить. Достаточно задуматься, насколько хорошо мы себя помним; помним ли мы, что было с нами час назад, что мы говорили, делали, читали или думали. А что мы чувствовали несколько часов назад, а несколько лет назад? Как правило, человек помнит лишь то, что происходит в данный момент. Только во время неожиданных или важных событий случаются редкие моменты “пробуждения”. Всё остальное время мы проводим в рутине бытовых проблем, подобно машинам, механично выполняющим свои задачи.

Спящие люди, в свою очередь, делятся на три типа, хотя между собой они мало отличаются. Разницу составляет местоположение основных центров в их организмах.

Основной, т. е. самый активный, центр может быть двигательным, инстинктивным, эмоциональным или интеллектуальным. У людей, принадлежащих к первому типу, активный центр будет двигательным или инстинктивным, у второго типа людей – эмоциональным, у третьего – интеллектуальным. Активный центр отвечает за привычки, вкусы, предпочтения в музыке, искусстве, религии и многое другое. Он отвечает и за то, каким путём человек будет уходить от суровой правды, от собственной совести, чем будет отвлекаться, в чём будет искать утешения и что ему поможет. Всё это позволит человеку для себя определить, к какому типу он принадлежит, и начать борьбу с механичностью.

Из-за “буферов” мы не можем использовать совесть, мы не можем испытывать одновременно два противоречивых чувства к одному объекту. Если случится, что человек всё же почувствовал их, то он будет страдать. Поэтому в нашем настоящем состоянии “буфера” даже становятся необходимы, без них человек сошёл бы с ума. Но если он понимает, что не должен находиться в “спящем” состоянии, он начинает готовить себя; затем, после некоторого времени, он может начать разрушать противоречия и ломать буфера.

Разрушение “буферов” само по себе требует очень долгой работы, и человек должен согласиться на такую работу, понимая, что её первыми результатами будут всевозможные неудобства и даже страдания от пробуждения совести. В нашей жизни совесть прочно закована “буферами”, но стоит эти “буфера” ослабить – совесть начинает просыпаться.

П.Д. Успенский писал: «Путь к совести лежит через разрушение буферов, буфера могут быть разрушены через самовоспоминание и отождествление» [4, с. 38].

Успенский предлагал, по существу, философско-психологические методы пробуждения совести, тогда как Гурджиев

настаивал на двигательных и психофизических методиках. В.В. Кравченко подчёркивает: «Гурджиев обучал тому, как, используя “механизмы” “машин” тела, заставить их не подавлять сознание своим автоматизмом, а служить высшим целям человека» [2, с. 53].

Мужественный, настойчивый в своём саморазвитии человек может разрушить все “буфера” и разбудить совесть, свободную от противоречий. Эта совесть уже не будет страданием; наоборот, она принесёт радость совершенно нового характера, которую обычный, “спящий” человек не способен понять.

Общество в целом, засасывая в бездну бесконечных случайностей, подминает человека под себя, поощряя раздробление личности.

Совесть есть у каждого, и у всех она одинакова, но возможна лишь при наличии “состояния совести”. Совесть – момент истины. Благодаря тому, что в момент совести человек способен видеть абсолютно все свои чувства, он способен совершенно точно определить своё отношение к конкретному объекту или явлению, целиком понять, хорошо ли это для него или нет. У него поистине открываются глаза, он иначе видит мир, понимает его основные законы, системы и их взаимодействие. Со временем становится возможным создание собственной индивидуальной совести. Лишь зная, что на самом деле хорошо, а что – нет, будучи в этом абсолютно уверенным, человек может начать принимать правильные решения.

Совесть – свойство, постоянное у каждого объекта. Но в силу того, что большинство людей напоминают дремлющие “машины”, общество создаёт шаблоны жизни для лучшего управления “людьми-машинами”, тем самым ещё больше препятствуя пробуждению совести у людей. При этом, если человек не работает над собой, если у него нет возвышенной цели, то совесть ему может только мешать выжить.

Механизированные люди не только бездумно проживают свои жизни, но они безудержно (бессовестно) потребляют ресурсы нашей планеты. Они развязывают страшные войны, допускают истощение запасов природных ресурсов, совершая, по существу, медленное массовое самоубийство. Привести это может только к неизбежному краху. Но есть выход, есть способы ещё изменить ситуацию в мире, хотя они требуют ухода от привычной социальной жизни. Самой заметной и привлекательной чертой учения “Четвёртого пути” является возможность его постижения, значительно не отрываясь от повседневной жизни.

Успенский учил, что лишь человек целостного, единого “я” может пробудить совесть и впоследствии справиться с ней. Он говорил своим ученикам: «... совесть, когда она пробуждена, не позволит человеку делать что-нибудь эгоистическое, или противоположное интересам других людей, или вредное – ничего, фактически, что мы можем считать ошибочным или дурным» [5, с. 287].

Таким образом, получив хотя бы возможность проснуться, делать и поступать в согласии с совестью, современный человек смог бы устроить свою жизнь и жизнь близких ему людей совершенно иначе, намного счастливее, успешнее и осознаннее. Человек смог бы разорвать занавес односюжетных вариантов жизни, к которым, как нам внушают, непременно стоит стремиться.

Синтезируя учения Гурджиева и Успенского, необходимо признать такую основу социальной жизни, как совесть, найти универсальную отправную точку в самовоспоминании, широкому кругу людей передать основные идеи о необходимости работы каждого над собой ради общего блага.

Именно совесть может помочь нам в поисках собственного пути, в поисках социальной гармонии, единения с самим собой, а для некоторых – в поисках бога.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Кравченко В.В. От идеологии к идеопрактикам: социально-философский дискурс в эпоху плюрализма // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». 2013. № 2. С. 25-31.
2. Кравченко В.В. Совесть против морали в учении Г.И. Гурджиева // Философские науки. 1995. № 2-4. – С. 44-54.
3. Успенский П.Д. В поисках чудесного. – СПб.: Изд-во Чернышова, 1992. – 523 с.
4. Успенский П.Д. Совесть: поиск истины (из неопубликованных трудов). – СПб.: Невский курьер, 1997. – 256 с.
5. Успенский П.Д. Четвёртый путь. Запись бесед и ответов на вопросы относительно учения Г.И. Гурджиева. Кн. 1. – М.: Либрис, 1995. – 382 с.

УДК 111.6; 171

Кравченко В.В.

Московский государственный областной университет

ИДЕОПРАКТИКА И СОЦИАЛЬНОЕ ДЕЙСТВИЕ: РАЗЛИЧИЯ И ВЗАИМОСВЯЗЬ

V. Kravchenko

Moscow State Regional University

IDEOPRACTICE AND SOCIAL ACTION: DIFFERENCES AND COEXISTENCE

Аннотация. В настоящей статье идеопрактика понимается как процесс целенаправленной и осознанной реализации личностью определённого комплекса идей, рассматриваемых ею в качестве бесспорных смысложизненных ценностей. Исследуются также и другие подходы к понятию «идеопрактика», её функционирование в условиях социально-политического плюрализма. Выявляются различия между идеопрактикой и «социальным действием» М. Вебера. Устанавливаются линии взаимодействия между этими формами активности индивида, являющегося одновременно самодостаточной творческой личностью и неотъемлемой частью социума.

Ключевые слова: идеопрактика, идеология, «частная идеология», «социальное действие», «вчувствование».

Abstract. The article considers the concept of “ideopractice” as an individual way of social activity based on the minimum complex of individually significant ideas. Some other concepts of ideopractice and its functioning in the era of pluralism are analyzed. The differences between ideopractice and Weber’s “social act” and the trends of their correlation are examined. The individual as a creative person and a part of society is considered.

Key words: ideopractice, ideology, “private ideology”, “social act”, “grasp the meaning of sense”.

Философы и другие учёные-гуманитарии и обществоведы создают и рассматривают идеологии (социальные, политические, религиозные), системы мировоззрения, картины мира и пр. сугубо теоретически. Когда возникает вопрос об их практической реализации, создаётся впечатление, что властители дум механицистски (или метафизически) полагают, что навязанная обществу очередная «высокая теория» сама собой или по предусмотренной теоретической программе в полном объёме реализуется в общественной практике; или, иначе, что эта идеология перекочёвывает с книжных страниц прямо в головы людей (с разным уровнем развития и образования) и сразу становится им непосредственным руководством к действиям в повседневной жизни. Здесь можно напомнить знаменитые строки поэта-философа Ф.И. Тютчева: «Нам не дано предугадать,/ Как слово наше отзовется/ И нам сочувствие дается,/ Как нам дается благодать...» [5, с. 136]. И никакие «революционеры сверху» никогда не смогут предсказать те направления и вариации их идей, которые получают свою подлинную реализацию в другой, весьма редуцированной, превратной, иногда – полностью извращённой, профанной форме в идеопрактиках множества людей.

Под идеопрактикой мы понимаем индивидуальный путь социального выживания индивида, позволяющий ему ощущать себя личностью, основанный на минимальном

© Кравченко В.В., 2013.

комплексе индивидуально значимых идей (смыслжизненных ценностей). Выстраивание индивидуальной ценностной системы личности – это особый сложный процесс, рассмотрение которого не входит в круг данного исследования. В нашем контексте важно подчеркнуть, что комплекс личностных идей, как личностно-жизненный ресурс, является неотъемлемой частью культуры. Он может рассматриваться, например, в ценностно-информационном аспекте, как первичный элемент в триаде «личностный мир – жизненный мир – культурный мир» [6].

В предельном случае, в условиях социальной катастрофы это может быть способ существования отдельного человека, оказавшегося в ситуации индивидуального выживания в непредсказуемой и сложной социальной среде. В более общем плане идеопрактика – это само моделирование на основе ограниченного набора «идей» социального выживания.

Иными словами, идеопрактики в наиболее яркой форме и в своём многообразии проявляются в условиях крушения государственно-политических структур и их идеологии, но они активно формируются и при наличии идеологического плюрализма для творчески активных индивидов, в первую очередь в социально-политической области. В социокультурном плане они постоянно существуют на базе общепринятых идеалов и ценностей культуры, из полного объёма которых отдельный индивид выбрал некоторые, ему духовно наиболее близкие, а главное – целенаправленно и осознанно начал их реализовывать в своей собственной жизни. В религиозной сфере – это непосредственное следование основным заповедям, причём не всем, а тем, которые внутренне глубоко прочувствованы и осознаны как неукоснительное правило ежедневной жизни (поскольку по сложности реального духовного объёма основных заповедей

все они одновременно в реальной жизни человека могут быть только недостижимым идеалом). И так, мы можем говорить о разнообразных идеопрактиках – политических, культурных, религиозных и др.

Идеопрактика – это форма реализации высокой идеологии (политической, религиозной, культурной) на уровне обывательской культуры, в среде обычных людей, которые, даже если в принципе способны задумываться на высокоинтеллектуальные или глубоко духовные темы, просто не считают нужным тратить на них своё время. Цели этих людей вполне просты и очевидны, связаны с непосредственным, «здесь и сейчас» выживанием, с решением насущных земных вопросов. Если идеопрактики большинства осмысленно действующих в обществе людей совпадают в целом с официальной идеологией (вне рассмотрения проблемы, почему и насколько самостоятельно они так действуют), мы можем ассоциировать идеопрактику с «частной идеологией» в толковании К. Манхейма [4, с. 52]. В этом смысле идеопрактика – это подлинная «лакмусовая бумага» для любой идеологии, это и есть «золотая цепь», связывающая небесное с земным, сакральное с профанным. Существуют почти «идеальные» идеологии, которые ориентируют на вполне универсальные в своём существе идеопрактики, но даже они не гарантируют того, что **все** возникающие на их основе идеопрактики будут благотворны и для самих практикующих, и тем более – для тех, кто их окружает. Речь идёт о «золотых виршах» Пифагора, о Четырёх Благородных Истинах Буддизма, о Законах Ману, о Десяти заповедях Моисея и т. д.

Идеопрактика может далеко расходиться с официальной идеологией, и в некоторых случаях для конкретного индивида это неизбежно, в той мере, в которой он, сам индивид, осмысливает собственную индивидуальность. Поэтому, в отличие от «социального действия» М. Вебера, идео-

практика не ориентирована в своём воздействии на других людей; она обладает смыслом только для того, кто её осуществляет. К тому же идеопрактика, как правило, социально не осмыслена, социально не ориентирована и даже не всегда сознательно мотивирована.

Наличие некоей практики, не являющейся социально ориентированной, признавал и М. Вебер. Так, он писал: «Социальное действие» (включая невмешательство или терпеливое приятие) может быть ориентировано на прошедшее, настоящее или ожидаемое в будущем поведение других <...> Не все типы действия – в том числе и внешнего – являются «социальными»... Внутреннее отношение носит социальный характер лишь в том случае, если оно ориентировано на поведение других. Так, например, действия религиозного характера несоциальны, если они не выходят за пределы созерцания, прочитанной в одиночестве молитвы и т. д.» [1, с. 464]. Далее Вебер признавал, что не все действия имеют социальный характер, даже если индивид заимствует что-то у других и подражает этому.

Таким образом, идеопрактика, безусловно, будучи совокупностью неких внутренних и внешних осмысленных действий, носит не социологический, а социально-философский и социокультурный смысл. И в ней «практика» основана на идеях, «о-свое-нных» именно данным индивидом, причём на том эмоционально-рефлексивном уровне, который для него самого может быть и невербализуем. М. Вебер вполне обоснованно индивидуализировал социальную деятельность, однако он самого социального индивида в известной степени «дегуманизировал», отказав ему в уникальном духовно-деятельностном пространстве и значимости его личных переживаний в процессе самой деятельности. С позиции исследования идеопрактики становится очевидным, что и рационализи-

рованная теория «социального действия» М. Вебера, и отвергнутая им теория «вчувствования» (и в эстетической, и в простой повседневной интерпретации Т. Липпса [2; 3]) являются двумя крайними пределами, в которых может быть более или менее адекватно истолкована идеопрактика.

Идеопрактика, в сравнении с социальным действием, значительно менее «социальна». Она выявляет человеческую индивидуальность (а не социальную личность!) в отрыве от безликой «массы» и проводится не для массы, а для самого человека. Пусть и основанная на привнесённых извне идеях, идеопрактика открывает человеку его собственное «лица необщее выражение». Она демонстрирует возможность относительной индивидуальной самодостаточности, самостоятельного творчества. И при особом ощущении значимости собственной персоны она позволяет человеку «не выпасть из тренда», не теряться в толпе, одновременно чувствуя некую солидарность с подобными «отдельными» индивидами, каждый из которых может существовать в рамках собственной идеопрактики. Здесь уже можно говорить об особом аспекте «социальности», но не в области действий, а в сфере обобщающих эмоций и переживаний *после* индивидуально проведённой и непосредственно (внутренне) пережитой акции (внутреннего делания-переживания и затем внешнего осознанного акта, который для наблюдателя вряд ли может быть истолкован адекватно). Понимание результирующего единства и возможности существования разных идеопрактик одновременно у разных индивидов ближе к представлению о «множественности миров» в едином социуме, о «человечности» (подлинно человеческом в человеке) как таковой, имеющей и универсальный, и – в каждом индивиде – уникальный характер.

Кроме того, идеопрактика предполагает не одноразовую акцию, а постоянную и регулярную активность в определённой

сфере деятельности или в направлении к реализации какой-то конкретной цели. Можно подчеркнуть в идеопрактике именно индивидуализированную активность отдельного человека и её обусловленный характер (имея в виду привнесённость в сознание индивида чужих идей извне, которые были им восприняты, усвоены и приняты в качестве импульсов к конкретным действиям). Тогда, обратившись к веберовской классификации социальных действий, мы вряд ли увидим какие-то аналогии с видами идеопрактик, поскольку в конкретной идеопрактике могут сочетаться черты и традиционных, и аффективных действий. Более того, для любой идеопрактики характерна ценностно-рациональная ориентация, а «целерациональность» идеопрактики, в отличие от веберовского «социального действия», всегда и неотъемлемо включает эмоциональность.

Однако бесспорно и то, что осуществление определённой идеопрактики зачастую приводит к социальным действиям (намеренным или невольным), и здесь социокультурная практика может рассматриваться уже и социологически. Идеопрактика стимулируется (провоцируется, навязывается, предлагается) чьим-то внешним социальным действием, затем осуществляется, так сказать, в «автономном» режиме, а затем, например, при желании индивида поделиться своими откровениями или результатами (т. е. не просто рассказать, а передать другим, особым образом воздействовать на поведение других), можно говорить об определённых социальных действиях.

Существует и опасность для идеопрактик – их отрыв от актуальной жизни со-

циума, забвение или пренебрежение индивидом своей социальностью, некая эгоцентрическая крайность. В современном «атомарном» обществе это достаточно часто наблюдается, причём не только у фанатичных аскетов и анахоретов, которых в истории культур и религий известно предостаточно, но и среди тех, кто увлекается идеопрактиками в области науки, компьютерных технологий, серьёзного бизнеса и т. п. Проблема в том, что занимаясь своей жизненно важной и исключительно интересной деятельностью, часто осенённой высокими и благородными идеями, индивиды просто не знают, что это и есть идеопрактика. И что она имеет свои закономерности, границы, принципы, а главное – что она должна сохранять живую и регулярную связь с социальной активностью и как со своей противоположностью, и как со своим неизбежным дополнением.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Вебер М. Основные социологические понятия // Западноевропейская социология XIX – начала XX веков/ По ред. В.И. Добренкова. – М.: Международный ин-т бизнеса и управления, 1996. – С. 455-491.
2. Липпс Т. Основные вопросы этики / Пер. с нем. М.А. Михалева под ред. П. Струве. – СПб.: Изд-во О.Н. Попова, 1905. – 392 с.
3. Липпс Т. Самосознание, ощущение и чувство. – СПб.: Слово, 1910. – 84 с.
4. Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – С. 52-95.
5. Тютчев Ф.И. Стихотворения. Письма. – М.: Правда, 1987. – 544 с.
6. Фащенко А.Н. Конституирование мира личности: информационно-аксиологический аспект // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – 2012. № 2. С. 21-24.

УДК 101.14

Макарова О.И.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

А. АППАДУРАИ: КУЛЬТУРНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

О. Макарова

Lomonosov Moscow State University

A. APPADURAI: CULTURAL DIMENSION OF GLOBALIZATION

Аннотация. Статья посвящена анализу концепции современного американского автора А. Аппадурои, видящего в глобализации прежде всего культурный феномен. Мыслитель пытается доказать, что процесс культурной глобализации не сводим к манихейски упрощённой схеме навязывания гомогенной культурной модели (западной, американской) незападным цивилизациям. Повсеместно – особенно в самих западных обществах – можно наблюдать «диаспорическое разнообразие» и растущую культурную фрагментацию. Аппадурои утверждает, что решающую роль в этом процессе играют транснациональные миграции и аудиовизуальные СМИ.

Ключевые слова: Аппадурои, аудиовизуальные СМИ, детерриториализация, диаспоры, работа воображения, транснациональные публичные сферы, *translocalities, multi-sited ethnography.*

Abstract. The article deals with the analysis of the conception of Arjun Appadurai, modern American author, who basically considers globalization as cultural phenomenon. The thinker tries to demonstrate that process of cultural globalization cannot be explained by simplistic schema of obtrusion of homogeneous cultural model (Western, American) to non-Western civilizations. Everywhere – especially in Western societies – we can observe «diasporic diversity» and increasing cultural fragmentation. Appadurai argues that transnational migrations and electronic media play the crucial role in this process.

Key words: Appadurai, electronic mediation, deterritorialisation, diasporas, migration, multi-sited ethnography, translocalities, transnational public spheres, work of imagination.

Понятие **глобализация** сопряжено с огромным числом противоречий. С одной стороны, под ним понимают «сжатие» планеты [3, с. 56; 7, р. 8] – результат технологической инноваций, с другой – победоносное шествие капитализма, навязывающего миру своё безраздельное господство [1, с. 48; 2, с. 42]. Многие интеллектуалы видят в процессах глобализации угрозу национальному суверенитету и предрекают эрозию национальных культур [4, с. 45]. Иное дело – современный американский автор Арджун Аппадурои. Оригинальность его произведений – *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy* (1990), *Modernity at Large* (1996), *Globalization* (2001), *Fear of Small Numbers* (2006) – прежде всего в том, что он сумел показать и объяснить полимодальность глобализационных процессов.

В основу своего анализа Аппадурои кладёт понятие **потоков**. По его мнению, до настоящего момента индивид жил и рассматривался внутри определённых границ. Национальное государство служило неизменным референтом: локальная принадлежность имела исключительную важность. В подобных обстоятельствах маркеры идентичности производились в процессе постоянного противопоставления внешнего и внутреннего: «Я – Другой». Теперь же антропоток и информационные потоки разрушили прежний по-

© Макарова О.И., 2013.

степени парадоксально то, как недавно заимствованный элемент упрочил производство национальной идентичности. Подчинённая культура заимствует содержание и придаёт ему новый актуальный и мобилизирующий смысл. Мы видим, что процесс глобализации не сводим к упрощённой схеме навязывания гомогенной модели (американской, западной) гетерогенному множеству культурных порядков. Глобальные потоки, напротив, сокращают возможность апроприации символов западной Современности.

Аппадурои развивает по-настоящему оригинальные понятия, которые артикулируют отношения между субъективным и объективным, возвращая нас к концепту работы воображения, закольцовывая композицию. Понятие *ethnoscapes* – тот пейзаж, который образуют мигрирующие группы людей в отношении их родин и тех перемен, которые с ними происходят. Понятие *пейзажа* само по себе двойственно: оно сопряжено как с внешним миром – миром таким, как он предстаёт перед нами, но также это нечто внутреннее – субъективное переживание. В рамках глобализационной теории Аппадурои *ethnoscapes* представляют измерение культурных потоков. Помимо *ethnoscapes*, надо различать *mediascapes*, *technoscapes*, *financescapes*, *ideoscapes* [5, р. 296]. Эти неологизмы можно определить как потоки, пейзажи, пространства; они не пересекаются, они изоморфны. Можно критиковать то, какие аргументы использует Аппадурои при обосновании теории потоков-пейзажей и критике популярных моделей глобализации. Почему классификация в понятиях «*scapes*» более эвристична, чем привычное разделение между экономикой, политикой и культурой? Аппадурои заинтересован в объективной концепции глобализации, способной потеснить неомарксистские теории развития, базирующиеся на дихотомии «центр – периферия». Он не довольствуется структур-

ным видением; мир Аппадурои, выражаясь языком Ж. Делеза и Ф. Гваттари, ризоматичен. Внимание автора сосредоточено в первую очередь на человеческих потоках, миграционной практике групп, рассмотренной в водовороте мирового капитала. Отсюда особое внимание, которое он уделяет понятию *ethnoscapes*, играющему первую скрипку в его теории.

Мы не коснулись вопроса о соотношении локального и глобального, выходящем на первый план, как только мы видим в глобализации процесс растушёвки границ и подрыва традиционных географических координат. Не становится ли глобализация синонимом неизбежной потери локальности с её спецификой? Опыт номадических обществ – диаспор – доказывает, что локальное не является синонимом фиксации в пространстве. Производство локального в детерриториализованном контексте продолжается. В контексте глобализации понятие *ethnoscape* позволяет констатировать производство групповой идентичности, основанной на определённых образах. Выработке этого пейзажа способствует не только память и ностальгия, но и, в первую очередь, аудиовизуальные технологии, предоставляющие этническим меньшинствам суррогаты среды их социализации. В отличие от статичного рассмотрения коллективных репрезентаций, понятие *ethnoscape* служит для динамичного рассмотрения идентичности находящихся в постоянном становлении. Нет необходимости подчёркивать, в какой степени это понятие идёт вразрез с социополитическими теориями, равнодушными к классическим формам локализма, территориальной укоренённости в рамках национального государства. Но разве государству не угрожает интенсивность кросс-планетарных потоков? Для Аппадурои национальное государство, зиждущееся на изоморфизме населения, территории и легитимного суверенитета, коренным образом пересматривается

глобализацией. Увеличение детерриторизованных групп, «диаспорическое разнобразие», которое мы можем повсюду наблюдать, способствует пролиферации новых транслокальных солидарностей. На наших глазах появляются идентичиарные образования, выходящие за рамки национальных государств. Сама государственная политика способствует этой ситуации, стимулируя миграционную активность. Аппадурои настаивает на огромном разнообразии форм циркуляции и перемещения. Беженцы, служащие международных организаций, туристы представляют собой весьма разные типы мигрантов. Но, в любом случае, совокупное перемещение берёт начало в новых реалиях, делающих всё более и более анахроничными формы идентификации, связанные с территорией и государством. Беженцы, туристы, студенты, гастарбайтеры – все они вносят свою лепту в складывание делокализованной транснации.

Главный вывод, к которому приходит Аппадурои, состоит в том, что отныне мы вошли в эру постнационального. Новые формы организаций, играющие важнейшую политическую роль в разных областях (окружающая среда, экономика, гуманитарная сфера), подвижны, гибки и изменчивы, особенно в сравнении с косными структурами традиционных государственных аппаратов. По всему свету неправительственные организации вырастают из самой ткани гражданского общества, особенно в кризисных ситуациях, определяя специфику современной политической ситуации. В глобализирующемся универсуме транснациональность предлагает новые формы сетевой солидарности. Можно отныне констатировать постепенное складывание постнациональных суверенитетов. Идея суверенитета не теряет своей ценности, но отныне он становится «мобильным, плюральным и контекстуальным» [6, р. 161]. Последнее понятие противоречит

классическим концепциям национального государства, не предполагающим подвижные и детерриторизованные формы суверенитета. Подход Аппадурои побуждает к переосмыслению гражданского и политического действий, нарушающих национальный формат. Не случайно, что борьба противников глобализованного капитализма принимает всё более детерриторизованные формы: манифестации в Кельне, Сиэтле, в Давосе и Генуе, Порту-Алегри мобилизовали организации разного толка во всех концах планеты. Впрочем, институционализация транснациональных общностей, как, например, Европейский союз, сопряжена с неизбежным подрывом традиционных рамок суверенитета.

Один из главных тезисов Аппадурои – положение о том, что мы живём в новой эре. В каких категориях рассматривать ситуацию постколониализма? Как мыслить после колониализма? Оба эти вопроса нельзя оставить без внимания. Конечно, неравенство не исчезнет, а формы эксплуатации становятся беспрецедентно изощрёнными. Но достаточно ли старых категорий, позволивших западной мысли тематизировать своё бессменное господство над остальным миром? В открывающейся перспективе нельзя недооценить вклад Аппадурои с его оригинальным исследованием потоков, сетей и работы воображения, по-новому очерчивающих нашу планету.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Валлерстайн И. Динамика глобального кризиса: тридцать лет спустя // Эксперт. – № 35. – 14-20 сентября 2009. – С. 48-56.
2. Куткин В.С. Ведущие субъекты «неолиберальной» глобализации: социально-философский анализ // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». 2012. – №3. – С. 42-46.
3. Правовская Н.И., Пурынычева Г.М. Проблема трансформации социального пространства-времени повседневности // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – 2012. – № 3. – С. 56-61.
4. Сулейманов А.З. Глобализация как фактор влияния на развитие национального самосознания //

- Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – 2012. – № 1. – С. 45-47.
5. Appadurai A. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy/ in M. Featherstone (ed.). – London: Global Culture, 1990. – P. 295-310.
 6. Appadurai A. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. – Minneapolis, 1996. – 229 p.
 7. Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. – London, 1992. – 211 p.

УДК 101.1: 316.327

Нехамкин В.А., Сачкова В.А.

Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана

УРБАНИСТИЧЕСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ЕЁ РОЛЬ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

V. Nekhamkin, V. Sachkova

Bauman Moscow State Technical University

URBAN CIVILIZATION AND ITS ROLE IN MODERN WORLD

Аннотация. В статье рассматриваются тенденции становления урбанизации на глобальном уровне развития общества. Констатируется, что она переходит в качественно новую фазу – «урбанистическую цивилизацию», объединяющую города мира в специфическую систему. Выявляются её функции. Их установление осуществляется исходя из ряда предпосылок. Во-первых, они отражают взаимоотношения в подсистемах «человек – город», «город – человек», во-вторых – «общество – город». Соответственно, функции урбанистической цивилизации разделены на антропологические и социологические. Дальнейшая классификация функций предполагает выделение их конкретных проявлений. Таким образом, функции урбанистической цивилизации принимают следующий вид: культурно-воспитательная, гуманистическая, коммуникационная, культурно-историческая, ролевая, информационная, конструктивно-ценностная, управленческая, интеграционно-синтезирующая.

Ключевые слова: город, тенденции развития современных городов, урбанистическая цивилизация, функции урбанистической цивилизации, антропологическая и социологическая функции урбанистической цивилизации.

Abstract. The article describes the trends in the formation of urbanization at the global level of social development. It was established that urbanization transfers to a qualitatively new phase - «urban civilization» which combines the cities of the world in a specific system, the functions of the latter being identified. Their identification is based on a number of assumptions. They reflect the relationship firstly in the «man-city» – «city-man» subsystems, secondly, in the «society - the city» subsystem. Hence the functions of urban civilization are divided into anthropological and sociological. Further classification of functions involves identification of their specific manifestations. Thus the functions of urban civilization are the following: cultural-educational, humanistic, communicative, cultural-historical, role-playing, informative, value-forming, managing and integrative-synthesizing.

Key words: city, trends of modern city development, urban civilization, functions of urban civilization, anthropological and sociological function of urban civilization.

В XX – начале XXI вв. происходит стремительный процесс роста городов. Чтобы понять его динамику, обратим внимание на следующие цифры. В 1950 г. в мире было всего два города с населением более 10 млн. – Токио, Нью-Йорк. В середине 1970-х гг. к ним добавились Шанхай и Мехико. К 2004 г. число мегаполисов резко возросло до 30. В целом динамика роста численности городского населения на современном этапе развития человечества отражена в табл. 1 [10].

Таблица 1

Число жителей в мегаполисах мира, 1975-2025 гг.

Город	1975 год	Город	2007 год	Город	2015 год	Город	2025 год
Токио	26,6	Токио	35,7	Токио	36,4	Токио	36,4
Нью-Йорк-Ньюарк	15,9	Нью-Йорк-Ньюарк	19,0	Мумбаи (Бомбей)	21,9	Мумбаи (Бомбей)	26,4
Мехико	10,7	Мехико	19,0	Сан-Паулу	20,5	Дели	22,5
		Мумбаи (Бомбей)	19,0	Мехико	20,2	Дакка	22,0
		Сан-Паулу	18,8	Нью-Йорк-Ньюарк	20,0	Сан-Паулу	21,4
		Дели	15,2	Дели	18,7	Мехико	21,0
		Шанхай	15,0	Шанхай	17,2	Нью-Йорк-Ньюарк	20,6
		Кольката (Калькутта)	14,8	Кольката (Калькутта)	17,0	Кольката (Калькутта)	20,6
		Дакка	13,5	Дакка	17,0	Шанхай	19,4
		Буэнос-Айрес	12,8	Карачи	14,9	Карачи	19,1
		Лос-Анжелес	12,5	Каир	13,5	Киншаса	16,8
		Карачи	12,1	Буэнос-Айрес	13,4	Лагос	15,8
		Каир	11,9	Лос-Анжелес	13,2	Каир	15,6
		Рио-де-Жанейро	11,7	Пекин	12,8	Манила	14,8
		Осака-Кобе	11,3	Манила	12,8	Пекин	14,5
		Пекин	11,1	Рио-де-Жанейро	12,8	Буэнос-Айрес	13,8
		Манила	11,1	Лагос	12,4	Лос-Анжелес	13,7
		Москва	10,5	Осака-Кобе	11,4	Рио-де-Жанейро	13,4
		Стамбул	10,1	Киншаса	11,3	Джакарта	12,4
				Стамбул	11,2	Стамбул	12,1
				Джакарта	10,8	Гуанчжоу	11,8
				Москва	10,5	Осака-Кобе	11,4
				Гуанчжоу	10,4	Москва	10,5
				Париж	10,0	Лахор	10,5
						Шэньчжэнь	10,2
						Ченнаи (Мадрас)	10,1
						Париж	10,0

Можно приводить и другие примеры (кроме роста мегаполисов), но ясно одно: городов на планете (как и число проживающего в них населения) стало существенно больше по сравнению с предшествующими эпохами. Количество же должно было неизбежно перерасти в качество: города превратились в систему – «урбанистическую цивилизацию», в которой каждый из них занимает определённое место. Есть города малые и значительные по размерам, «мировые города» и курортные «городки», столичные и провинциальные

и т.п. Такая система городов складывается на уровне отдельного региона (области), страны, государственных альянсов, мирового сообщества. Отсюда «урбанистическая цивилизация» – одновременно некая абстракция, идеальный тип в духе М. Вебера и отражение действительности. Авторы определяют ее так: особая мыслительная конструкция и одновременно реально существующая система социальной организации, имеющая универсальный характер, охватывающая территорию Земли, объединяющая города как специфи-

ческие типы населённых пунктов (в противовес сельским поселениям) с особым экономическим укладом, системой управления, образом жизни, культуры и т.д.

В теоретическом плане развитие урбанистической цивилизации проходит ряд этапов, которые соответствуют триаде «тезис – антитезис – синтез» Г. Гегеля. Первая стадия – отдельные города, некоторым образом связанные между собой (древность, средневековье). Вторая – количественный рост городов (часто отождествляемый с урбанизацией как таковой), ускорившийся в Европе второй половины XIX- начала XX вв. Третья стадия, сформировавшаяся под влиянием глобализации, – «урбанистическая цивилизация», т.е. особая система городов мира, в которой каждый из них зависит от другого, играет особую роль, имеет сходные тенденции развития, порождает ими проблемы.

В качестве обоснования реальности существования урбанистической цивилизации обращаем внимание на следующие тенденции, проявляющиеся в развитии современных городов.

1. *Превышение численности городского населения над сельским.* Оно стало фактом в 2008 г., а к 2050 г. 70 % жителей Земли, вероятно, будут проживать в городах [6].

2. *Усиление поляризации (дифференциации) городов в рамках урбанистической цивилизации.* Она идет по двум направлениям. Политическая поляризация, когда отдельные «выдающиеся» («мировые» в терминологии П. Геддеса) города противостоят остальным городам и сельским районам, ибо там принимаются касающиеся данных территорий политические решения, формируется мода и т.д. Выявлены вытекающие отсюда проблемы.

Культурная поляризация состоит в том, что в современном мире появляются моно- и поликультурные города. Первые принимают иные культурные ценности, но не «перерабатывают» их (Нью-Йорк). Вто-

рые – наоборот, объединяют духовные достижения различных народов (Париж). В итоге одни города выступают культурными интеграторами, другие – дифференциаторами, усиливающими духовные отличия людей.

3. *Распространение агломераций, их быстрое слияние* (если в середине XX в. городов с населением 10 млн. чел. имелось 2, то в настоящее время – более 20).

4. *Формирование мегалополисов* – урбанизированных зон, включающих обширные территории (тенденция появляется в Др. Греции, породив сам термин «мегаполис», а в США впервые отмечена Ж. Готтманом в 1961 г.).

5. *Превращение города в информационный центр.* Уровень информатизации городов (наличие здесь современных средств связи, СМИ, Интернета) позволяет судить об эффективности социального прогресса в целом, общественного развития того или иного региона мира. Город – источник распространения информации на окружающую сельскую местность.

У современных городов мира есть общие проблемы: рост городских поселений за счёт пригородной зоны (в том числе сельской); неблагоприятная экологическая обстановка в городской черте; личная неприязнь проживающих в центре города к представителям городских окраин, мигрантам; городские бунты «отверженных» жителей в Париже (2005 г.), Лондоне (2011 г.). Это обстоятельство тоже позволяет рассматривать нынешние города как систему.

Имеет место и другое «глобальное явление»: полное отрицание городского образа жизни у некоторых представителей сельского населения Южной Америки, Индии (движение «Джанг Сангх»), Азии. Особенно показательна в данном отношении антиурбанистическая практика «красных кхмеров» в Кампучии 1975-1979 гг. Указанные политические силы опять-таки воспринимают города как целое, борются

со «злом», исходящим от них, как с некоей «системой». Они стремятся уничтожить города вообще, а не только их конкретные, «западные», проявления.

Выделенные тенденции позволяют говорить о развитии городов и урбанистической цивилизации как о глобальном социальном процессе, сущность которого обусловлена не только ростом городского населения, но и концентрацией важных экономических, политических, финансовых функций отдельного государства, мирового сообщества в крупнейших городах мира.

Наличие урбанистической цивилизации как объекта действительности и социального познания позволяет проводить его всестороннее изучение с разных позиций. Одним из авторов настоящей работы прослежен генезис урбанистической цивилизации на эмпирическом, историческом уровне. Здесь выделены следующие этапы: города Древнего Востока; античный; средневековый город; города нового времени; город XX в. [14, с. 34-39].

Совместно нами выявлены и перспективы развития урбанистической цивилизации. Выделены потенциальные типы города будущего: «город-муравейник» (тип городского поселения с предельно компактным размещением представителей различных социальных слоев); «город-крепость» (здесь население, живущее формально на одной территории, стремится максимально обособиться от других людей); «город-хаос» (базовая форма сосуществования горожан – вооруженный конфликт); «город-призрак» (городское поселение с сохранившейся инфраструктурой, но покинутое жителями); «город-магазин» (городское образование, группирующееся вокруг крупного супермаркета, нацеленное на его «культурное потребление» туристами). Прослежены пути нейтрализации отрицательных черт каждого из рассмотренных видов городов [12, с. 47-56].

Однако при таком подходе важный вопрос о функциях урбанистической цивилизации остался без подробного рассмотрения.

Установление функций урбанистической цивилизации целесообразно осуществлять исходя из ряда предпосылок. Во-первых, они отражают взаимоотношения в подсистемах «человек-город», «город-человек». Во-вторых, «общество – город». Соответственно, в самом общем виде функции урбанистической цивилизации можно разделить на антропологические и социологические.

Дальнейшая классификация функций предполагает выделение их конкретных проявлений. К антропологической функции урбанистической цивилизации целесообразно отнести следующие. Во-первых, культурно-воспитательную, ибо в городах происходит становление особого типа (группы) индивидов – горожан. Во-вторых, культурно-историческую, ибо города – место, где происходит в специфических формах (отличных от сельской местности) передача культурного опыта. В-третьих, коммуникационную, ибо в рамках городов возникают особые формы взаимодействия индивидов. В-четвертых, гуманистическую: город позволяет индивиду быть максимально обособленным от других людей.

К социологической функции урбанистической цивилизации тоже относятся ряд подфункций. Во-первых, ролевая, ибо в городе, благодаря повышению уровня социальной организации, разделению труда, резко возрастает число профессий, что увеличивает количество социальных ролей. Во-вторых, информационная. Данная подфункция выделяется, потому что в городах (в сравнении с сельской местностью) резко возрастает интенсивность информационных потоков, изменяется качество полученных сведений, расположены главные средства передачи информации (печатные, электронные СМИ – газеты, журналы, те-

левидение, радио, офисы интернет-компаний, порталов и т.д.). В-третьих, конструктивно-ценностная. Под влиянием социума, бытующих здесь коллективных представлений, массового сознания у горожан формируется особая психология, ценностные представления, система самоидентификации. В-четвертых, управленческая. Данная функция выделяется на основании того, что города выступают центрами, контролирующими развитие окружающей мест-

ности, здесь находятся административные службы универсального (регион, страна, человечество) масштаба, столицы государств и т.д. В-пятых, интеграционно-синтезирующая функция фиксируется потому, что город объединяет различных людей, их группы (социальные, поло-возрастные, национальные, конфессиональные) в особое социальное пространство. Данная система функций урбанистической цивилизации отражена в табл. 2.

Таблица 2

Система функций урбанистической цивилизации

Базовые функции	Функции (подфункции)
Антропологическая	<ul style="list-style-type: none"> • культурно-воспитательная • культурно-историческая • коммуникационная • гуманистическая
Социологическая	<ul style="list-style-type: none"> • ролевая • информационная • конструктивно-ценностная • управленческая • интеграционно-синтезирующая

Рассмотрим содержание функций урбанистической цивилизации более подробно.

Культурно-воспитательная функция урбанистической цивилизации выражается в социализации индивидов особым способом, объективном формировании населения города как специфической социальной группы – горожан.

Культурно-воспитательная функция имеет ряд форм проявления:

– **институциональная социализация.** Именно в городах возникает система образования (постепенно разделявшаяся на начальную, среднюю, высшую), здесь появляются первые вузы (в средние века образовались Оксфордский, Кембриджский, Парижский, Неапольский, Палермский университеты). В XVII-XVIII вв. города

дают названия объединениям ученых – Академиям наук: Парижской (1666 г.), Берлинской (1700 г.), Петербургской (1725 г.), Стокгольмской (1739 г.).

Результат: в городах концентрируется деятельность учреждений образования, науки и культуры, формируется система воспитания общества. Как отмечает Ж. Ле Гофф, еще в раннем средневековье произошло «перемещение центра тяжести культуры в города» [11, с. 80]. Отсюда «учеба и преподавание наук стали ремеслом, одним из немногочисленных видов деятельности, которые были специализированы в городской жизни» [11, с. 80];

– **воспитание через искусство.** В городах концентрировались средства развлечения людей – театры, цирки и т.д. Кроме

обеспечения досуга горожан, они играли важную роль в их просвещении, внедрении в мировоззрение позитивных идей, установок, определенных стандартов поведения. В театрах ставились пьесы о высших ценностях (добре, зле и т.д.): например, не случайно пьесы У. Шекспира (хотя речь в них даже для современников драматурга шла о далеком прошлом) актуальны, понятны и нынешним зрителям. В цирках людям прививалась любовь (гуманное отношение) к «братьям нашим меньшим» – животным;

– **формирование в городе систем мировоззрения** (в т.ч. религиозных). Урбанистическая цивилизация – сфера распространения (зарождения) ряда религий, включая мировые – христианство, ислам, буддизм. Первая появилась в городах Палестины (Вифлеем, Иерусалим), вторая – Аравийского полуострова (Мекка и Медина), третья – Индии, Шри-Ланки, Индокитая. На «городской» характер генезиса и становления, например, христианской религии указывал М. Вебер: «христианство начало распространяться как учение странствующих ремесленников; оно было и осталось *специфически городской* (курсив авт. – В.Н., В.С.), прежде всего бюргерской, религией во все времена внешнего и внутреннего расцвета... Западный город в его своеобразии, отличавшим его от всех остальных городов, и бюргерство в том виде, в котором оно возникло только там, были основной ареной действия христианства» [4, с. 215].

Кроме религиозных, в городах формировались и светские мировоззрения, идеологии, ставшие доминирующими в XX в.: марксизм, нацизм (фашизм), либерализм. Следует отметить, что именно из городов данные мыслительные «конструкции» переносились в сельскую местность. Они влияли на системы мышления и действия миллионов людей, формировали их в своеобразном духе.

Таким образом, культурно-воспитательная функция урбанистической цивилиза-

ции проявляется через расположенные в городах особые образовательные и научные учреждения (школы, вузы, академии наук), наличие здесь специальных «досуговых» центров (театры, цирки), формирование в городских условиях систем религиозного и светского мировоззрения.

Гуманистическая функция. Ее суть сводится к тому, что урбанистическая цивилизация делает людей в пределах городов гораздо более независимыми, свободными друг от друга, чем в сельской местности. Данная функция находит выражение в следующих тенденциях:

– горожане максимально обособлены друг от друга в том смысле, что информация о них неизвестна окружающим. Именно для города верна английская поговорка «мой дом – моя крепость». Жители городов, как правило, обитают в личных квартирах, расположенных в многоэтажных зданиях. Контакты с соседями часто ограничиваются утренними и вечерними встречами на лестничной клетке, а с коллегами в офисе – в обеденный перерыв (1 час). Конечно, если индивид становится «известным» среди других людей, его «частная обособленность» в городе завершается (к нему привлечено внимание СМИ). Интересны результаты исследования профессора Ямагата из японского города Цуруоке: «как ни странно, самым болтливым оказался крестьянин, умудрившийся наговорить за день 10068 слов. Он значительно опередил домашнюю хозяйку (9290 слов)» (цит. по: [15, с. 193]). Оказывается, житель села говорит за сутки намного чаще, чем, к примеру, домохозяйка из города. Он, занимаясь сельским трудом, меньше смотрит телевизор, слушает радио, поэтому имеет больше времени на разговоры, и в своей сфере селяне (по крайней мере, японские) достаточно коммуникабельны в сравнении с горожанами;

– урбанистическая цивилизация освобождает значительное число людей от

физического труда, стимулируя труд интеллектуальный. Эта тенденция проявляется от древности до современности, особенно в период перехода от индустриального к постиндустриальному социуму. Можно утверждать, что именно в XXI в. резко повышается производительность работника умственного труда и это происходит в городах. Отсюда, как прогнозирует Ф. Друкер, «в развитых странах с каждым годом будет уменьшаться количество молодежи, способной заниматься физическим трудом... Через 50 лет — если не раньше, — лидерство в мировой экономике перейдет к странам..., которым удастся наиболее систематически и максимально эффективно повышать производительность умственного труда» [7, с. 215]. Протекать наиболее быстро процесс господства умственного труда над физическим опять-таки будет в городах;

– в рамках урбанистической цивилизации особенно интенсивно развивается феномен, названный Ф. Фукуямой «доверие». Это – «возникающее в рамках определенного сообщества ожидание того, что члены данного сообщества будут вести себя нормально и честно, проявляя готовность к взаимопомощи в соответствии с общепринятыми нормами. Последние могут относиться к сфере фундаментальных ценностей – о природе Господа или справедливости, но они охватывают и вполне светские понятия, такие, как профессиональные стандарты или кодексы поведения» [13, с. 134]. Например, идя в больницу, человек предполагает, что врач не причинит ему вреда, ибо обязан соблюдать клятву Гиппократова, иные профессиональные нормы. В городах феномен доверия проявляется в росте числа различных добровольных объединений граждан, стремящихся прийти на помощь людям. Высокая степень «доверия» горожан проявляется в их политическом консерватизме, устойчивом, длительном голосовании за какую-либо

партию на выборах. Именно данной категорией населения, например, поддерживается более 180 лет двухпартийная система в США. Зародившись в городской среде, «доверие» становится универсальным принципом коммуникации на определенной территории, в стране, регионе, мире.

Коммуникационная функция. Её суть состоит в том, что в городах появляются качественно иные (чем в сельской местности) типы взаимоотношений людей. В теоретическом плане «коммуникация – категория..., обозначающая общение, при помощи которого «Я» обнаруживает себя в другом» [16, с. 208]. В постиндустриальном социуме, по мнению Д. Белла, «...труд является прежде всего взаимодействием между людьми (между чиновником и посетителем, врачом и пациентом, учителем и учащимся...). Тем самым из процесса труда и повседневной практики исключаются природа, искусственно созданные предметы, а остаются лишь люди, которые учатся взаимодействовать друг с другом. В истории человеческого общества это совершенно новая, не имеющая аналогов ситуация» [2, с. CLVI]. В первую очередь такая тенденция отражается в городах.

Коммуникационная функция проявляется в следующем:

– в городе возникают новые формы общения, взаимодействия индивидов (доверие, взаимность, ожидание позитива от Другого, рационализация отношений);

– в городских условиях актуализируются новые виды досуга (театр, кино, музыка, социальные центры, спортивные кружки);

– в городах образуется специфический тип культурного пространства. Он носит: а) глобальный характер; б) дает возможность самовыражения представителям различных народов.

Коммуникационная функция важна и по другой причине: типы коммуникации, распространенные в городах, открывают

новую эпоху в человеческой истории, ибо приводят к распространению городского образа жизни далеко за пределы города как такового. Указанная тенденция сохранится, как отмечает Л. Вирт, в дальнейшем: «... можно предположить, что сельская жизнь в той мере, в какой она, благодаря контакту и коммуникации, попадает под влияние городов, будет нести на себе отпечаток урбанизма» [5, с. 97].

Культурно-историческая функция урбанистической цивилизации заключается в том, что город – особое место накопления и передачи социального опыта. В городах реализуется процесс преемственности прошлого, настоящего, будущего. Вавилон, Афины, Рим – яркие примеры, подтверждающие городской характер наиболее значимых для человечества, «великих» культур.

Благодаря культурно-исторической функции, сущность города не может быть редуцирована к какой-то одной составляющей, «обычным функциям» (common functions). Например, эффективному ведению хозяйства, защите от внешних врагов; или отождествлена с «естественной формой оседлой жизни» (когда город уподоблен «крупной деревне») [18, р. 95]. Как отмечает Л. Мамфорд, «природа города не заключается в его экономической основе, город – это, прежде всего, социальное образование. Признак города в его целевой социальной сложности. Он представляет максимум возможностей для очеловечивания естественной среды и для натурализации человеческого (культурного) наследия. Он дает культурную форму первому и материализует в постоянных коллективных формах второе» [19, р. 6]. Следовательно, важнейшая миссия города – трансляция культурного наследия человеческой цивилизации.

Культурно-историческая функция имеет следующие формы проявления:

– материальную: преимущественно в городах происходит передача средств че-

ловеческой деятельности (орудий труда, технологий, сооружений, производственных мощностей и т.д.) от одних людей другим. Она выступает реализацией универсальной тенденции, суть которой В. Келле, М. Ковальзон формулируют следующим образом: «вступая в жизнь, каждое новое поколение исходит из имеющихся в его распоряжении средств труда как продукта деятельности предшествующих поколений, делает их основой своего развития, совершенствует и передает следующим поколениям. Тем самым прошлое с будущим связывается материальной преемственной связью... Наследование средств труда ... есть основа преемственности в истории» [8, с. 101]. Причем в урбанистической цивилизации (городах) такая преемственность идет быстрее, чем в сельской местности в силу инновационного характера сосредоточенного здесь производства.

– духовно-материальную: в рамках урбанистической цивилизации знания (опыт) передаются не только устно (от отца – к сыну, от учителя – к ученику), но и через определенные вещественные носители – книги. Именно в городах (а в средневековье – еще и монастырях) сосредотачивались книжные хранилища – библиотеки. Отсюда в древности гибель города ассоциировалась с гибелью книгохранилища.

Сходную с библиотеками роль в реализации культурно-исторической функции урбанистической цивилизации ныне играют музеи, где сосредоточены сокровища материальной и духовной культуры прошлых эпох. Они, как правило, тоже расположены в городах. Высокую значимость и актуальность музеев подтверждает посещаемость городским населением различных демонстрируемых здесь экспозиций. Например, только в 2006 г. в международной акции «Ночь музеев» участвовали более 2 000 музеев из 38 стран мира [17].

В итоге культурно-историческая функция урбанистической цивилизации состо-

ит в том, что в городах концентрируется материальный и духовный опыт различных поколений людей, осуществляется связь времен.

Ролевая функция. В процессе развития общества увеличивается количество профессиональных занятий, а соответственно, социальных ролей, которые должен играть человек в течение жизни. Это – универсальный процесс: «история ... расширяет диапазон человеческих ролей. Если такие роли исчерпывались десятками на заре времен, то к середине XX в. развитие западных стран демонстрирует более 70 тысяч ролевых позиций современного человека» [9, с. 35].

С середины XX в. преобладающее место в общественном разделении труда занимает сфера услуг. По нашему мнению, именно данная тенденция определила ролевую функцию как одну из основополагающих. Для восполнения нехватки специалистов начали образовываться новые специальности (профессии). Ярким примером выполнения описываемой функции, можно считать появление нового «класса» общества: офисных работников, который возникает и существует только в условиях урбанизации.

Данная функция проявляется в следующем. Во-первых, в городах количество ролевых позиций современного человека существенно возросло по сравнению с сельской местностью. Во-вторых, изменилось их качество. Людям приходится исполнять такие социальные роли (профессии), которых нет на селе (уборщик мусора, портье в отеле, биржевой аналитик, маклер, брокер, журналист, работник научно-исследовательского института, ученый, преподаватель вуза, спортсмен и т.д.).

Соответственно, в рамках социальных связей урбанистическая цивилизация выполняет другую важную – ролевую функцию.

Информационная функция. Её суть состоит в том, что в рамках урбанистической

цивилизации возникают и активно циркулируют (распространяясь на сельское пространство) информационные потоки. Особенно эта тенденция заметна в постиндустриальном социуме. Не случайно здесь, как указывает Р. Абдеев, «динамика роста объема информации ... ныне удваивается каждые 20 месяцев против 50 лет во времена Маркса» [1, с. 10], т.е. в XIX в. Отсюда возросли значение, роль знания в обществе.

Информационная функция урбанистической цивилизации находит выражение в следующих тенденциях:

– в городе появляется новая информация. Поскольку «информация становится основным ресурсом» (Д. Белл) в общественной жизни, постольку размещение мест приложения труда возможно только на урбанизированных территориях современного мегаполиса. Информационные потоки поляризуются вокруг городов и возможны только при наличии устойчивых связей между ними. Указанные связи реализуются в бесконечных потоках людей, сообщений, товаров, услуг. Отсюда, например, М. Кастельс характеризует современное общество как «общество сетевых структур», которое представляет собой комплект взаимосвязанных узлов. К наиболее важным узлам он относит: «телевизионные каналы, студии, где готовят развлекательные передачи или разрабатывается компьютерная графика, журналистские бригады и передвижные технические установки, обеспечивающие, передающие и получающие сигналы, когда речь идёт о глобальной сети новых средств информации, составляющей основу для выражения культурных форм и общественного мнения в информационный век» [13, с. 495]. Именно указанные «узлы» распространяют информацию в городской среде, за ее пределы.

– появление новой информации (благодаря СМИ) ускоряется настолько, что

она становится катализатором мощных политических событий. Например, из-за быстрого развития и передачи информации стала возможной организация волны «революций» в городах Ближнего Востока: Тунисе, Каире, Триполи (Тунис, Египет, Ливия) в 2011 г. Сходная иллюстрация данного процесса – организация и проведение оппозиционных митингов в крупнейших городах России: Москве, Санкт-Петербурге, Екатеринбурге (весна 2012 г.). В итоге в городах реализуется тенденция, выявленная М. Кастельсом: «коммуникация в основном распространяется через диверсифицированную, всеобъемлющую систему средств информации, и поэтому политическая игра все чаще ... разыгрывается в этом виртуальном пространстве... вне зависимости от того, о каких политических деятелях идет речь, они оказываются вовлечены в игру, ведущуюся через средства массовой информации и самими средствами массовой информации» [13, с. 503]. В нынешних социальных условиях новая информация, «родившаяся» в городах, способна изменять мир.

Конструктивно-ценностная функция. В урбанистической цивилизации вырабатывается особое мировоззрение, специфическая идентификация людей, ценностные предпочтения. Следовательно, в ментальности отдельных людей можно наблюдать противопоставление по линии: «я горожанин – вы сельяне».

На уровне мышления отличия представителей урбанистической цивилизации от сельских жителей целесообразно зафиксировать по следующим направлениям:

- предпочтение определенных стилей одежды, в городах формируются представления о моде (возникают ее новые направления);
- дресс-код: в отдельных случаях происходит жесткая регламентация внешнего вида горожанина работодателем (сопровождает почти все население городов, ибо

его значительная часть трудится в качестве «белых воротничков» – клерков в офисах, банках и т.д.). На селе данное явление практически отсутствует, т.к. здесь главные критерии выбора одежды – личные вкусы человека или ее удобство для работы;

- выбор «искусственной» еды в магазинах (в сельской местности пища – преимущественно «естественная», созданная своими руками);

- жилье в собственном, «не походящем» на другие, доме (село) предпочитается (заменяется) в городе проживанием в многоквартирных «типовых» домах;

- противоположность жизненных целей (город – продвижение по службе, село – обслуживание сельскохозяйственного цикла).

Управленческая функция. Заключается в том, что в городах сосредоточены центры контроля (политического, административного, хозяйственного) различных территорий (данной части страны, государства, человечества). Так, в Москве расположены: Правительство Московской области, Правительство РФ, резиденция Президента РФ (Кремль). В Нью-Йорке – штаб – квартира ООН, МВФ, до сентября 2001 г. – ВТЦ, а в Вашингтоне – управленческие структуры (правительство) государства США.

В городах быстро совершенствуются существующие и появляются новые управленческие структуры, технологии. Именно из городов они переносятся в сельскую местность, на государство в целом. Так, из Афин демократические политические институты разными способами (силовым или добровольным) распространялись на остальную территорию Эллады.

Формы проявления управленческой функции урбанистической цивилизации:

- наличие административных органов (от древности до наших дней). Именно в городах они концентрируются, отсюда руководят развитием сельских территорий.

– административно-территориальное деление всегда происходит так, что государство разделяется на какие-то части («области» – РФ, «воеводства» – Польша, «графства» – Англия и т.д.), центром которых выступает какой-нибудь город. Соответственно, города являются неким «стабилизатором», средством сохранения единства государства. Дело в том, что здесь образуется своеобразная управленческая «матрешка». Страна имеет главный город (столицу), а каждая ее административная часть воспроизводит данную структуру в миниатюре;

– статус столицы государства, как правило, тоже выполняет город, а не село. Столицы могут переноситься из одного города в другой, но никогда они не располагаются на постоянной основе в сельской местности. Перемещение «главного города» может быть связано с какими-то эпохальными историческими событиями, потребностями государства. Так, Петр I перенес столицу Российской империи из Москвы в С.-Петербург, чтобы облегчить борьбу за выход страны к Балтийскому морю. Руководство СССР в марте 1918 г. (в целях обеспечения военной безопасности) «перевело» ее из Петрограда назад – в Москву. Роль столицы важна и тем, что ее взятие врагом приводит к капитуляции государства. Так, Франция прекратила сопротивление Германии через неделю после оккупации немцами Парижа 14 июня 1940 г., а Польша в сентябре 1939 г. – одновременно с падением Варшавы. Взятие Берлина Красной Армией в начале мая 1945 г. привело к аналогичным последствиям в отношении нацистской Германии.

Высокий управленческий статус столичного города подчеркивается тем, что в Конституции страны он упоминается наряду с ее другими частями. Так, в Конституции США кроме штатов зафиксирован и город Вашингтон с округом Колумбия (Washington D.C.). В Конституции РФ (гл. 3

«Федеративное устройство», статья 65) наряду с иными субъектами федерации (республики, края, области, автономные области, автономные округа) к ним относятся и два города «федерального значения» – Москва и Санкт-Петербург (нынешняя и бывшая столицы). Последний до сих пор часто именуют «культурной столицей», там размещен ряд федеральных органов власти (например, Конституционный суд РФ).

Управленческая функция урбанистической цивилизации проявляется и в том, что столица государства рассматривается внутри страны и за рубежом как ее символ. Например, часто говорят о «политике Токио», а не Японии, «политике Москвы», а не России. Символической «силой» наделяются и отдельные правительственные здания, расположенные в городах. Белый дом, Капитолий – в США, Кремль – в РФ. Политическая деятельность государства, осуществляемая из этого места, тесно ассоциируется с ним в массовом сознании на национальном и международном уровнях.

В итоге управленческая функция урбанистической цивилизации выступает наиболее важной, разнообразной.

Интеграционно-синтезирующая функция. Урбанистическая цивилизация объединяет города, которые представляют собой единство многообразного. Они соединяют в систему различные множества: людей, группы – социальные (богатые – бедные, управленцы – управляемые и т.п.), профессиональные (представителей разных специальностей), половозрастные (в каждом городе зафиксировано неодинаковое соотношение численности молодых и пожилых людей, мужчин и женщин), национальные (здесь проживает несколько этносов, имеет место полиэтничность, хотя встречаются и моноэтничные города – например, в Японии, Южной Корее и т.д.), конфессиональные (в городах проживают представители не одного, а нескольких вероучений).

Аристотель квалифицировал город как «единство непохожих». Данная дефиниция правильно схватывает суть интеграционно-синтезирующей функции урбанистической цивилизации. Село, как правило, – гомогенное пространство, формируемое по принципу «свой–чужой». К первым относятся родившиеся здесь, чьи предки известны. Ко вторым – иные люди, приходящие в эту местность. Город – гетерогенное пространство, соединяющее разнородные элементы, как правило, не закрывающее доступ в себя (собственную территорию) «чужим».

Рассматриваемая функция важна и в еще одном аспекте. Некоторые государства (США, Россия и т.д.) часто квалифицировали как «плавильный котел», «перерабатывающий» разнородных индивидов в население, отождествляющее себя с данной страной. (В США – мигранты, в России – жители присоединяемых территорий). Продолжая аналогию, можно вывести закономерность: в рамках государства как главного, «макси- плавильного котла», существуют «мини- плавильные котлы» – города. И если здесь не удастся найти оснований для интеграции, то «плавильный котел» перестает «работать» и на глобальном уровне. Показательно, что после восстания «черных» и «латинских» кварталов города Лос-Анджелеса летом 1992 г. США начали активно предрекать «балканизацию» в будущем. Р. Унц пишет: «Счастливая Калифорния, где «есть место всему и всем» внезапно превратилась в жестокую дистопию... Если «мультикультурный» Лос-Анджелес в одночасье превратился в хаос, на какую безопасность может рассчитывать белое меньшинство в стремительно латинизирующейся Калифорнии?» (цит. по: [3, с. 194]). Следовательно, степень интеграции «непохожих» людей на уровне города – «лакмусовая бумага», показывающая реальный уровень единства страны.

Интеграционная роль городов проявляется и в том, что они объединяют людей вокруг общего прошлого, каких-либо памятных дат. Становятся символами определенных событий. Такие города на государственном уровне специально обособливаются от других. Соответствующая традиция есть в СССР – России. Например, с 1965 г. в СССР городам, сыгравшим важную роль в сопротивлении нацистским захватчикам в 1941-1944 гг., стало присваиваться звание «город-герой». Сюда были отнесены Москва, Киев, Минск, Севастополь и другие. В России данная советская традиция возродилась в начале 2000-х гг. Вместо «города-героя» используется понятие «город воинской славы». К ним специальными указами Президента РФ отнесены Калач, Волоколамск, Брянск и др. Следовательно, город служит интегрирующей силой в духовном, культурном, историческом пространстве, объединяет людей прошлого и настоящего.

Таким образом, функции урбанистической цивилизации разнообразны. Базовые – антропологическая и социологическая. Они отражают влияние города на человека и социум соответственно. Каждая из базовых функций порождает ряд других. Антропологическая – культурно-воспитательную, гуманистическую, коммуникационную, культурно-историческую. Социологическая – ролевою, информационную, конструктивно-ценностную, управленческую, интеграционно-синтезирующую. Конечно, количество функций урбанистической цивилизации будет в дальнейшем возрастать и не может быть исчерпано рассмотренными выше.

Отличия указанных функций урбанистической цивилизации достаточно условны. В действительности они активно дополняют друг друга. Рассмотрение данных функций как элементов особой системы, выведение их иерархии – тема отдельного исследования.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Абдеев Р.Ф. Философия информационной цивилизации. – М.: ВЛАДОС, 1994.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М.: АCADEMIA, 2004.
3. Бьюкенен П. Смерть Запада. – М.: АСТ, 2003.
4. Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. – М.: РОСПЭН, 2006.
5. Вирт Л. Избранные работы по социологии. – М.: ИНИОН РАН, 2005.
6. Мировые демографические тенденции. Доклад ООН E/CN.9/2009/6 [Электронный ресурс]// ООН [сайт]. – URL: <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N09/210/54/PDF/N0921054.pdf?OpenElement> (дата обращения 15.05.2012).
7. Друкер Ф. П. Задачи менеджмента в XXI веке. – М.: Вильямс, 2007.
8. Келле В.Ж., Ковальзон М.Я. Теория и история. – М.: Политиздат, 1981.
9. Крымский Е.Б. Метаисторические ракурсы философии истории // Вопросы философии. – 2001. – № 6.
10. Краткий доклад ООН. Мониторинг мирового населения с уделением основного внимания распределению населения, урбанизации, внутренней миграции и развитию. – Нью-Йорк: Изд-во ООН, 2009.
11. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М.: Прогресс, 1992.
12. Нехамкин В.А., Сачкова В.А. Образы «города будущего» в культуре XX – начала XXI вв.: мифы и реальность // Вестник МГОУ. Серия Философские науки. – 2012. – № 3.
13. Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М.: АCADEMIA, 1999.
14. Сачкова В.А. Урбанистическая цивилизация: этапы становления // Вестник МГОУ. Серия Философские науки. – 2011. – № 1.
15. Сергеев Б. Тайны памяти. – М.: Молодая гвардия, 1981.
16. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 5-е изд. – М.: Политиздат, 1986.
17. РИАНовости [Электронный ресурс]: [сайт]. – URL: <http://ria.ru/spravka/20110514/373295121.html#ixzz2NzldpoN6> (дата обращения: 26.09.2013).
18. Mumford L. The city in history. – N.Y.: Harvest Book Harcourt Inc, 1989.
19. Mumford L. The culture of the cities. – Westport, Connecticut.: Greenwood Press Reprint, 1981.

РАЗДЕЛ III. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК 1 (092)

Курабцев В.А.

Московский государственный областной университет

ВОПРОС О DASEIN

V. Kurabtsev

Moscow State Regional University

DASEIN PROBLEM

Аннотация. В статье анализируются черты онтологического аспекта философии Мартина Хайдеггера и *Dasein*. Обращение Хайдеггера к *Dasein* стало логическим продолжением его духовных и философских исканий. Гуманистический характер Хайдеггера проявляется в признании онтологических ценностей, стоящих выше эгоистических интересов индивида и группы. Статья содержит описание природы *Dasein* и философии Хайдеггера. Рассматривается генезис принципа *Dasein* как методологической основы философии Хайдеггера, как базового принципа, имеющего не только онтологический аспект. Подчеркивается необходимость радикального переосмысления ценностных установок современной цивилизации.

Ключевые слова: вопрос о *Dasein*, онтологический аспект философии Хайдеггера, духовные искания Хайдеггера, онтологические ценности, социальная трансформация современной цивилизации.

Abstract. The article analyzes the ontological features of Martin Heidegger's philosophy and *Dasein*. Heidegger's reference to the idea of *Dasein* became logical continuation of his spiritual and philosophical searches. Heidegger's humanistic character is revealed in recognition of the ontological values standing above selfish interests of the individual and a group. The article describes the nature of *Dasein* and Heidegger's philosophy. The article analyses the genesis of the principle of *Dasein* as methodological basis of Heidegger's philosophy, as the main principle possessing not only ontological aspect. The article also indicates the necessity of radical rethinking of accepted values of modern civilization.

Key words: *Dasein* problem, ontological aspect of Heidegger's philosophy, Heidegger's spiritual searches, ontological values, social transformation of modern civilization.

Dasein (перевод с нем. В.В. Биbihина – «присутствие») – одно из главных понятий великой философской книги «*Sein und Zeit*» Мартина Хайдеггера. Назначение этой книги (согласно утверждению автора) – «конкретная разработка вопроса о смысле «бытия»» [5, с. 1], неразрывно связанная с интерпретацией времени. Понятие бытия, по словам ис-

© В.Л. Курабцев, 2013.

следователя, «скорее самое тёмное» [5, с. 3]. При таком понимании у философа вряд ли возможна религиозная вера, а смысл бытия не просто оторван от *transcendens* и не только «самый тёмный», но и пребывает исключительно во времени. Хайдеггер пишет: «И “невременное”, и “сверхвременное” в аспекте их бытия тоже “временны”» [5, с. 18]. Иными словами, нет вечного трансцендентного мира, а есть вечно обновляющиеся чувственный и трансцендентальный миры. А такие миры и такое бытие, действительно, обладают «*темпоральной* определённостью». И структуры *Dasein* (присутствия) в нём, действительно, будут «модусами временности» [5, с. 17].

Вероятно, Хайдеггера повёл в этом направлении его любимый мыслитель Фридрих Ницше, который говорил: «... *Действительный* человек представляет гораздо более высокую ценность, чем «желательный» человек какого-либо из прежних идеалов» [4, с. 161]. Позитивно в избранном подходе Хайдеггера то, что он, выстраивая свои «аксиомы» и свою «систему координат» (без Бога, дьявола, бесов, греха, покаяния и др.), хочет объяснить и объясняет ту сложнейшую и конкретнейшую проблематику человеческого *Dasein*, которая, конечно, всегда во времени и всегда в повседневности, с «людьми», и в экзистенциалах заботы, страха и др.

Хайдеггер крайне внимателен к изначальным досократическим возможностям в вопросе о бытии. Это ценно уже потому, что эллинские мыслители VII–V в. до н. э. явили яркое и как бы чистое Бытие и Время в жизни и философии. Но на другое необыкновенно яркое Бытие и Время, хорошо известное христианской Европе и России, Хайдеггер не обращает внимания – библейскую жизнь, истины Господа Бога, пророков, апостолов, святых. О *Dasein* европейского человека говорит *только* философия, причём атеистическая (постхристианская) и европоцентристская. Часть этой

философии даже *нигилистическая*, как у Ф. Ницше.

Хайдеггер принципиально расходится в своём исследовании со «всякой психологией, антропологией и уж подавно биологией», а также с эмпирическим материалом. По поводу *иррационализма* он мыслит также весьма негативно – это «фальсификация феноменов», спихивающая их в иррациональное и лишь «вкривь» говорящая о том, к чему рационализм слеп. Религиозные феномены и иррационализм религиозной философии, в его понимании, вероятно, тоже «фальсификаторские». Но в чём Хайдеггер скорее прав, так это в том, что до любого рода психологии и жизни. Эти основания, в понимании Хайдеггера, трансцендентальны (но не трансцендентны!) и постигаются с помощью феноменологии.

В интерпретации Хайдеггера *феноменология* означает «дать увидеть то, что себя кажет, из него самого так, как оно себя от самого себя кажет» [5, с. 34]. «Онтология возможна только как феноменология» [5, с. 35]. Очевидно, что столь явная категоричность и односторонняя установка мыслителя сужают круг его открытий. Хотя феномен феноменологии – это, разумеется, не явление, а бытие сущего, его смысл, модификации и дериваты. При этом нельзя забывать, что Хайдеггер – не классический феноменолог. Эдмунд Гуссерль заметил в письме к А. Пфэндеру (от 06.01.1931 г.) по поводу творчества своего ученика: «Я не имею ничего общего» с этим «глубокомыслием, с этой гениальной ненаучностью» [2, с. X].

Мир феноменов исключительно сложен. И Хайдеггер справедливо говорит не только о ещё не открытых феноменах, но и о засорённых, и о таких, которые как бы ясны и не требуют исследования и обоснования. Есть и такие феномены, которые были раньше раскрыты, но стали снова сокрыты, даже полностью. Таковы, возможно, бытийственные явления Бога живого в

древние времена на Святой Земле, которые современному человеку почти незнакомы.

Однако Мартин Хайдеггер, исходя из своей очень определённой и категоричной «системы координат», последнее не принимает в расчёт: его «преимущественное», или «образцовое», сущее исключительно *антропоцентрично* – это человеческое *Dasein*. А бытие *Dasein* – экзистенция. Иначе «опросить» сущее, «как оно само по себе есть» [5, с. 6], он и не мог, тем более что «“субстанция” человека есть не дух как синтез души и тела, но экзистенция» [5, с. 117]. В этом определении удивляет всё: и далёкая от всякого высокого понимания трактовка «духа», и толкование человеческой «субстанции» (без других серьёзных альтернатив). Ясно, что такая «субстанция» человека, например, никак не связана с образом и подобием Божиим, а полностью определяется земными явлениями – онтологически-онтическими, экзистенциальными, и к тому же «в ближайшей повседневности».

Экзистенция Хайдеггера – это «**бытие-в-мире**», «**возможные для него (человека – В.К.) способы быть**» [5, с. 42]. Таких возможностей – множество, и с этой пёстрой, хотя и глубокой картиной «бесконечно» свободного человека связывается не что-нибудь, а бытие. Онтологические опоры такого человека сомнительны и шатки, жизнь неизвестна и подвержена опасностям, страхам, «вечному» обновлению. *Возможности человека (жизнь, самореализация, творчество) важнее его высшего духа и религиозной духовности.* Не то же самое ли у Фридриха Ницше, который заявил: «“Чистый дух” – чистая глупость: если вычлест нервную систему, чувства, наконец, “смертную оболочку”, мы просчитаемся – просчитаемся, да и только!..» [3, с. 29]? Верно ли такое направление? Нет ли однобокости или, более того, ложного пути?

То, что такой взгляд на философию Хайдеггера допустим, подтверждает и другой

смысл *присутствия (Dasein)*: оно толкует себя в отсвете от мира и своей традиции. А традиция отнимает у присутствия «водительство, вопрошание и выбор» [3, с. 21]. Традиция, в понимании Хайдеггера, «выкорчёвывает историчность присутствия» [3, с. 21]; традиция беспочвенна. Так ли нужно человеку обращаться с традицией человеческого присутствия в этом мире? В истории философии, которую, как известно, понимают даже как собрание интеллектуальных шедевров, подобный подход уместен (поскольку “новый шедевр” может очень заметно противоречить традиции). Но в обыденной жизни, в вопросах воспитания и образования, религии и морали (а это тоже имеет отношение к *Dasein!*) подобный подход не столь очевиден. Традиция может и не “выкорчёвывать” историчность присутствия, и не оказаться беспочвенной (скорее беспочвенно безудержное обновление). Она может не отнимать у присутствия “водительство, вопрошание и выбор”, а скорее их давать. Только нужно найти меру традиции и обновления. Например, православный человек в своё время и в своём месте определяется именно *экзистенциально* с вопросами религиозной веры, чувства, дел. Его традиция в экзистенциальном смысле далеко не беспочвенна, а вопросы “водительства” религии по жизни, вопросы православного “вопрошания” и “выбора” в различных ситуациях – это очень непростые и онтологические вопросы. Но Мартин Хайдеггер, скорее всего, согласился бы с Ницше: «Ни мораль, ни религия христианства ни в одной точке не соприкасаются с действительностью. Сплошь воображаемые *причины*: “бог”, “душа”, “Я”, “дух”...» [3, с. 29].

Конечно, неумеренная традиция может привести к застою и вероятному нерешению экзистенциальных проблем. Так же и неумеренное обновление может быть неэффективным – человек отправится не туда, будет вопрошать не о том, выби-

рять не то. Вместо онтологически-онтического определения он может получить на редкость “обновлённое” лжеприсутствие (став, например, гомосексуалистом или адептом религиозной секты).

Но сам Хайдеггер, “расправляясь” с традицией, скорее выиграл, когда поставил вопрос о достижении прозрачности бытийного вопроса, о необходимости расшатывания традиции и «отслоения наращённых ею сокрытий» [5, с. 22]. Его деструкция античной онтологии до исходного опыта оказалась скорее необходимой и успешной.

Всё то же избранное мыслителем направление заставляет его смотреть на человека как на *процесс*, а *бытие самости* объяснять как-то неистинно и недуховно – это «экзистенциальная модификация л ю д е й как сущностного экзистенциала» (*курсив и разрядка наши.* – В.К.) [5, с. 130].

Как это ни парадоксально, но любая личность у Мартина Хайдеггера срачивается с повседневностью, с “незаботившимися”, как говорит он сам, неосмотрительно пребывающими, со средними, “несамостоящими” и “несобственными” людьми. “Люди” у Хайдеггера признаются как *ens realissimum*, «реальнейший субъект» повседневности, но с уравненными бытийными возможностями. Более того – как «экзистенциал» и исходный феномен позитивного устройства присутствия. Но более глубинно понять «обычного» человека философ не смог. Ясно, что душа и жизнь этого человека не попали в поле зрения Хайдеггера. Он ограничился высказываниями подобного рода: «Человек как никто вовсе не ничто» [5, с. 128]; или: *другие «суть то, чем заняты» (выделено нами.* – В.К.) [5, с. 126]. Это не далеко ушло от ницшеанского понимания «среднего сорта людей», противостоящих «исключениям и исключительным потребностям» [4, с. 121].

Критика гениального труда Мартина Хайдеггера, конечно, не умаляет его великих заслуг. Это и мужественная решимость

философа в направлении к «корням бытия», и глубокое осмысление *Dasein* в слиянии с темпоральностью, и высвечивание сути, феноменов экзистенции, и серьёзное экзистенциально-аналитическое понимание повседневности, «людей» и многое другое. Хайдеггер предупреждает человека, что можно “провалиться” на разгадке бытия, и тогда придётся заново набрасывать проект.

Х.-Г. Гадамер, излагая смысл герменевтического круга Хайдеггера, цитирует последнего: «... Первая, постоянная и последняя задача заключается в том, чтобы... преднамерения, предосторожности и предвосхищения определялись не случайными озарениями и популярными понятиями, но чтобы в их разработке научная тема гарантировалась самими фактами» [1, с. 318]. Нужно избегать, как пишет Гадамер, «собственных пред-мнений»; «искажающих воздействий, которые исходят от самого толкователя» [1, с. 318]. Текст должен проявиться «во всей его инаковости» и явить «свою фактическую истину». Тем не менее Хайдеггер остался глух и слеп не только по отношению к онтологии и антропологии Библии, к христианской традиции и её великому религиозному опыту (без которых, по меньшей мере, *ряд значимых фактов человеческого бытия остался без внимания*), но и к любым вариантам духовной антропологии. Как же тогда понимать его принцип «открытости к мнению другого или текста» [1, с. 320]? Или он втайне готов вместе с Ницше называть высшие состояния христианской души «эпилептоидными», а святого уравнивать с «отбросами» общества, с «чандалами», *не говоря ничего по существу вопроса?*

Хайдеггер видит также недостатки прежних онтологий, когда отдельные бытийные области «входят в обзор и впредь ведут за собой всю проблематику (*ego cogito Декарта, субъект, Я...*)», оставаясь «неопрошенными относительно бытия и структуры их

бытия» [1, с. 22]. Но не замечает, что эти же слова имеют прямое отношение к его личному труду «*Sein und Zeit*». *Экзистенция, присутствие (Dasein)*, “экзистенциалы” и “феномены” человеческого бытия, “сподручное” и другое – это не окончательно и даже не полностью основательно опрошенные “бытийные области”.

Но, вероятно, такова судьба любой философии. А Хайдеггер – не просто философ, а тот философ, который выходит к “просвету бытия” и открывает философии и отдельным людям новый, со своими акцентами и недостатками, и, конечно, не бесспорный путь.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – 700 с.
2. Молчанов В.И. Трансцендентальный опыт и трансцендентальная наивность в Картезианских медитациях Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. IV. Картезианские медитации. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 743 с.
3. Ницше Ф. Антихристианин. Опыт критики христианства // Сумерки богов. – М.: Изд. полит. лит-ры, 1990. – 273 с.
4. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. – М.: ИЧП «ЖАННА», 1994. – 363 с.
5. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 111.1/.8

Воронина Т.Е.

*Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра
Российской академии наук, г. Махачкала (Дагестан)*

ШЕСТАЯ ПАРАДИГМА

T. Voronina

*Institute of History, Archeology and Ethnography of the Dagestan Science Centre
of The Russia Academy of Sciences*

THE SIXTH PARADIGM

Аннотация. В статье рассматриваются актуальные вопросы субъективно-объективных исторических путей взаимодействия между Востоком и Западом, связанные с концептуальными аспектами новой научной (шестой) парадигмы, культура определения и действия которой сопровождаются методологическим кризисом в науке и в политике. Попытка воспроизвести миропонимание новой парадигмы приводит к вызову памяти человечества – к аналогии с прошлым, к евгенике, в связи с чем закономерно обращение учёных к мировым религиям для выявления общих аксиологических и онтологических систем.

Ключевые слова: парадигма, наука, аксиология, евгеника, культура, религия, онтология, метод.

Abstract. The article considers the current issues of subjective-objective historical ways of East and West interaction connected with the conceptual aspects of a new scientific (the sixth) paradigm whose development is accompanied by methodological crisis in science and politics. The new paradigm evokes in human memory associations with the past: eugenics. Thus it becomes logical for scientists to turn to world religions for revealing general axiological and ontological systems.

Key words: paradigm, science, axiology, eugenics, culture, religion, ontology, method.

Российское общество переживает смутное время. «В таком обществе, – пишет О.Н. Яницкий, – ключевые естественные условия обеспечения жизнедеятельности человека (вода, воздух, почва, продукты питания) равно, как и созданные им социотехнические системы жизнеобеспечения (урбанизированная среда, энергетические и транспортные системы) превращаются в источники риска. Тем самым среда жизнеобеспечения трансформируется в среду жизнеразрушения» [15, с. 26] под рождение чего-то нового.

Для истории мира перестройки государственных систем и эпохи перемен не новы. Да и с точки зрения диалектики противоречия и трудности свойственны всякому процессу развития. Жаль только, что за этим процессом наука не успевает.

© Воронина Т.Е., 2013.

Шестую парадигму культуроцентристской модели называют новой, цивилизационной. Это, действительно, новый исторический виток в развитии мирового сообщества, который потребовал от человека мобилизации духовных и физических сил, огромного терпения, пересмотра образа жизни, наведения порядка в семье, в личном бюджете – во всём том, чем человек был занят до сих пор. С какой целью? Возможно, выявить свои неиспользованные резервы к дальнейшей жизнедеятельности. Можно с уверенностью утверждать, что подобному испытанию народы СССР, а затем СНГ, подверглись благодаря Западу, который упрямо считает, что для него ответы на все вопросы находятся именно здесь, на Востоке, в России. А мы со своей стороны, выражаясь научными терминами, должны были прибегнуть к аксиологии, не подозревая о том, что её функция как философской дисциплины «состоит в выяснении ценностей как определённых смыслообразующих основ бытия, которые обуславливают направленность и мотивирование жизнедеятельности личности (ценностные ориентации)» [9, с. 19], в каком-то новом для нас измерении, чтобы устоять от гипноза соблазнов и зомбирования, преследующих нас на каждом шагу. «Научно-технический прогресс открыл возможности манипулирования началом человеческой жизни, превращения этого начала из естественного события... в реконструируемое» [14, с. 426]. В России стало страшно жить!

Надо сказать, что большую помощь человечеству оказали классики марксизма-ленинизма: основную роль в становлении и развитии аксиологии – кристаллизации духовного опыта – сыграл именно И. Кант, который в XVIII в. сделал вывод о том, что поведение человека в мировой культуре определяется трансцендентальными абсолютами. Выявление ими необходимо-обязательных приоритетов человеческой жизнедеятельности – принципов и норм – дало

толчок не только развитию аксиологии, но и в последующем привело к разработке теории парадигмальности американского учёного-философа Т. Куна. С помощью этой теории человечество усвоило много знаний о разного рода парадигмах. Но никак не поддавались определению две из них: шестая и девятая, имеющие направляющее значение в истории народов, одновременно являясь сдерживающим и развивающим началом. Что такое парадигма? В переводе с греческого это слово означает «образец, поворот». Человечество из этого понятия многое взяло в свою экзистенцию. Парадигмы составляют «... признанные всеми научные достижения, которые в течение определённого периода времени дают модель постановки проблем и их решений научному сообществу» [5, с. 11]. Развитие, приращение научного знания внутри парадигмы носит название «нормальной науки», когда учёные заняты применением парадигмы к решению конкретных задач разного, в том числе и социального, характера. Есть второй этап – экстраординарный, когда общество испытывает кризис, а наука должна выдать рецепт, что делать. Смена парадигм способствует развитию научной революции. Например, смена классической физики (ньютоновской парадигмы) на релятивистскую (эйнштейновскую) вызвала серьёзную переоценку конъюнктурного характера, позволив многим людям и обществам длительный период к важным жизненным ценностям относиться спустя рукава. Но как только в мировом сообществе установился парадигмальный подход как приемлемый, парадигма поднялась на защиту общего научного и культурного прогресса, став его катализатором. Она имеет несколько тезисных значений и носит методологический характер, что связано с предположением о том, что существует определённый тип онтологии – пока невидимый, – к которому следует стремиться. Феномен куль-

турологического процесса, начавшегося с 90-х гг., имеет несколько позиций, которые следует обозначить как: 1) кумулятивная преимственность, 2) социокультурная обусловленность, 3) доминанта позитивизма, 4) учёт экстраординарности, 5) наличие целостной научно-исследовательской программы, теории, концепции. Методология определила соответствие уровней целей: 1) философский, 2) общенаучный – теоретический, эмпирический, 3) частнонаучный, 4) выбор методик – анализ, синтез, индукция, дедукция, аксиома, теорема и т. д. Феноменология – это путь к совершенству! Значит, мы в России смеем и должны надеяться...

Проходя неоднократно все парадигмы (мировая история развивается по спирали) – космолизм, теоцентризм, антропоцентризм, наука, атеизм и свободомыслие, человечество на новом витке может вновь оказаться на пути к этическому рационализму Сократа и его учению о духовности и чистоте помыслов, главным стержнем которого опять будет требование: «Познай самого себя». Но раньше «...попытки внешнего познания мира, без погружения вглубь человека, давали лишь знание поверхности вещей. Если идти от человека вовне, то никогда нельзя дойти до смысла вещей, ибо разгадка смысла скрыта в самом человеке» [1, с. 293]. Главная концепция новой парадигмы – человек воспитанный, культурный, всесторонне образованный – *духовный*. На этом пути Запад дал миру имена таких мыслителей, как Аристотель, Птолемей, Декарт, Демокрит, Сократ, Платон, К. Тертулиан, Ф. Аквинский, Ф. Ассизский, Н. Коперник, Дж. Бруно, Г. Галилей, Т. Кампанелла, Н. Кузанский, И. Ньютон, А. Лавуазье, Б. Спиноза, Р. Декарт, И. Кант, Г. Гегель, Ф. Ницше, О. Шпенглер, Т. Кун, К. Маркс, Ф. Энгельс, А. Тойнби, К. Ясперс, А. Эйнштейн, Ч. Сноу и т. д.

Суть шестой парадигмы, по большому счёту, мир ещё не осознал. Парадигма по-

нимания основана на фактографии с использованием и выработкой эмпирических обобщений и направлений. Рене Декарту, «отцу» классической культурологической парадигмы, это видение тоже давалось нелегко. Декарт считал, что «один мир состоит из огромной, протяжённой в пространстве математической машины, а другой мир состоит из непротяжённых мыслящих душ» [4, с. 31]. Согласно Декарту, «мышление не зависит от реального мира, а достоверное знание нельзя почерпнуть из опыта» [6, с. 29]. Есть предположение о том, что часть тёмной материи зеркальна. Конечно, зеркальная материя – прекрасный вариант для объяснения природы тёмной материи: увидеть невозможно, зато её тяжесть мы вполне ощущаем. Обмен гравитонами между этими двумя тоннами материи тяжёл для метафизики не только человека, но и окружающей его среды. Для начала примем этот знак как обозначение тёмного низа в одежде людей: юбки или брюк (белый верх, тёмный низ – одежда учеников, к примеру). Евгеника подсказывает: время «идёт», в прямом смысле движется – надо продолжать исследование. Лёгкую тёмную материю можно придать износу. А тяжёлую? Откуда она? Мы говорим – релятивизм! А ведь это проблемы материальной культуры. Поэтому правомерен вопрос: может ли Россия таким образом, игнорируя культуру, зеркально и полноценно развиваться по отношению к Востоку, достигая успехов, если не начать разбираться по существу, что происходит с Миром в нашей стране (обратно читать – «Римом»), его местом, временем и пространством? Ведь Рюриком – Иваном Грозным сказано: «... четвёртому Риму не бывать!» Но он, видимо, где-то существует, как время, этот «четвёртый Рим», так как эфир сильно перегружен! И как-то надо ухитриться его выявить, найти. Пора разобраться в условиях взаимодействий субъекта и объекта, которые кажутся парадоксальными, что

их делает таковыми. Что брать за основу? Торс северо-западного скифа-славянина в белой рубашке, стоящего перед зеркалом, скажем, в Ростове, или ноги сармата афро-иранского происхождения в чёрных брюках, идущего по горной дороге вдоль бурной реки? Трансцендентное или трансцендентальное? Или всё вместе, поскольку на родной земле и то, и это? Осевое время отягощено... Обыденное сознание этого не понимает. Научное может выйти за нормальные пределы, но только теоретически... А в Библии сказано: «Дорогу осилит идущий». Значит, это и есть ответ – трансцендентальность Востока. Придёт время, и Бог руками людей сотворит чудеса. Хочется увидеть эту дорогу хотя бы умозрительно.

Что мешает природе государств?

В период правления Ивана Грозного и передовых воззрений части общества духовенству в России удавалось оказывать значительное влияние на формирование общественно-политической мысли на основе парадигмы православия. И в последующие периоды Россия укреплялась православием, а не католицизмом. Потому и возник протестант Т. Кун с его незамысловатой теорией!

Расслоение общества привело к тому, что «... родовой строй отжил свой век. Он был взорван разделением труда и его последствием – расколом общества на классы» [7, с. 169]. Таким образом, государство не было навязано обществу извне. Оно возникло естественным путём. До появления имущественного разделения населения и социального неравенства общество будто не нуждалось в законе. Оно вполне могло обходиться и обходилось с помощью обычаев, регулировавших общественные отношения. Однако положение коренным образом изменилось благодаря противоречам и противоборствующим интересам. Прежние обычаи, рассчитанные на полное равенство членов общества и на

добровольное соблюдение содержащихся в них правил, в новых условиях оказались бессильными. Появилась жизненная необходимость в новых правилах – регуляторах общественных отношений, которые бы учитывали изменения в обществе, которые обеспечивались бы не только силой общественного воздействия, но и государственным принуждением. Отвечая на основной вопрос философии, умные люди не включают внутреннего пролетариата – не хотят кровопролитий. Прежняя онтология бытия их, возможно, тоже не устраивает, однако внутренняя культура заставляет быть более «коммуникативными».

Как пишет А. Тойнби, западные защитники предопределения или детерминизма в судьбах цивилизаций обращаются к закону жизни живых существ, поскольку «одной из вечных слабостей человеческого разума является склонность искать причину собственных неудач вне себя, приписывая их силам, находящимся за пределами контроля», являющимися феноменами, не подвластными человеку... Этот приём является одним из наиболее распространённых «утешений философии» [12, с. 305]. В ответ на это О. Шпенглер справедливо спрашивает: «Каков смысл пятидесятилетнего периода в ритме политической, интеллектуальной и художественной жизни, которая превалирует во всех цивилизациях? Каково значение тысячелетия, которое есть идеальный временной период всех цивилизаций, сравнимый в пропорции с индивидуальным жизненным сроком человека?» [13, с. 122]. Одним словом, есть причина, почему теория пассионарности не может быть применима государством для всех одинаково: это вызовет столкновение интересов, чему отдать приоритет. «Но в сфере научного исследования посчастливилось термину «прогресс»; не менее популярен он и в области обычной житейской практики... При таком положении дела не мудрено, что число «теорий»

прогресса возросло до невероятности» [10, с. 27]. Однако какой толк от этих теорий!

Конструктивно противостоять хаосу сможет только та модель российской культуры, которая будет «... представлена в виде ковра. В ней русский язык и русская культура образуют ту основу, опираясь на которую развиваются культуры и языки всех народов России. Культурное многообразие – это те нити культур народов России, которые образуют видимое многоцветье ковра. Именно языки являются форпостом культурного многообразия, сердцевину которого образуют художественные культуры. Цивилизационный тип культуры складывается естественно-эволюционным путём, ибо одни народы востребуют из культур других народов ту культурную продукцию, которая необходима и полезна им в тех или иных жизненных ситуациях» [8, с. 27].

Необходим Человек – творец истории

Западная экзистенциальная концепция, разработанная в XX в., не включила в этот процесс причинно-следственную связь как ненужную, по той причине, что связь человека с природой или с социальной необходимостью будто бы лишает подлинное бытие всякого смысла (материальный мир причинен, значит – принудителен). Но мы знаем, что не только свобода помогает созидать ранее не бывшее – творческий процесс широк и глубок, как наша Волга-река. «Свобода же есть прорыв в этом мире» [2, с. 322]. Перечень русских, советских, российских учёных может быть большим, но нельзя не назвать Ермолая-Еразма, М. Ломоносова, Д. Менделеева, А. Герцена, Н. Чернышевского, В. Плеханова, И. Павлова, Н. Бердяева, А. Бутлерова, Н. Пирогова, В. Бехтерева, П. Флоренского, В. Ленина, Н. Вавилова, В. Вернадского, А. Лосева, Л. Гумилёва, Н. Конрада, П. Сорокина, И. Ильина, А. Гусейнова и многих других,

свет учений которых живёт в культуре нашей страны, начиная с учения азиата Ибн Сины (Авиценны) об эманации бога.

Религиозная идея сотворённости мира способствовала выводу о том, что мир обладает несобственным, несамостоятельным бытием. Первоначалом для него служило доказательство существования бога. Это существо, в понятие которого входит необходимость, закономерность. Во всяком случае, такой аргумент использован Б. Спинозой в «Этике», где причина самой себя определяется как «... сущность... включает в себя существование» и указывается, что мы «можем мыслить её не иначе, как только в качестве существующей релятивной парадигмы» [11, с. 207]. На эту мысль западного философа отвечает Китай: «Тео/с ю/ань у ци ц/зю», где «ц»/ – **цель: деньги, власть, успех** (9-ая парадигма, которую ещё предстоит определить). Число «13» указывает на евгенику и на уровень медиума архетипов Казанской Божией Матери и Евы греко-римской культуры). По теории отражения, числа «13», «11», «9», «7», «5», «3», «1» следует поставить после «1» слева, чтобы увидеть эту проблему не в зеркальном, а в истинном виде. В связи с этим рациональность подсказывает необходимость выработки коммуникативных действий. Позитивная программа жизни и культуры сегодня настолько велика, что ситуация порой не раскручивается ни в ту, ни в другую сторону. И хотя культура пост-модерна причинила много неприятного, сделав относительным представление о добре и зле, онтология вновь и вновь заставляет понять, что происходит с высшими иерархиями, в которые, как снежный ком, скатывается, вламываясь и всё разваливая на своём пути, невежество «западной» релятивности.

Мир сегодня, как никогда, стоит перед необходимостью разработать средство против этого зла. Европу рабски нам повторять не надо, да и перед Востоком мы не

в долгу, поскольку «азиаты мы с раскосыми глазами», как образно писал А. Блок: «Наш путь – стрелой татарской древней воли пронзил нам грудь» [3, с. 354]. А ещё раньше, до А. Блока, М. Лермонтов воскликнул страстно: «Как сладкую песню Отчизны моей, люблю я Кавказ!». Значит, не в долгу мы и перед Кавказом, кавказской цивилизацией в том числе.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
2. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. – М.: Республика, 1995. – 383 с.
3. Блок А.А. На поле Куликовом. Лирика. – М.: Правда, 1985. – 354 с.
4. Декарт Р. Избранные произведения. – Луцк: Вежа, 1998. – 300 с.
5. Кун Т. Структура научных революций. – М.: Прогресс, 1975. – 288 с.
6. Максименко О. Зеркальная материя // Наука и жизнь. – № 12. – 1997. – С. 29
7. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. Т. 3. – М.: Политиздат, 1986. – 639 с.
8. Савельев В.В. Этнокультурный компонент в формировании российской идентичности // Вопросы национальных и федеративных отношений: сборник научных статей. – М.: Изд-во РАГС, 2010. – С. 27.
9. Новейший философский словарь / под общ. ред. А.П. Яреценко. – Изд. 3-е. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2008. – 668 с.
10. Сорокин П.А. Обзор теорий и основных проблем прогресса // Сборник «Что такое прогресс?». – СПб., 1914. – 116 с.
11. Спиноза Б. Этика. Ч. 1. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 352 с.
12. Тойнби А. Постигание истории. – М.: Айрис Пресс, 2006. – 640 с.
13. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. – М., 1923 (репринт). – 671 с.
14. Юдин Б.Г. Человек сегодня и завтра: между природой и конструкцией // Человек. Наука. Цивилизация. К 70-летию академика В.С. Степина. – М.: Канон+, 2004. – 816 с.
15. Яницкий О.Н. Социология и рискология // Россия: риски и опасности «переходного» периода. – М.: Институт социологии РАН, 1995. – С. 26.

УДК 1(091)(470+571)

Гетьман В.В.

Московский государственный гуманитарный университет им.М.А. Шолохова

**ИСТОКИ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ
ТРАДИЦИИ В КУЛЬТУРЕ И ИСКУССТВЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ**

V. Getman

Sholokhov Moscow State University for Humanities

**THE EMERGENCE AND DEVELOPMENT OF ANTHROPOLOGICAL
TRADITION IN MIDDLE RUSSIAN CULTURE AND ART**

Аннотация. Статья посвящена вопросу истоков зарождения и развития антропологической традиции в русской средневековой культуре и искусстве. С опорой на памятники эстетической мысли автор рассматривает эволюцию взглядов учёных в контексте культурно-исторического периода средневековой Руси (X–XVII вв.). Прослеживается динамика взаимосвязи констант русской культуры: традиционность, открытость, духовность. Раскрывается антропологическая сущность искусства и его воспитательно-образовательный потенциал.

Ключевые слова: культура, воспитание, искусство, культурно-историческая эпоха, средневековая Русь, истина, добро, красота, константы русской культуры: традиционность, открытость, духовность; религиозное и светское направления русской культуры.

Abstract. The article deals with the sources and development of the anthropological tradition in the Russian medieval culture and art. The author considers the development of the views of Russian medieval (10th -17th centuries)

aesthetic thinkers and traces the dynamics of the interrelation of Russian cultural constants: adherence to traditions, openness and spirituality. The anthropological essence of art and its cultivating potential are revealed.

Key words: culture, upbringing, art, cultural historical epoch, medieval Russia, the truth, the good, beauty, constants of the Russian culture: adherence to traditions, openness and spirituality; religious and secular direction of the Russian culture.

Истоки зарождения отечественной эстетической мысли, а точнее, её ценностно-антропологической направленности, кроются в мифологии и богатом фольклоре славянских племён Поднепровья, с одной стороны, и традициях византийской эстетики, проникавшей на Русь с конца X в., с принятием христианства, с другой. Иными словами, развитие собственно древнерусской эстетики осуществлялось на основе двух источников: художественной культуры и мифологического сознания восточных славян (дохристианского периода) и ассимилированных традиций византийской культуры. Для восточнославянского (глубинного, архетипического) пласта древнерусского эстетического сознания, как пишет В.В. Бычков, характерна конкретность, материальность, пластическая осязательность (телесность) духовных феноменов, сакрализация природных явлений, иллюзорность и «документальная» определённости потустороннего мира, ощущение магической взаимосвязанности вещей и явлений бытия [2, с. 32]. К моменту принятия христианства языческая культура восточных славян обладала довольно сложными эстетическими

воззрениями, яркими представлениями о красоте божеств, природы, человека, что нашло отражение в фольклоре: песнях, сказках, играх, легендах и т.д., предметах декоративно-прикладного искусства: вышивке, украшениях, одежде и т.д., а также деревянном и каменном орнаменте. Идея гармонизации, красоты формы, органического чувства природы и прославление её явлений и т.д. – всё это было основой содержания произведений народного творчества. Синкретизм сознания, характерный для этого культурно-исторического периода, даёт основание говорить о функциональном и символическом значении эстетических идей. Художественное творчество было глубинно связано с жизнью, бытом, трудом, обрядами, религиозными воззрениями, магическими действиями и т.д. Поэтому воплощённые образы несут в себе определённую энергетическую силу, объединяя нравственное и эстетическое начало. Их символическое значение заключается в том, что они непосредственно участвуют в жизнедеятельности человека, выступают её соучастником, то есть либо оберегают, либо приносят удачу, счастье, либо помогают служить добру и побеждают зло и т.д. С. Есенин в статье «Ключи Марии» по этому поводу замечает, что древнерусский человек вкладывал в орнамент «всю жизнь, всё сердце и весь разум», что «почти каждая вещь того периода несёт на себе отпечаток могучей нравственно-эстетической силы и смысла». Ибо не случайно, продолжает он, «все наши коньки на крышах, петухи на ставнях, голуби на князьке крыльца, цветы на постельном и тельном белье вместе с полотенцами носят не простой характер узорожья, это великая значная эпопея исходу мира и назначения человека». Поэт также подчёркивает, что конь – знак разных мифологий, однако только «один русский мужик догадался посадить его к себе на крышу, уподобив свою хату под ним колеснице» [1, с. 8].

Принятие христианства, а вместе с ним и традиции византийско-православной культуры и эстетики, сыграло значимую роль в трансформации эстетического сознания и идеала. Для византийской эстетики, как пишут учёные, главным было духовное, внетелесное начало, противопоставление духовности, сурового аскетизма чувственно-материальной природе эстетического мировосприятия язычества [1, с. 9]. Поэтому духовно-аскетический религиозный идеал становится одновременно и эстетическим.

В письменных памятниках древнерусской культуры XI – первой половины XVI вв. отражён процесс становления христианизированных эстетических представлений, где, по выражению учёных, византийская эстетическая культура «скрестилась» с древнерусской дохристианской. В «Повести временных лет», «Слове о полку Игореве», произведениях Илариона, Кирилла Туровского, игумена Даниила и других книжников отражены новые представления древних русичей о красоте, об искусстве возвышенном, героическом, отражающее развитие национального самосознания народа. В.В. Бычков в работе «Эстетическое сознание Древней Руси» подчёркивает, что представление о красоте людей средневековой Руси носит синтетический характер, объединяя собственно эстетическое с утилитарно-полезным и нравственно-духовным [3, с. 268]. Сквозь призму категории красота, прекрасное, как выражение ценностно-смыслового отношения, осуществляется осознание духовного и эмпирического опыта человека, всего того, что его окружает и чем он живёт. Поэтому красота многозначна. Она в явлениях природы, в творениях человека (предметах и вещах), она в духовном – «в правоверной вере», иными словами, «она в самой многообразии всего» [3, с. 268]. Так, например, в «Изборнике Святослава» (XI в.) красота мыслится как сущностное свойство воина,

проповедника, корабля, то есть сущностное свойство, определяющее практическое действие человека или предмета. В «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона (XI в.) красотой наделена истина, а Русь выступала как эстетико-гражданский и религиозный идеал. Для Кирилла Туровского (XII в.) высшей красотой являлась духовная, объединяющая мыслительно-познавательный, религиозный и морально-нравственный смысл [3, с. 270].

С особым почитанием на Руси в этот период относились к книгам, как главному носителю духовных ценностей, просвещения и мудрости. В «Повести временных лет», в частности, говорится: «Велика, ведь, бывает польза от учения книжного, книги наставляют и научают нас пути покаяния, ибо мудрость обретаем и воздержание в словах книжных. Это – реки, наполняющие вселенную, это источники мудрости, в книгах ведь неизмерима глубина; ими мы в печали утешаемся» [1, с. 11-12]. Впоследствии не одно поколение русских мыслителей, писателей, поэтов и т.д. будут говорить о значении книги как главном источнике не только знания, но, прежде всего, человеческой культуры. Особое значение в эстетическом сознании древнерусского человека имела нравственная красота, нравственно-эстетический идеал. В связи с этим, в литературе складываются образы героя – победителя и духовного пастыря – священника, олицетворяющие единство красоты, благородства, мужества, трудолюбия и христианского благочестия в образе первого, и духовно-нравственную красоту в образе второго. Так, например, в «Поучении детям» Владимира Мономаха, князь Владимир восхищается красотой неповторимости мира и каждого человека, чья жизнь и труд несут созидательный характер. Поэтому главный девиз его поучения – «не лениться» и постоянно учиться тому, чего не умеешь. Он, в частности, пишет: «как звери различные и пти-

цы, и рыбы украшены твоим промыслом, господи! И этому чуду подивимся ... как разнообразны человеческие лица, - если и всех людей собрать, не у всех один облик, но каждый имеет свой облик лица ...». И далее продолжает: «В дому своём не ленитесь ... На войну выйдя, не ленитесь. Что имеет хорошего, то не забывайте, а чего не умеете, тому учитесь» [1, с. 12]. **О единстве разума, мудрости и духовной красоты** говорится в «Слове Даниила Заточника», которое он посвятил князю Ярославу Владимировичу. Исходя из положения о том, что «сердце умного укрепляется красотой и мудростью», автор в сатирической форме обличает внешнюю пустую красоту. Он, в частности, пишет: «Нищий мудрый – что золото в навозном сосуде, а богатый разодетый да глупый – что шёлковая наволочка, соломой набитая» [1, с. 13], **иными словами**, истинная красота лишь та, которая соответствует добрым и мудрым делам и поступкам. Образ духовного пастыря – священника представлен в «Житии преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского», написанного Нестором. В литературном памятнике создан образ человека, в котором личностное и гражданское начала соединены в понятии духовно-нравственного долга и подвижничества. В «Житии ...» также подчёркиваются такие качества Феодосия, как трудолюбие, крепость тела и духа, простота и бескорыстие, активность жизнедеятельности, мудрость, прозорливость, то есть качества, присущие истинному духовному учителю и наставнику человеческих душ.

Наряду с обозначенными выше образами, в памятниках древнерусской культуры выражена мысль о человеке-творце и его духовно-творческом поиске. Так, в «Слове Даниила Заточника» автор высказывает это следующим образом: «Я, княже, ни за море не ездил, ни у философов не учился, но был как пчела – припадая к разным цветам, собирает она нектар в соты, так и я по

многим книгам собирал сладость слов и смысл и собрал, как в мех воды морские» [1, с. 14]. Автор, таким образом, подчёркивает не только красоту мудрости и познания, но и сам процесс духовно-творческого поиска, труда, который приносит самому человеку не меньшее удовлетворение, чем его результат. Данная мысль не останется незамеченной и будет развита в произведениях последующих поколений русских мыслителей.

Вторая половина XIV-XVI в. – время расцвета и второй, после Киевского периода, вершины русского средневекового искусства, где архитектура, иконопись, литература, церковно-певческое искусство достигают значимых результатов. В духовно-творческой практике художников складываются принципы, отражающие мировоззрение и эстетическое сознание этого периода. Они нашли яркое воплощение, прежде всего, в произведениях искусства, а также частично раскрыты в литературных памятниках данного периода (Нил Сорский, Иосиф Волоцкий, Максим Грек, Вассиан Патрикеев, Зиновий Отенский, старец Артемий, князь Андрей Курбский). Наиболее полное осмысление они получили в работах отечественных религиозных мыслителей XIX – XX вв. К принципам эстетического сознания русской средневековой культуры, таким образом, относятся: «соборность эстетического сознания, софийность искусства и творческой деятельности, системность или своеобразный синтетизм церковного искусства, повышенный художественный символизм, каноничность и высокая духовность» [2, с. 33]. Необходимо отметить, что данные принципы, сформировавшись в недрах духовно-творческой практики, масштабнее по своей сущности, поэтому они раскрывают не только эстетическое сознание, а особенности менталитета русской культуры в целом. Кроме того, они носят не статичный, а динамичный характер, поэтому в каждой

культурно-исторической эпохе их проявление индивидуально. В культуре средневековой Руси высшего совершенства и полноты выражения система этих принципов достигла в храмовой архитектуре и иконописи в лице Андрея Рублёва и его школы. Икона обретает новое качество, раскрывая целостную философию духовного и телесного начал. Её глубокое духовно-нравственное содержание излучает гармонию, высокую одухотворённость и поэтическую просветлённость, что свидетельствует о человекотворческом созидательном начале. В литературном творчестве принципы высокого нравственно-эстетического стиля разработали и реализовали на практике книжники Епифаний Премудрый и его коллеги. Ими был создан стиль «плетение словес», который заключался в «нанизывании на одну мысль образных выражений, метафор, изысканных эпитетов» [2, с. 35], то есть подобие декоративного орнамента или бесконечного «красноречия». При этом они были убеждены, что только «искусно сплетённая речь» может донести до сердца читателя либо слушателя глубинную сущность описываемого. Наряду с достижениями в искусстве, не менее важным является также то, что литературное слово и труд художника оцениваются по особому. А именно: «слово книжника, по замечанию учёных, осознается как важное орудие в борьбе за социальную справедливость. Труд художника – как нравственно-духовный подвиг и почитается наряду с монашеским подвижничеством» [2, с. 35]. Относительно последнего на Стоглавом Соборе 1551 г. было принято особое решение, которое повествует о том, чтобы «считать иконописание важнейшим государевым делом», а иконописцам помогать и «почитать их «паче простых человек». Кроме того, в нём был прописан нравственный облик живописца, который должен соответствовать следующим требованиям: «... смирену кротку благовейну неспрадно-

ловцу несмехотворцу несварливу независтливу непьяницы неграбёжнику неубийцу наипачеже храните чистоту душевную и телесную со всяцем опасением» [1, с. 18].

Таким образом, на основе глубинной интеграции традиций восточнославянского язычества и византийско-православной культуры в искусстве средневековой Руси выкристаллизовались основные принципы эстетического сознания. Они в своей сути отражают мировоззрение и менталитет культуры той эпохи и вместе с тем, определяют дальнейшее развитие философско-эстетической мысли на будущее [4, с. 5]. При этом особо важным являются три ярко выраженных фактора: антропологическая направленность развития эстетического сознания, единство духовно-нравственного и эстетического начал как основа целостности, понимание ценностно-смысловой сущности искусства как важного средства воздействия на сознание и, таким образом, воспитание человека.

XVII в. в русской культуре, как известно, был особым – «переходным» периодом, который завершал предыдущий и начинал новый этап развития. Перемены происходили во всех сферах культуры, в том числе и художественно-эстетической. На развитие эстетических взглядов, идей, в данный период определяющее влияние оказали следующие факторы: активизация социально-политической мысли, связанная с событиями «смутного времени» и их осмысление в философском, социологическом, этическом и эстетическом аспектах; реформа и раскол церкви; «обмирщение» – секуляризация культуры; развитие светского направления культуры; зарождение русской «просветительской» философии и культуры в целом; первые опыты теоретического обобщения художественно-эстетического развития культуры.

Русская эстетическая мысль чутко реагировала на события, происходящие в обществе, что нашло отражение в худо-

жественно-литературных памятниках и философско-эстетических трактатах. Одним из главных завоеваний данной культурно-исторической эпохи является, по выражению Д.С. Лихачёва, «открытие ценности человеческой личности». Он, в частности, пишет: «Начало XVII века было временем, когда человеческий характер был впервые «открыт» для исторических писателей, предстал перед ними как нечто сложное и противоречивое» [1, с. 20]. Глубинный интерес к человеку, его внутреннему миру, мотивам поведения, его личной ответственности за происходящие события – всё это становится предметом мировосприятия авторов и многостороннего психологического анализа. Жанр исторической повести, как наиболее подходящий для раскрытия ярких самобытных образов героев, в то же время, запечатлевает художественный и исторический облик эпохи, жизнь человека различных сословий. Для усиления колорита в воплощении характеров, авторами используется «слияние народной поэзии с принципами художественного изображения книжной литературы» [1, с. 21], то есть соединение принципов книжной литературы с эстетикой фольклора. В частности, это такие памятники литературы, как «Повести 1606 г.», «Плач о пленении и о конечном разорении преевысокого и пресветлейшего Московского государства», «Временник» Ивана Тимофеева, «Словеса» Ивана Хворостинина, «Повести» князя И.М. Катырёва-Ростовского, а также иронический народный стих «Послание дворянина дворянину», «Повести об Азовском осадном сидении донских казаков» и т. д. Взаимодействие фольклора и профессиональной литературы даёт возможность по-новому отображать действительность, способствует многостороннему видению и воплощению мира во всём его многообразии. Важным также является то, что эстетические идеи соединены с этическим осознанием и оценкой воплощае-

мых событий и образов. Поэтому понятия «долг», «честь», «Родина», «патриотизм» являются главными в характеристике героев. Литература, таким образом, становится мощным средством воздействия на сознание народа, средством формирования личностных нравственных качеств и эстетического вкуса.

Созвучна этому и позиция Симеона Полоцкого – мыслителя, педагога, поэта, одного из первых русских просветителей. Его эстетические и нравственные взгляды раскрываются в двух сборниках стихов: «Ветроград многоцветный» и «Рифмологион», а также в авторских предисловиях к ним. В частности, главным назначением писателя и художника он считает совершенствование и просвещение общества, а сам труд рассматривает как «личный нравственный подвиг, как камень, полагаемый в здание грядущего совершенного общества» [1, с. 30-31]. С просветительской точки зрения он рассматривает и поэзию, задача которой, в его понимании, заключается в воспитании нравов общества, укреплении души, познании непознанного и, конечно, в украшении жизни человеческой. Многогранное видение задач поэзии и в целом искусства определяется многогранностью самой личности и аксиологическим видением, соответственно, проблемы. Исходя из этого, С. Полоцкий раскрывает ценностное понятие духовного совершенства, в которое включает «красоты красот бесконечные», «премудрость», «доброту неизречённую». Однако понятие красоты, включаясь в своё высшем виде в целостность духовного совершенства, не растворяется в нём, ибо он различает «красоту плоти» и «красоту любви в душе», при этом саму красоту рассматривает как «стройство», «благое разнство» [3, с. 271]. Таким образом, красота, в его понимании, многогранная ценностная дефиниция, которая имеет как духовное, так и мирское начало и которая играет важную роль в духовном

совершенствовании, ибо связана, прежде всего, с эмоционально-чувственной сферой человека.

Противоречия эстетических взглядов этого периода между представителями «раскола» наиболее ярко представлены в специальных трактатах по искусству, написанные сторонниками «новой школы» (Иосиф Владимир, Симон Ушаков, Симеон Полоцкий). Однако прежде чем освещать их точку зрения, необходимо сказать о том, против чего выступали традиционалисты во главе с протопопом Аввакумом. Традиционалисты не принимали реформы, связанные с преобразованием обрядовой стороны церкви, противостояли начавшемуся процессу обмирщения русской культуры, распространению науки, просвещения, светского искусства и культурных контактов с Западом. Иными словами, отстаивали исконно русские, традиционные устои жизни и культуры. Исходя из этого, художественно-эстетический принцип протопоп Аввакум выразил в своём «Житие» следующим образом: «...люблю свой русский природный язык, виршами философскими не обык речи красить» [1, с. 23].

Вопрос национальной самобытности русского искусства являлся для Аввакума принципиальным, поэтому он категорически отрицал все новые тенденции в искусстве и особенно в живописи [5]. Относительно развития последней развернулась наиболее острая полемика между традиционалистами и представителями новой школы во главе с Симоном Ушаковым. В трактате «Об иконном писании» Аввакум отрицательно высказывается о новых принципах написания икон «по плотскому умыслу», то есть приближение божественных ликов к натуралистическому изображению «будто живые писать», «по-фряжскому, сиречь по-немецкому» [1, с. 24]. Он исходил из понятия красоты, идущей из идей – Бога. Поэтому был против внешней красоты и украшений в искусстве

в целом и особенно – в «святых иконах», ибо это, в его понимании, противоречит их нравственно-эстетическому идеалу Христа, который «тонкостны чувства имея» (цит. по: [3, с. 270]). Изображения на иконах, по мысли Аввакума, должны соответствовать духовно-религиозному образу страдальца-аскета, что отвечает классическим традициям иконописания. Он, в частности, пишет: «лице, абсолютной и руце, и нозе, и вся чюства тончава и измождала от поста и труда, и всякия им неходящия скорби» (цит. по: [3, с. 271]).

Представители новой школы отстаивали преимущества «живоподобной» (то есть «иллюзорно-натуралистическое» изображение, прежде всего, человеческого лица) живописи перед канонами традиционного иконописания. С этой точки зрения несомненный интерес представляют трактаты Иосифа Владимировича «Трактат об иконописании» и Симона Ушакова «Слово к люботщательному иконного писания».

Трактат Иосифа Владимировича носит поистине новаторский характер, так как в нём автор раскрывает не только новый принцип «живоподобия» в религиозной и светской живописи, утверждает «земную» трактовку красоты в искусстве. Он также поднимает ряд важных вопросов художественно-эстетического и нравственно-эстетического порядка. В том числе – о назначении искусства, о необходимости обучения искусству и отличии искусства от ремесла; о личности художника и его праве на новаторские идеи и индивидуальное выражение своего замысла; о соотношении нравственного и прекрасного в произведении искусства и др. Так, в частности, распространяя принцип «живоподобия», как на религиозную, так и светскую живопись, автор исходил из единых критериев изображения образа. С его точки зрения, правдоподобие нужно в равной степени как для написания портретов царей, так и для написания икон. Для него совершен-

ное изображение Богородицы возможно только как «живоподобное» изображение, ибо божественное, в его понимании, можно раскрыть лишь посредством написания «живого человеческого облика, облечённого в человеческую плоть» [1, с. 26]. Исходя из этого, автор развивает идею индивидуализации, как основу психологической характеристики воплощаемого образа, а также психологического анализа и воздействия произведения искусства на реципиента. Он, в частности, пишет: «Где таково указание избрали, немисленные любоприятели, которые одною формой смугло и темновидно, святых лица писать повелевают? Весь ли род человеческий во едином обличье создан? Все ли святые смуглы и тощи были?» [1, с. 26-27]. В связи с этим И. Владимирович высказывает мысль о праве художника на поиск и новаторство, сообразно «собственному слуху и видению» [1, с. 27] и убедительно её доказывает своим творчеством.

Преобразования, начатые И. Владимировичем, продолжил и развил «последний» русский иконописец Симон Ушаков. Значительная часть его трактата «Слово к люботщательному иконного писания» посвящена обоснованию принципа правдоподобия, реализуемого художественными специфическими формами и средствами изображения и анализу этих средств. Также особое внимание он уделял вопросам «тайны» восприятия и воздействия искусства на человека, «способности искусства сохранять жизнь поколений, бессмертие и славу человеческого духа и сердца» [1, с. 28]. Иными словами, психологическая характеристика изображения образа не ради простого изображения, а ради того, чтобы передать внутреннее состояние персонажа как социокультурного явления эпохи. Поэтому не случайно главное внимание он сосредотачивает на изображении лица, где впервые использует приём «мелких мазков», добившись, тем самым, ощущения под-

линности живого, человеческого образа, в частности, в главной своей работе «Спас нерукотворный». По утверждению учёных искусствоведов, С. Ушаков привнёс в русское искусство иные эстетические – художественно-антропологические ценности. «Мягкая лепка лица, какой до С. Ушакова не знала русская иконопись, должна была производить на современников впечатление своей объёмностью, создавать ощущение живой плоти, телесности – всего того, чего до него не добивался ни один мастер» [1, с. 28]. Однако это не значит, что мирское становится приоритетным. Именно глубинная взаимосвязь духовного и мирского становится основой развития русской живописи как духовного, так и светского направлений. Относительно иконописания, то принципы по его руководству зафиксированы в «Грамоте трёх патриархов», принятой Собором 1669 г. В данном документе наряду с традиционными канонами иконописного искусства узаконивается внедрение светского начала в виде сюжетов светской истории, «мирских вещей», «красоты и увлекательности изображения» [1, с. 29]. Привнесение светского начала в религиозную живопись отражало дух времени, ибо

Россия, войдя в мировое времяисчисление, неумолимо уходила от средневекового миропонимания и средневековых канонов во всех сферах жизни и культуры. Поэтому сторонники новой школы, разрабатывая новые методы, стремились доказать, что они не противоречат канонам средневековой традиции, а лишь более глубоко реализуют её, чем прежде. Это, в свою очередь, ещё раз доказывает, что диалог констант традиционности и открытости, то есть привнесение нового, есть необходимое условие, именно диалог является основой развития русской культуры и проявляются во всех её сферах.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Баженова Е.С. Русская эстетическая мысль и современность. – М.: Знание, 1980. – 144 с.
2. Бычков Ю.Н. Эстетика: учебник. – М.: Гардарики, 2002. – 556 с.
3. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. – М.: Республика, 1994. – 464 с.
4. Гуляева И.Г. Идея света в «онтологическом символизме» Е.Г. Трубецкого // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – 2012. № 3. – С. 83-87.
5. Олексюк А.В. Символизм культуры в трудах П.А. Флоренского // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». 2012. – № 2. – С. 62-67.

УДК 340.12

Чернавин Ю.А.

Московский государственный юридический университет им. О.Е. Кутафина

ПРОБЛЕМА ПРЕДМЕТА ФИЛОСОФИИ ПРАВА

Yu. Chernavin

Kutafin Moscow State Law University

SOME ISSUES ABOUT LEGAL PHILOSOPHY AS A DISCIPLINE

Аннотация. В статье рассматривается проблема предмета философии права. Показана история возникновения философско-правовой науки, особенности её предмета на исторических этапах становления и развития в качестве самостоятельной отрасли философского знания. Анализируются варианты понимания предмета философии права в современной отечественной философии. Предпринимается попытка обобщить трактовки предмета философии права, сложившиеся в литературе к настоящему времени. Обосновывается авторский подход к трактовке объекта и предмета философии права.

Ключевые слова: предмет философии права, правовая реальность, система «человек – правовая реальность» как предмет философии права.

Abstract. The article considers some issues about legal philosophy presenting the history of its foundation and features of its subject-matter at different stages of its development as an independent discipline. The divergence of views on the subject-matter of Legal Philosophy in modern Russian philosophy is revealed. The author attempts at generalizing the interpretations of the subject of legal philosophy existing in up-to-date philosophical literature and suggests his own approach to the problem under study.

Key words: the subject of legal philosophy, legal reality, «man – legal reality» system as a subject matter of legal philosophy.

Проблема предмета не решена не только у философии права – это камень преткновения для развития многих наук. Сложности её решения увеличиваются в случае рекрецивания информационных полей нескольких отраслей знаний. В нашем случае источниками развития философии права выступают философия и юриспруденция. Соответственно, в научной литературе на протяжении многих лет длится дискуссия касательно статуса философии права – её принадлежности философии или теории права. Но сейчас эту дискуссию оставим в стороне и остановимся на точке зрения, что современная философия права, как и была в своей истории, – отрасль философского знания.

В своей истории философия права разворачивается как знание, развивающееся на различных основаниях и, соответственно, в различных направлениях. В зависимости от понимания сущности права выделяются две основные тенденции в философии права, берущие своё начало в античности. В одном случае речь идёт об идее права как априорно данной и выражающей идеально организованное общество, в другом – об исследовании действующего или исторически существовавшего права. В первом случае речь идёт о праве как «правде» или «справедливости», а существующее право рассматривается с точки зрения его соответствия вечному и неизменному идеалу. Во втором случае право лишается своего сверхидеального бытия и понимается как исторически возникшее и,

следовательно, имеющее относительное содержание. Различные варианты философии права, сложившиеся в истории и современности, являются либо отражением этих крайних позиций, либо располагаются где-то между ними.

В философской традиции философия права рассматривалась прежде всего как естественное право – подготовленный отдельными софистами, Сократом, Платоном, киниками и выдвинутый стоиками такой взгляд на право, согласно которому право существует уже в природе, т. е. заложено в самой сущности человека. Учение о естественном праве особенно бурно развивалось в XVII–XVIII вв. Главные представители естественно-правовой теории этого периода – Г. Гроций, Т. Гоббс, Дж. Локк, Б. Спиноза, Г.В. Лейбниц, Ж.-Ж. Руссо.

В XIX в. понимание права как естественного отступило на второй план, в частности, в результате соперничества с исторической школой права (Г. Гуго, Ф.К. Савиньи, Г.Ф. Пухта) – направлением философии права, в соответствии с которым право складывается исторически, на основе обычаев. Юриспруденция лишь раскрывает и формулирует то, что заключает в себе народное сознание и что ещё не получило ясного выражения в законах и обычаях.

Впоследствии на смену исторической школе приходит юридический позитивизм – философско-правовое направление, трактующее право как совокупность норм или правил поведения, установленных и обеспеченных принуждением со стороны власти. Первыми представителями юридического позитивизма были И. Бентам и Дж. Остин, работавшие в первой половине XIX в., труды которых и сегодня признаются авторитетнейшими источниками.

В мировой философии права двадцатое и двадцать первое столетия характеризуются разнообразием подходов – феноменологического (А. Райнах), экзистенциального (В. Майкофер, Э. Фехнер), социологиче-

ского (М. Вебер, Р. Паунд), неотомистского (Ж. Маритен, Дж. Финнис), юридического реализма (К.Н. Ллевеллин, М. Радэн). В работах Г. Райнера, Г. Роммена находит дальнейшее развитие концепция естественного права. Определяющим собственно юридическое мышление и юридическую практику XX в. становится юридический позитивизм, представленный в работах Г. Кельзена, Г.Л.А. Харта и др.

Естественно, предмет и структура философии права в рамках тех или иных концепций представлены по-разному. Подобное многообразие, кстати, крайне затрудняет процесс преподавания философии права. Сегодня не существует единого парадигмального философско-правового знания, одобренного в научном сообществе сведения философских смыслов к некоему общему знаменателю или образцу. По-видимому, подобных знаменателей и образцов в философии и быть не может.

На протяжении последних десятилетий ряд отечественных исследователей, стремясь к восстановлению утраченной в советский период научной традиции, обращались к философии права. Появились соответствующие книги. Представляется, что у данных публикаций есть и сильные, и слабые стороны. Тем не менее в ряде случаев налицо стремление разработать собственные подходы, алгоритмы, возможно, целостные философские концепции права, не повторяющие существующие западные образцы. Скорее всего, именно такое стремление и есть самое верное с точки зрения теоретической новизны, соответствия сегодняшним условиям и, в конечном итоге, практической значимости.

Если попытаться обобщить трактовки предмета философии права, сложившиеся в литературе к настоящему времени, то получим следующие варианты (присутствует и их смешение).

1. *Определение в качестве предмета философско-правовой науки права – либо*

должного, идеального, либо позитивного. К примеру, в этом ключе трактуют предмет философско-правовой теории Н.В. Михалкин и А.Н. Михалкин, которые утверждают: «**Философия права** – это составная часть философского знания, **изучающая** общие закономерности возникновения и развития права, основные регулятивы и средства его функционирования, содержание познания юристов и проверку истинности получаемых знаний, **осуществляющая** методологические обобщения по систематизации и классификации подходов к трактовке права, **обобщающая** конкретные правовые знания до уровня их распространения среди широкого круга граждан общества, **обеспечивающая прогноз** развития права в его дифференциации и интеграции» (выделено нами. – Ю.Ч.) [7, с. 19]. Мнение В.С. Нерсесянца также укладывается в данный вариант: «Предмет философии права как науки (отдельной самостоятельной научной дисциплины) – это право как сущность и право как явление в их различении, соотношении (совпадении или несовпадении) и искомом единстве» [8, с. 2].

2. *Сведение философии права к гносеологии.* Как подчёркивает В.Н. Жуков, подобная редукция стала следствием рационалистической традиции западноевропейской философии, стремившейся в новое время приобрести точность естествознания, а позднее переросшей в подобие сциентизма. Наиболее ярко подобный подход представлен в феноменологии Э. Гуссерля. Философия права, построенная на феноменологическом методе (Ф. Шрейер, Ф. Кауфман, Г. Гуссерль, Н.Н. Алексеев), фактически обращена не на саму сущность государства и права, а на юридический понятийный аппарат [3, с. 24]. В отечественной литературе позицию сведения философии права к гносеологии права (на базе материалистической философии) занимает Д.А. Керимов.

3. *Понимание философии права только в качестве методологической базы юриспруденции.* По сути, данная позиция сливается с предыдущей, поскольку задача философии права в данном случае, как считает В.Н. Хропанюк, состоит в «исследовании глобальных государственно-правовых категорий, которые лежат в основе всех юридических наук». По утверждению исследователя, в связи с тем, что «при современном развитии человеческого знания философия не в состоянии исследовать закономерности каждой отдельной науки, в том числе многочисленных юридических наук, охватывающих практически все человеческое общежитие в его государственно-правовой сфере», функции философии права (помимо методологической) «возлагаются на теорию права» [12, с. 9]. Не вызывает сомнений утверждение, что философия права может и должна выступать в качестве метода, выполнять функцию методологической основы теории права. Однако абсолютизировать эту функцию вряд ли правильно. Философия права включает в себя не только методологические и гносеологические аспекты, но и логические, онтологические, аксиологические, социальные.

4. *Выяснение смысла права как определение предмета философии права.* При этом смысл права связывается с такими мировоззренческими и философскими характеристиками, как предельные основания права и его место в мире, его предназначение, ценность, значимость. Тем или иным образом об этом пишут С.С. Алексеев, О.Г. Данильян, В.Н. Жуков, А.Л. Золкин. Например, В.Н. Жуков считает: «В разных текстах по философии права может много чего не быть (совершенных текстов нет), кроме одного: читателю всегда должен быть предложен философский смысл тех или иных политико-правовых явлений. Без этого философии права нет» [3, с. 28]. Подход А.Л. Золкина следующий: «Философия права раскрывает смысл права в перспективе фундаментальных измерений человеческого бытия, общественной жизни и

развития культуры». В меняющемся мире «смысл права изменяется, наполняется новым содержанием, уточняется относительно ценностных аспектов общественного развития» [4, с. 7].

Представляется, что последняя позиция вследствие своей философичности – самая приемлемая для *определения ориентиров движения к раскрытию предмета философии права*. Почему только для определения ориентиров? Во-первых, сначала речь должна пойти о более общих вопросах – научном или ненаучном статусе самой философии. Если философия – наука, в чём мы убеждены, то выявления только смысла права, субъективного по своей природе, недостаточно для развития научных философско-правовых исследований; следует выявлять закономерности, принципы, структуры и т. д.

Во-вторых, сама категория смысла в философии разработана недостаточно. По преимуществу ею занимается логика. При этом общее значение языковых выражений делят на две части – предметное значение и смысл. Предметное значение – это предмет, обозначаемый суждением. Мысленное содержание суждения, его значение, то, что может быть понято, – смысл [11, с. 775]. Смысл, как видится, также некоторым образом связан с целью, истиной. Таким образом, в условиях неполной определённости категории смысла понять, насколько понят смысл права, проблематично.

В-третьих, в литературе высказывается положение о постоянном переопределении понятия права с точки зрения тех смыслов, которые право имеет для человека в изменяющемся культурном контексте. В этом случае степень неопределённости при определении предмета философии права ещё более возрастает.

Вследствие этого, не исключая категорию смысла из процесса исследования, предпочтительнее стремиться совместить характеристики философии и как мировоззрения, и как науки.

Применение «смысла» результативно в том отношении, что включает в разработку проблемы носителя и создателя смысла – человека. Памятуя о понимании философии как науки о предельных основаниях бытия, всеобщем в отношении «мир – человек», первоначально определим философию права в качестве учения о предельных основаниях права как одного из способов человеческого бытия. Тогда право как способ человеческого бытия – объект учения.

Используя подход И. Канта, определявшего предмет общей философии путём ответа на вопросы: 1) *что я могу знать?* 2) *что я должен делать?* 3) *на что я смею надеяться?* 4) *что такое человек?*, предмет философии права можно обозначить посредством постановки вопросов: 1) *что я могу знать о праве?* 2) *что я должен делать в соответствии с требованиями права и почему?* 3) *на что я могу надеяться в случае соблюдения или нарушения этих требований?* [10, с. 11]. Поиски ответов на подобные вопросы позволят наполнить смыслом бытие человека в праве. Кроме того, все они могут быть сведены к одному обобщающему вопросу: *что такое «правовой человек»?* или: *что представляет собою право как способ человеческого бытия?*, или: *в чём суть феномена «человек – право (правовая реальность)»?* Ответы на эти вопросы и позволяют выяснить предмет философской дисциплины, исследующей право.

Таким образом, предметом философии права выступают *общие закономерности, принципы отношений в рамках феномена «человек – правовая реальность»*. По-видимому, в этом одно из отличий философии права от теории права. Теория права рассматривает сущность и закономерности права, политических и правовых систем, философия права – закономерности существования человека в системе права (правовой реальности), в том числе в рамках политических и правовых систем. Подобная трактовка предмета сходна с по-

зицией Г.И. Иконниковой и В.П. Ляшенко, рассматривающих в качестве предмета философско-правовой науки «наиболее общие принципы взаимодействия повседневного мира человека с системным миром, всеобщие принципы существования, познания и преобразования правовой реальности» [5, с. 6-7].

Рассуждение относительно понимания правовой реальности начнём с категории бытия.¹ Под бытием в самом широком смысле понимается предельно общее понятие о существовании, о сущем вообще. Бытие и реальность как всеохватывающие понятия – это синонимы [9, с. 223]. Поставим в этот ряд и «действительность». Бытию противостоит небытие, ничто.

По мысли К. Поппера, бытие предполагает три уровня: материальное бытие вне человека; мир психики как субъективное бытие; мир объективного духа как надличностное бытие. Подход в целом достаточно традиционен. Означает ли это, что онтологическую структуру права следует рассматривать в соответствии с данным подходом? Или право принадлежит одному либо двум уровням реальности? Какому (каким) и почему? Даже если элементы права принадлежат всем трём уровням бытия, то где и как появляется право первоначально? По мере усложнения социума, на определённом этапе его зрелости, связанном с возникновением государства, как считает теория позитивного права (материальное бытие вне человека)? Или право исходит

¹ В современной философии права и теории права категорий, которые используются в качестве универсальных, достаточно. Как отмечает в своей статье Н.П. Асланян, это «правовая реальность», «правовая действительность», «правовая жизнь», «правовая система», «правовая картина мира», «правовая материя», «правовое пространство», «мир права», «правовое поле» [1, с. 105]. Не углубляясь в дискуссию относительно значимости той или иной категории, изберём для анализа «правовую реальность» вследствие её известной распространённости в исследованиях и предельного характера философской категории «реальность».

от индивида, рождаясь в глубинах человеческой психики в качестве права интуитивного, как считает Л. Петражицкий (мир психики как субъективное бытие)? Или существует априори в виде совокупности известных правовых принципов, как считает теория естественного права (мир объективного духа как надличностное бытие)?

Вряд ли возможно в данной статье разрешить все подобные проблемы, да такая задача и не ставилась, хотя их рассмотрение и будет означать дальнейшее исследование предмета философии права. Речь идёт о намерении подчеркнуть сложность и неоднозначность исследовательских задач, возникающих уже при первом прикосновении к онтологии права. Вопрос ещё более усложнится при анализе взаимодействия элементов трёх уровней бытия права в процессе его функционирования.

Попытки разрешить проблему правовой реальности предприняты во многих исследованиях. В ряде случаев данный феномен анализируется с точки зрения юридических подходов. В одной из наиболее значимых работ подобного рода Г.А. Гаджиев подчёркивает: юридический концепт действительности (реальности) отличается от естественнонаучного, философского или религиозного. В юридическом концепте происходит спецификация, юридизация понятий, признаваемых ранее философскими, экономическими и др. [2, с. 36]. Думается, что в плане философского осмысления проблемы наиболее результативны исследовательские усилия С.И. Максимова. Его видение проблемы правовой реальности вкратце может быть изложено следующим образом.

1. Правовая реальность конструируется из правовых феноменов, упорядоченных по отношению к базовому феномену. Это совокупность правовых норм, институтов, правоотношений, правовых концепций, явлений правового менталитета и т. п.

2. Онтологическое основание правовой реальности заключается в следующем. Оно

обнаруживается в таком аспекте бытия человека, когда он соприкасается с бытием другого человека. Причём это совместное бытие грозит обернуться произволом. Не любое взаимодействие выступает основой права, а лишь то, которое содержит момент долженствования, ограничивающий этот произвол. Таким образом, базовым феноменом правовой реальности выступает феномен долженствования.

3. Правовая реальность не представляет какую-либо субстанциональную часть реальности, а есть способ её организации. Это мир долженствования, это бытие-долженствование.

4. Структура правового бытия включает естественное право и позитивное право (как структура-статика – Ю.Ч.). Динамическую структуру правовой реальности составляют: идея права (наиболее общее, абстрактное выражение сущности права); закон (правовые нормы как суждение о должном); мир социальных действий, выражающий правореализацию как стадию в осуществлении права [10, с. 212-229].

Автор концепции прямо различает материальное и идеальное, объективное и субъективное бытие правовой реальности: 1) объективно существующий мир права, данный субъекту на практике (опыте); 2) картина правовой реальности как модель правовой реальности, служащая средством познания и конструирования мира [6, с. 147].

Примечательно, что в представленном подходе затрагивается проблема предельного основания права. У Канта в качестве подобного основания выступает принцип свободы. В юридической науке сложилась традиция рассматривать принуждение как главный признак права, поскольку данный феномен выделяется среди других средств социального регулирования тем, что опирается на силу государства. С.И. Максимов рассматривает долженствование как предельное основание права, выстраивая затем его философскую модель.

Феномен долженствования, порождающий деонтологический мир как мир права и нравственности, возможен при наличии двух условий: а) признание свободы воли; б) признание норм должного, то есть критерия добра и зла, справедливости/ несправедливости, предписывающего поступать так, а не иначе, и в соответствии с этим оценивать поступки как добрые или злые, справедливые или несправедливые. Иными словами, философия права, рассматривающая значимость, смысл феноменов мира для человека, оказывается тесно связанной с нравственной философией.

Анализ данной концепции правовой реальности позволяет отнести её элементы ко всем трём уровням бытия, обозначенным К. Поппером. При этом на каждом уровне актуализируется отношение человека и правовой реальности, всякий раз преисполненное смысла. Во-первых, это мир материальных социальных действий, связанный с реализацией (не реализацией) права и выражающий таким образом отношение человека к существующему праву. Во-вторых, это субъективный идеальный мир личности, возникающий как единство осознаваемого правового опыта и нравственных принципов индивида, то есть это осмысление права человеком. В-третьих, это идеальное надличностное бытие как картина правовой реальности, существующая в социуме, составленная из соответствующих элементов морали, ментальности, теории, практических знаний и, таким образом, также наполненная смыслом.

Подводя итог, можно сформулировать следующие положения.

1) Правовая реальность только в случае целенаправленного исследования может рассматриваться как отдельный феномен. При более широком подходе она неизбежно предстанет как система «человек – правовая реальность». Кстати, и сам С.И. Максимов говорит об этом: правовая реальность должна восприниматься не как

внешняя для человека (субъекта её осмысления) действительность, а как такая, в которую он вовлечён сам в процессе общения с другими участниками правовой жизни [6, с. 147]. При этом исследование отношения «человек – правовая реальность» в решающей степени зависит от той или иной трактовки самого права.

2) Исследование данной системы отношений возможно, как минимум, на трёх уровнях бытия права. Возникают вопросы о механизмах включённости человека в правовое поле, взаимодействиях с его различными компонентами, их понимании, обязательности, оценки и т. д. Как следствие, появляются аспекты философии права – его антропологии, онтологии, гносеологии, аксиологии, политические аспекты, социологические, социокультурные, государствоведения.

В литературе распространён и такой способ определения предмета философии права, как указание на перечень проблем, этот предмет порождающих. Можно пойти и таким путём. В этом случае решению задачи будет способствовать позиция великого Канта, который полагал, что смысл философии сводится к трём проблемам: *человек, этика и право*. Если определение перечня проблем предмета философско-правовой науки производить сквозь призму кантовской позиции, то такими слагаемыми могут быть: право как способ бытия человека; способы философского обоснования права как способа бытия человека; методы познания права; человек как субъект права; категории обязанности, ответственности, долженствования, справедливости, свободы, формального равенства и т. д.; основания справедливости и её критерии; правовой идеал; права человека; выявление взаимоотношений человека, права, закона, государства; сущность и структура правовой реальности; правовое сознание и правовая культура; ценности, которые отстаивает (должно отстаивать)

право; нормативная (обязывающая) сила права; феномен правового принуждения; сущность преступления и наказания и т. п.

Эти и подобного рода проблемы философией права в её истории и современности тем или иным образом разрешены, что, впрочем, никак не означает завершённости исследовательского процесса. Имея свой собственный предмет, связанный с предметом философии в целом, философия права непрерывно вырабатывает целостную систему взглядов на право как способ бытия человека, срез культуры, сложную многоуровневую и многоаспектную реальность, обладающую своими закономерностями и логикой развития. Сложившаяся философско-правовая система воззрений выступает методологическим и мировоззренческим фундаментом теории права, юриспруденции в целом.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Асланян Н.П. Понятие правовой реальности: постановка цивилистической проблемы // Известия ИГЭА. – 2012. – № 5. – С. 100-108.
2. Гаджиев Г.А. Онтология права: (критическое исследование юридического концепта действительности). – М.: Норма: ИНФРА-М. 2013. – 320 с.
3. Жуков В.Н. Философия права (теоретико-методологический аспект) // Государство и право. – 2009. – № 3. – С. 21-30.
4. Золкин А.Л. Философия права. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2012. – 383 с.
5. Иконникова Г.И., Ляшенко В.П. Основы философии права. – М.: ИНФРА-М; Весь мир, 2001. – 256 с.
6. Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. – Харьков: Право, 2002. – 328 с.
7. Михалкин Н.В., Михалкин А.Н. Философия права. – М.: Изд-во Юрайт, 2012. – 393 с.
8. Нерсесянц В.С. Философия права. – М.: НОРМА, 2006. – 848 с.
9. Спиркин А.Г. Философия. – М.: Гардарики, 2004. – 736 с.
10. Философия права / О.Г. Данильян, Л.Д. Байрачная, С.И. Максимов и др. – М.: ЭКСМО, 2005. – 416 с.
11. Философия: Энциклопедический словарь // Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – 1072 с.
12. Хропанюк В.Н. Теория государства и права. – М.: Интерстиль; Омега-Л, 2008. – 384 с.

НАШИ АВТОРЫ

Воронина Татьяна Евгеньевна – кандидат философских наук, редактор журнала «Вестник» Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук; e-mail: spasibo51@mail.ru.

Гетьман Виктория Викторовна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры культурологии и методологии музыкального образования Московского государственного гуманитарного университета имени М.А. Шолохова, зам. зав. кафедрой; e-mail: nika-m19@bk.ru.

Журавлева Мария Александровна – преподаватель Московского авиационного института (НИУ)\ аспирант кафедры философии Академии Натальи Нестеровой; e-mail: sonyakorallo@list.ru.

Кравченко Виктория Владимировна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: kravvic@mail.ru.

Курбцев Василий Леонидович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: kurabtsev@mail.ru.

Линченко Андрей Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры естественнонаучных и гуманитарных дисциплин Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; e-mail: linchenko1@mail.ru.

Макарова Ольга Игоревна – аспирант кафедры социальной философии МГУ им.М.В. Ломоносова; e-mail: olga.makarova.msu@gmail.com.

Нехамкин Валерий Аркадьевич – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Московского государственного технического университета им. Н.Э. Баумана; e-mail: nechamkin@rambler.ru.

Полякова Ирина Павловна – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Липецкого государственного технического университета; e-mail: ir.p.polyakova@yandex.ru.

Сачкова Виктория Александровна – аспирант кафедры философии Московского государственного технического университета им. Н.Э. Баумана; e-mail: vika_cher@mail.ru

Станкевич Леонид Павлович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Липецкого государственного технического университета; e-mail: stankevitsh@yandex.ru.

Удальцов Валерий Георгиевич – кандидат философских наук, начальник отдела Счетной палаты Российской Федерации; e-mail: vdovin2007@yandex.ru.

Фурсова Вероника Эмильевна – соискатель кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: veronikakrap@rambler.ru

Чернавин Юрий Александрович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного юридического университета им. О.Е. Кутафина; e-mail: uchernavin@yandex.ru.