Секция «Логика»

Аксиома выбора как логический принцип

Пещерова М.А.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: milana-pesherova@yandex.ru

В начале двадцатого века математики подвергли тщательному рассмотрению все утверждения, используемые при доказательствах теорем, особенно те, которые ранее принимались на веру. Пуанкаре, Пеано, Уайтхед, Рассел, Цермело, Дедекинд и многие другие, занимаясь этим вопросом, обнаружили утверждение, которое переходило из доказательства в доказательство, не привлекая внимания. Состояло оно в следующем: «если имеется любой набор (конечный или бесконечный) множеств, то всегда можно, выбрав из каждого множества по одному элементу, составить из этих элементов новое множество». В дальнейшем возникли альтернативные формулировки этого утверждения. Обратимся к одной из них: «Для любого множества x непустых и попарно непересекающихся множеств, существует множество y (называемое выбирающим множеством для x), которое содержит в точности по одному элементу из каждого множества, являющегося элементом x». Символически выглядит таким образом:

$\forall u\,(u \in x \supset u \neq 0\ \&\ \forall \upsilon(\upsilon \in x\ \&\ \upsilon \neq u \supset \upsilon \cap u = 0)) \supset \exists y \forall u(u \in x \supset \exists 1 \varphi(\varphi \in u \cap y))$

То, что это утверждение в действительности составляет специальную аксиому — так называемую аксиому выбора, математики поняли благодаря работе Эрнста Цермело «Beweis, dass jede Menge wohlgeordnet werden kann» [1], опубликованной в 1904 г. Сразу же после своего выхода работа подверглась критике, суть которой сводилась к тому, что, если не указано правило, по которому из каждого множества выбирается по элементу, то реально выбор не производится, и поэтому в действительности новое множество не образуется. В ходе доказательства выбор может изменяться, поэтому оно утрачивает силу. Пеано первым обратил внимание на аксиому выбора. Еще в 1890 г. он писал, что нельзя бесконечно применять произвольное правило, позволяющее отбирать по одному элементу из каждого множества, сколько бы их ни было. Он сформулировал правило выбора для частного случая.

Аксиома выбора имеет положение, отличное от положения других аксиом, к тому же она является одним из самых знаменитых и наиболее оспариваемых утверждений, уступающей в этом смысле только евклидовой аксиоме о параллельных прямых. Она является наиболее спорной аксиомой теории множеств, и при доказательстве теорем теории множеств, как правило, указывается, получен ли этот результат с помощью аксиомы выбора или нет. Для нас весьма важен, но не до конца ясен статус данной аксиомы; сам Цермело считал ее логическим принципом, и этой точки зрения придерживаются также многие исследователи. Эрнст Цермело отстаивал использование аксиомы выбора и утверждал, что до тех пор, пока эта аксиома не приводит к противоречию, ее использование в математике вполне допустимо. По словам Цермело, аксиома выбора «имеет исключительно объективный характер, который сразу же ясен». Эта аксиома или ее эквиваленты применялись и применяются в математической логике, классическом и функциональном анализе, теории множеств, алгебре, теории вероятностей, теоретической кибернетике, теории графов и так далее, вплоть до исследований по элементарной геометрии и арифметике.

Литература

1. Ernst Friedrich Ferdinand Zermelo (1904) «Beweis, dass jede Menge wohlgeordnet werden kann» // Mathematische Annalen, Volume 59, Number 4 / December 1904.
2. Bertrand Russel and A. N. Whitehead (1956) «Principia Mathematica» 1-3 vol.

3. Kurt Gödel: (1940) The Consistency of the Axiom of Choice and of the Generalized Continuum Hypothesis with the Axioms of Set Theory, Annals of Mathematical Studies, Volume 3, Princeton University Press, Princeton.

Секция «Онтология и теория познания»

От произведения к тексту. Онтологические экспликации

Абдрахманов А.Н.
Студент
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: arhe@inbox.ru

Внимание к таким вещам как язык, социальная практика, бессознательное и т.д. навело современную философию на формулировку проблем, которые ранее находись в зоне «слепого пятна» мыслительного взора. Однако такая смена оптики обусловила пересмотр философией многих классических установок. Философские программы XX века обрушились с критикой на веру в разум и поставили под вопрос построение метафизики и онтологии. Одна из самых радикальных антиметафизических программ была завялена в программе поструктурализма.

«От произведения к тексту» - это название одной из программных статей Р. Барта, в которой автор делает шаг навстречу постструктуралистскому пониманию знака. Барт, однако, намекает в статье, что выделение понятий «произведения» и «текста» — это не столько часть методологической работы литературной критики, сколько фиксация эпистемологического сдвига, который явился отголоском открытий марксизма, фрейдизма, структурализма и т.д.

Произведение — это понятие, обладающее конкретными пространственными характеристиками. Оно «издавна и по сей день мыслится, так сказать, по-ньютоновски» [2: 414], и характеризуется как вещественный фрагмент, занимающий определенное место. Произведение зримо и поддается описанию постольку, поскольку сводится к определенному означаемому или, другими словами, топосу (месту).

Означаемому можно приписывать два вида значимости: явное или тайное. Во втором случае означаемое нужно искать, «и тогда произведение подлежит ведению герменевтики, интерпретации (марксистской, психоаналитической, тематической и т. п.)» [2: 416]. Но в любом случае произведение имеет своей целью совершение коммуникативного акта, и потому оно в перспективе осмысленно.

Произведение представляется как объект, вещь, и поэтому может быть вписано в «вещную онтологию» [3]. В рамках этой онтологической предпосылки мир может быть представлен как совокупность вещей (топосов, произведений). «Произведение не противоречит ни одной философии монизма (при том что некоторые из них, как известно, непримиримые враги) — пишет Барт [2: 418]. Каждая из вещей заключает в себе смысл.

Однако заключение смысла в произведение для Барта неприемлемо. Смысловая полнота же может быть обретена лишь в том, что Барт обозначил понятием Текст.

В тексте нет фиксированной пространственности; текст — это поле, движение, процесс, множественность мест. Текст не локализован во времени, он всегда на одно мгновение в будущем. Вот так сам Барт представляет Текст: «Это не эстетический продукт, а означивающая практика; это не структура, а структурация; это не объект, это работа и деятельность; это не совокупность обособленных знаков, наделенная тем или иным смыслом, подлежащая обнаружению, это диапазон существования смещающих следов»[1: 21]. Такая характеристика вплотную приближает бартовский Текст к архе-письму Ж. Деррида.

Идея текстуальности стоит на совершенно иных онтологических предпосылках. Метафорой Текста, по словам Барта, является сеть. Сеть — это не столько совокупность вещей, сколько совокупность отношений между вещами. Онтология отношений, в отличии от вещной онтологии произведения, множественна, нелинейна, динамична.

Пространство текста можно уподобить пространству, с которым имеет дело эйнштейновская физика.

Однако первичность отношения не отвергает наличие в мире вещей: вещи рождаются в сети отношений. «Текст — не продукт распада произведения, наоборот, произведение есть шлейф воображаемого, тянущийся за Текстом» [2: 415].

В свете сказанного можно сделать вывод, что произведение и текст — имена не только методологических, но и онтологических предпосылок. Такие предпосылки кроются в любой попытке демаркации классических и неклассических философских установок. Именно поэтому вопрос о снятии онтологической проблематики в рамках современной философии остается открытым и требует дальнейшего прояснения.

Литература

1. Барт Р. (2009) S/Z. М.: Академический проект.
2. Барт Р. (1989) Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М.: Прогресс.
3. Катречко С.Л. (1997) Три типа онтологии. Тезисы доклада на I-ом российском философском конгрессе //http://www.philosophy.ru/library/ksl/katr_014.html.

Перспективы психофизического дуализма

Авдеенков А.Н.

Студент

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E–mail: 21an05@mail.ru

Дуализм как философская концепция, решающая проблему отношения между сознанием и телом, обсуждается на протяжении многих веков. Основной аргумент в защиту дуализма апеллирует к здравому смыслу большинства людей. Существуют все основания разделять ментальные и физические состояния. Однако следует заметить, что ссылка на здравый смысл в качестве философского аргумента несостоятельна. Философы, напротив, зачастую бросают вызов здравому смыслу. Более значимый аргумент в пользу дуализма состоит в указании на различие свойств ментального и физического. Психические состояния имеют субъективные свойства, чего нельзя сказать о физических процессах. В XX веке дуализм и проблема отношения между физическим и ментальным обсуждались рядом философов.

Карл Р. Поппер проблему отношений между сознанием и телом обсуждает в контексте трех миров. Первый мир – это материальные тела, физические объекты. Второй мир – это ментальные состояния, предрасположения, диспозиции. Третий мир – это «мир объективного содержания мышления», к нему относятся научные идеи, поэтические мысли и произведения искусства. Поппер разделяет картезианскую позицию психофизического интеракционизма, согласно которой осуществляется взаимодействие между ментальными и физическими состояниями. Однако мир 2 взаимодействует не только с миром 1, но и с миром 3. Главная функция мира 2 – производить объекты мира 3 и подвергаться воздействию с их стороны. Мир 2, таким образом, выступает как связующий посредник между миром 1 и миром 3. Психофизическая проблема формулируется Поппером как вопрос о взаимодействии между тремя мирами.

Согласно Попперу, «Я» связано с мозгом, относящимся к первому миру, и, кроме того, взаимодействует с объектами мира 3. Характер взаимодействия *ego* и мира 3 невозможно локализовать, так как этот процесс происходит вне пространства, однако связь «Я» с первым миром вполне определенно локализована – в центре речи головного мозга. Можно сказать, что это некий модифицированный эквивалент картезианской шишковидной железы.

Позиция Д. Деннета относительно проблемы сознания и тела может быть охарактеризована как физикализм. Философ выступает против картезианской точки

зрения жесткого различения души и тела, разделения мира на две сферы – духовную и физическую. Необходимо, по Деннету, прийти к некому единству. Данность физического мира признается за объективную реальность, некорректно оспаривать существование материальных объектов. Следовательно, для достижения единства необходимо объяснить сознание соответствующим образом. Деннет выступает в качестве противника признания особой ментальной субстанции, взаимодействие между ментальной и физической сферой называет «мифом о двойном преобразовании»: внешние ощущения сначала преобразовываются в нейросигналы, а затем «направляются» в сознание. Тезис Деннета заключается в допущении распространения психики не только на мозг, но и на другие части тела. В теле содержится информация. Системы тела могут служить в качестве диспозиций к действию. Существуют некие конфликтные ситуации, когда телесные проявления отличаются от установок сознания. Человек планировал делать одно, а телесные проявления понуждают его к другому.

По мнению Дж. Серла, картезианская позиция описания мира неприемлема. Согласно Р. Декарту, существуют ментальные объекты и существуют физические объекты. Этим исчерпывается весь универсум. Однако Серл приводит примеры, которые невозможно однозначно отнести к одной из двух субстанций: правительство штата Калифорния, очки, набранные в игре в футбол. С появлением теории относительности электроны стали пониматься как точки массы-энергии. Однако, принимая во внимание картезианское истолкование физического, электроны не будут считаться физическими объектами.

Дуализм сталкивается со значительными трудностями. По мнению Т. Нагеля, необходимо построить теорию, которая сделала бы ясным отношение между ментальным и физическим, указала бы на их общее отношение к чему-либо третьему, отличному от каждого из них. Для объяснения связи между сознанием и телом неприемлемы ни идеализм, ни физикализм, поскольку первый исключает физиологию, а второй не дает возможности исследовать ментальные состояния. Трудность заключается в концептуализации этого третьего феномена, в котором осуществляется связь между ментальными процессами и физическими состояниями.

Литература

1. Деннет Д. Виды психики: На пути к пониманию сознания. М., 2004.
2. Нагель Т. Мыслимость невозможного и проблема духа и тела. // Вопросы философии. 2001, № 8.
3. Поппер К.Р. Знание и психофизическая проблема: В защиту взаимодействия. М., 2008.
4. Серл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002.

Проблема взаимосвязи языка и текста

Барыбина Е.Е.

Студентка

Московский Государственный Университет имени М. В. Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E-mail: skerco-sky@mail.ru

На протяжении практически всей истории философии язык так или иначе находится в сфере интересов философов. Со времени лингвистического поворота становится ясно, что язык нельзя игнорировать, о нем нельзя не говорить, так как во многом именно от него зависят наши представления о мире. Появляется множество концепций и направлений, главным объектом которых становится язык и его влияние на онтологию. Строго говоря, язык как таковой нигде нельзя обнаружить – это абстракция. Можно найти тексты, написанные на каком-либо языке, или людей, говорящих на различных языках, но вот язык сам по себе найти нельзя. Постепенно философы выдвигают на первый план текст (это хорошо видно у Гадамера, Барта, Деррида). Произошел переход

от философии языка к философии текста. Причиной этого является, по-видимому, то, что логический, лингвистический и структуралистский подходы не привели к тем блистательным результатам, о которых мечтали представители этих направлений. Становятся ясны границы их применения. Вместе с этими направлениями все больший вес приобретает сначала философская герменевтика, а потом постструктурализм, где речь идет уже более о тексте, но язык уходит в тень.

Однако никто специально не говорил о взаимосвязи языка и текста, будто можно, рассматривая такую абстракцию как язык, обойтись без рассмотрения текста и, наоборот, при рассмотрении текста забыть о языке. Но такая взаимосвязь есть. Может быть несколько вариантов такого взаимодействия языка и текста: 1) они неразличимы, то есть не имеет смысла говорить о каждом из них в отдельности; 2) они настолько различны, что нет даже основания для их сравнения или сопоставления; 3) они тесно связаны. Рассмотрим каждый из возможных вариантов.

1. Язык и текст неразличимы (т.е. философы их не различали, они просто не задавались таким вопросом). Предполагается, что если мы знаем язык, то можем кодировать с помощью языка текст и наоборот декодировать. Под языком понимается совокупность знаков и правил, с помощью которых мы можем образовывать неограниченное число слов, выражений и предложений. Другими словами – это условие возможности образования единиц, имеющих значения. Язык выступает в качестве инструмента, с одной стороны, образования таких единиц, а с другой, их считывания. Текст нечто вторичное, то, что идет после и за языком. Их не различали потому, что глядя на текст, видели язык, а за языком видели текст. Думали, что если мы знаем, как устроен язык, то из этого все выводится.

2. Язык и текст настолько различны, что нет даже основания для их сравнения или сопоставления. Да, мы можем сказать, что язык и текст имеют различную природу: первый – это система, с помощью которой производится новое; второй – это некая данность. Текст это связь, сплетение множества предложений, объединенных одной темой, но при этом предполагающих неоднозначность трактовок. При чем в постструктурализме появляется более широкое понимание текста. Он не привязывается к литературному произведению, а скорее наоборот – ему противопоставляется. В качестве текста может быть принято все что угодно. Мы не сводим значение текста к совокупности значений составляющих его предложений. Различия очевидны.

3. Язык и текст тесно связаны. Действительно, сложно представить себе одно без другого. Это две стороны одного и того же. Язык состоит из знаков и правил приписывания значений этим знакам. Текст же включает в себя и знаки и правила, просто он существует по несколько иным законам. Но то, что одно без другого невозможно еще не значит, что мы не можем разделить их в исследовательских целях. Именно поэтому мы можем говорить об основании для сравнения. Например, выделив единицу значения в языке и в тексте. В первом случае это слово, во втором – предложение (если мы понимаем текст в узком смысле, как литературное произведение) и какая-либо значимая для понимания текста ситуация (если у нас всё есть текст).

Таким образом, мы видим, что последний вариант наиболее правдоподобен. Но все же подчеркнем, что специально взаимосвязь языка и текста не рассматривается. Философия языка и философия текста – это две крайности. Они затрагивают важные проблемы, отбрасывать которые нельзя. Поэтому мы предлагаем использовать эти два подхода, их достижения, не забывая положительные моменты каждого из них. Такое совместное использование этих противоположных подходов позволяет по-новому взглянуть на общую для обоих проблематику.

Литература

1. Барт Р. Нулевая степень письма. М.: Академический проект, 2008.
2. Барт Р. От произведения к тексту // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994.

3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988.
4. Дейк Т. А. ван, Кинч В. Стратегии понимания связного текста. // Новое в зарубежной лингвистике, вып. XXIII. М.: Прогресс, 1988.
5. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad marginem, 2000.
6. Эко У. Роль читателя. М.: Издательство РГГУ, 2007.

Постулат божественного творения и современная наука

Варегина М.С.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
mariav87@mail.ru

Сегодня наука играет огромную роль в жизни каждого человека, живущего в социуме. При этом существует множество верующих людей, перед которыми встаёт проблема противоречий между наукой и религией. Вся наука о человеке и живом, т.е. биология, существует в рамках теории эволюции, и соответственно предполагает натуралистическое объяснение происхождения человека от существ, стоящих на более низкой ступени развития, от предгоминидов. О том, что Богом всякая тварь создана по роду своему: трава, деревья, гады, птицы, скоты, звери, и будет производить потомство только по роду своему, как написано в Библии, речи не идёт. Физики тоже не говорят о библейском сотворении мира за шесть дней, а строят альтернативные теории, на основе физических законов, с которыми здравомыслящий человек спорить не будет. Как же быть современному верующему человеку? Отказаться от своих убеждений, или отрицать науку, практическими воплощениями достижений которой он пользуется каждый день и уже не может без этого жить?

Хочется предложить одно из решений указанной проблемы, показать, что при определённых условиях с обеих сторон, можно добиться неконфликтного сосуществования двух полюсов человеческого сознания - религиозного и научного.

Теоретическая наука уже не объявляет монополию на истину и не претендует на всесильность. Это размывает так называемую «научную картину мира». Мы видим постоянную смену научных теорий, периодов в развитии науки, соответственно непрерывную смену критериев науки. Чётких универсальных критериев науки на все времена не существует. Мы всего лишь ищем модели, которые лучше других на данный момент объясняют те или иные явления, и абсолютно истинной модели не существует.

Желая показать, что теория разумного замысла никак не может считаться научным подходом, биологи заявили, что она не отвечает объективным критериям научного метода. С точки зрения философии науки, использование таких аргументов в принципе проблематично. В истории науки все попытки найти методологические «инварианты», которые обеспечили бы совокупность необходимых и достаточных условий для разделения подлинной науки и псевдонауки, потерпели неудачу. Многим общепризнанным теориям не хватает таких признаков как наблюдаемость, опровержимость и проверяемость. Возможно говорить о методологической равноценности научных теорий и теорий разумного замысла.

Особое место занимает принцип телеологизма. Эволюционный процесс предполагает развитие живых организмов в сторону усложнения. Получается, что их существование имеет цель. Эволюционная биология не объясняет телеологизм организмов. В теориях разумного замысла телеология объясняется замыслами Высшего Разума.

Научная космология также является мощным инструментом рассмотрения основ мироздания. Пояс земной жизни (биосфера вместе с окружающей её неживой средой, т.е. атмосферой, водами океана и почвой) в течение миллионов лет биологической эволюции обнаруживает род стабильности, гомеостаз. Ясно, что эта стабильность не

была введена с самого начала, но возникала естественным путём в ходе эволюции, точнее – ко-эволюции живого и неживого. Речь идёт о самоорганизации.

При определённых условиях можно говорить о не атеистическом понимании теории эволюции. При чтении Писания нельзя не заметить, что оно оставляет за тварным миром определённую степень активности. Не говорится "И создал Бог траву", но "произвела земля". И позднее Бог не просто создает жизнь, но повелевает стихиям её проявить. Единственное, о чём следует говорить отдельно, это о человеке; его Бог никому не поручает создать. Можно допустить, что, творя мир, Бог мог использовать эволюционный процесс. В православии нет ни текстуального, ни доктринального основания для отторжения эволюционизма. По мнению богословов весьма консервативной Русской Зарубежной Церкви, дни творения следует понимать не буквально, а как периоды. Для богословия принципиально допустимы и креационная и эволюционная гипотеза, при условии, что в обоих случаях законодателем и устроителем всего мира является Бог, который мог все существующие виды или творить по дням сразу в завершённом виде, или постепенно, в течение дней производить из воды и земли живые организмы, опираясь на. Созданные Им же ранее законы. В Писании говорится о том, что человек до грехопадения пребывал в раю, в Эдемском саду. Рай - не синоним всего космоса до грехопадения. Хотя Библия не описывает прямо мир за пределами Эдемского сада, но видно, что охраняемая зона явно противопоставлена дикой невозделанной природе. Вполне возможно, что за пределами эдемской ограды все законы борьбы за существование уже были. Наука не может исследовать эдемский опыт, она изучает мир внеэдемский, а потому и не вступает в противоречие с библейскими и святоотеческими свидетельствами о том порядке сожития человека и животных, который был установлен для райского сада. Итак, у православия нет оснований для отрицания тезиса, согласно которому Творец создал материю способной к благому развитию.

Господствующей теорией происхождения Вселенной является теория Большого Взрыва. Согласно этой концепции, галактики вместе со всеми звездами и планетами произошли из точки сингулярности, в которой было сконцентрировано всё протовещество Вселенной. Но эта теория не отвечает на вопрос: откуда взялась эта сингулярность, содержащая всю массу Вселенной? Следовательно, она не исключает божественного происхождения Вселенной. Не случайно Папа Иоанн Павел II в специальном послании отмечал, что современная космология согласуется с библейскими истинами. Но всё же, многие учёные не допускают возможности участия Творца и пытаются «закрыть» это упущение господствующей теории, где она оставляет пустое место и умалчивает о самом Начале, предпочитая объяснять рождение мира со второй ступени.

Литература

1. Балашов Ю.В. «Антропные аргументы» в современной космологии // Вопросы философии. 1988. №7. С.122-124.
2. Бушев Б., Копылов И. Вольтова дуга между миром и антимиром // Независимая газета, 26.07.2006.
3. Гайзенберг В. Часть и целое. М.: УРСС, 2004.
4. Кураев А. Православие и эволюция http://www.netda.ru/belka/text_mil/evolution_r_ext.htm
5. Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ, 2002.
6. Мейер С. Методологическая равноценность теорий разумного замысла и естественного происхождения жизни: возможна ли научная «теория творения?» // http://www.goldentime.ru/hrs_text_002.htm.
7. Поппер К. Дарвинизм как метафизическая исследовательская программ // Вопросы философии. 1995. №12.
8. Тростников В.Н. Научна ли «научная картина мира?» // Новый мир. 1989. №12.

9. Юнкер Т. Открытие эволюции. СПб., 2007.

Проблема субъекта

Виноградов М.В.[1]
Аспирант
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: *vinogradovmv@mail.ru*

Термин субъект употреблялся в философии в различных смыслах. Наибольшее значение он имеет для таких разделов философии как эпистемология, гносеология и теория познания. В рамках этих разделов знания можно выделить когнитивные феномены, которые относятся к общепризнанным, и те, которые большинством исследователей рассматриваются как маргинальные.

В рамках классической теории познания термин субъект используется для обозначения субъектно-объектных отношений, которые подразумевают такое взаимоотношение субъекта - активного познающего начала, и объекта, под которым подразумевается весь действительный мир, при котором субъект предстает в виде точки отчета и источника познания. Истоки этого подхода к познанию были заложены Декартом, не использовавшим непосредственно термин субъект. Следует отметить, что термин субъект использовался еще в античной Греции, например Аристотелем, а также в средневековой схоластике.

Следующий этап развития представлений о субъекте связан с Кантом. Им были разработаны законы внутренней организации субъекта, благодаря чему появилось понимание причин происхождения всеобщего знания. Данная трактовка субъекта получила название трансцендентального субъекта познания. В настоящее время наука подтвердила философскую догадку Канта о наличии у индивида комплекса первичных, доопытных идей и установок, формирующих его картину мира и совпадающих с представлениями других людей.

Субъект получил надындивидуальную трактовку у Гегеля. Он исходил из социально-исторической характеристики индивида, который познает по-разному в каждую конкретную историческую эпоху в зависимости от доминирующих на данном этапе социально-культурных знаний, ценностей и норм. Т.е. один и тот же объект представители разных познавательных традиций воспринимают совершенно по-разному. Значит, познавательная деятельность двух субъектов определяется некими надындивидуальными структурами. Следовательно, объем знаний, который существует в социуме на данный момент исторического времени, больше чем тот объем знаний, которым обладает каждый отдельный познающий индивид.

В рамках традиционной теории познания представленной Декартом, Локком и Кантом зародился подход, который определил современное понимание субъекта. Он существует как внеэмпирический, трансцендентальный, т.е. виртуальный, идеально мыслящий и действующий феномен. Следовательно, его влияние можно вывести за скобки и можно не учитывать. Не трудно заметить, что при этом теряется человек. Современная философия стремится восстановить в правах целостного человека познающего, т.е. эмпирического субъекта. Центральным становится вопрос доверия субъекту. Эволюционная эпистемология представляет аргументы в пользу доверия субъекту. В результате эволюции наше мышление было адаптировано к реальному миру и факт того, что человек, как субъект существует, свидетельствует о возможности доверия.

Эмпирический субъект с точки зрения гуманитарной практики активно интерпретирует различные «тексты». Возникает проблема образования субъекта, т.к. для

[1] Автор выражает признательность профессору, д.ф.н. Сориной Г.В. за помощь в подготовке тезисов.

интерпретации требуется значительный объем постоянно обновляемого социального знания. Таким образом, становится очевидна сущностная связь между проблемой истины и проблемой становления субъекта. Значительный вклад в исследование интерпретирующего субъекта внес М. Бахтин. Важнейшее философское открытие Бахтина – это идея замещения абстрактного гносеологического субъекта европейской философии взаимоотношениями автора и героя. Исследователь расщепляет субъекта на две части: того кто осуществляет рефлексию над познанием, становясь «автором» и того, кто осуществляет познание, являясь «героем». Новое видение субъекта приводит к появлению нового структурного понятия «архитектоника», которое определяет взаимоотношение субъекта с пространством и временем.

Традиционная теория познания рассматривала субъектно-объектные отношения, не учитывая существование субъектно-субъектных взаимоотношений. В современной философии исследуются взаимоотношения «Я – Ты», «Я и Другой», феномен интерсубъективности, а также понятия коммуникативной реальности и вопросно-ответного дискурса. Таким образом, можно сделать вывод, что современная философия рассматривает различные случаи виртуальной реальности. Так проблема виртуальности «Я» рассматривалась в трудах структуралистов и постстурктуралистов, которые сделали попытку отказаться от субъекта в познании, понимаемого как центр. Этот подход получил название «смерть субъекта». Мысль о децентрализации заставила задуматься исследователей о иллюзорности и историчности феномена субъекта.

Очевидно, что представленные выше темы требуют системного анализа в рамках теории познания, гносеологии и эпистемологии и предполагают комплексный подход к старым вопросам с учетом новых подходов, выработанных философией на современном этапе. При этом кажущаяся постоянной работа философов над проблемой субъекта во все века не должна снижать актуальность темы, по причине того что, данный вопрос является одним из тех, на которых основана современная цивилизация.

Литература

1. Гайденко П.П. У истоков новоевропейской науки // Науковедение. 1999. № 2.
2. Гуссерль Э. Картезианское мышление. СПб., 1998.
3. Ингарден Р. Введение в феноменологию Э. Гуссерля. М., 1999.
4. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1980.
5. Микешина А.А. Философия познания. М., 2002.
6. Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995.
7. Поппер К. Логика и рост научного знания. Избр. работы. Под ред. В.Н. Садовского М., 1983.
8. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.
9. Хайдегер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

Интертекстуальность и интердискурсивность в философии

Галанина К.Э.

Студентка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия

E–mail: ksyuntiya@yandex.ru

Одним из основных средств фиксации философской работы является текст. Философские тексты могут быть устроены по-разному. Классическая философия исходила из того, что каким бы ни был текст, он несёт смысл, поддающийся вычленению читателем, который располагает необходимым набором инструментов, этот смысл от самого текста не зависит и является общим для читателя и автора текста. Однако чем упорнее классические философы пытались создать инструменты, которые

смогли бы сделать доступным кристально чистый смысл, тем больше становилось понятно, что отделить смысл от текста невозможно. В середине XX века философы различных направлений приходят к мысли, что читатель всегда имеет дело с его собственной интерпретацией текста, с теми смыслами, которые возникли в процессе чтения.

Чтобы передать какой-либо смысл автор должен воплотить его в тексте. При этом письмо работает так, что, с одной стороны, помимо желания автора в текст проникают и другие смыслы, а с другой стороны, автор не может изложить всё, что адресату текста следовало бы понять, т.к. такой текст был бы бесконечным. Следовательно, при изучении текста приходится учитывать, что он участвует не только в прямой коммуникации, но и в непрямой, которая неизбежно осуществляется наряду с первой. Её основными характеристиками являются недоопределённость смыслов и дополнительные интерпретационные усилия со стороны адресата.

Юлия Кристева, а за ней и Ролан Барт обратили внимание, что интерпретация текста будет зависеть от того, какие тексты читатель уже знает. Он не может не соотносить читаемый текст с уже прочитанными текстами. Тем самым текст всегда ставится в какое-либо отношение к другим текстам. Если учесть, что акт чтения является продуктивным, что это акт со-творчества и доопределения текста, то любой текст должен рассматриваться как место пересечения и взаимообмена между множеством текстов. Такая система межтекстовых взаимосвязей и получила название интертекстуальности.

Первоначально исследования интертекстуальности проводились в основном в рамках литературоведения. Однако учитывая то, что философия, как и литература, существует в пространстве текстов, мы попытались посмотреть, как действуют механизмы интертекстуальности в философии. В результате выяснилось, что интертекстуальность в философии действует несколько иначе, чем в художественных текстах. Во-первых, философский текст предполагает большее внимание к эффектам интертекстуальности. Философы пытаются более тщательно отслеживать те дополнительные смыслы, которые привносятся в текст. Во-вторых, когда читатель интерпретирует один философский текст через совокупность других философских текстов, интертекстуальность действует не только на уровне содержания текстов, но и на уровне техник анализа. То есть философ, принадлежащий к психоаналитической традиции, и феноменолог читают текст с помощью разных инструментов анализа. Эти инструменты тоже транслируются посредством текстов. Здесь интертекстуальный анализ должен переходить в интердискурсивный.

Исходя из трактовки дискурса, предложенной Мишелем Фуко, согласно которой дискурс представляет собой не совокупность высказываний, а систему практик, формирующих те объекты, о которых они говорят, мы можем предположить, что стоило бы противопоставить интердискурсивность и интертекстуальность. Подобно тому, как дискурс не сводится к тексту, интердискурсивность не может быть сведена к интертекстуальности. Однако дискурсы всегда реализуются в текстах. Поэтому интертекстуальность и интердискурсивность накладываются друг на друга. Они неразрывно действуют в текстуальных практиках. Их различение в целях анализа позволяет нам увидеть эффекты, которые без этого не наблюдаются.

Уже когда Фуко вводил в философский анализ концепт дискурса, было понятно, что дискурс нельзя рассматривать как замкнутый и автономный. Дискурсов много, и они разные. При этом каждый из них неоднороден и гетерогенен, всегда пронизан другими дискурсами и обладает только относительной автономией. Разные дискурсы пересекаются, между ними существует сеть взаимных отсылок. Они находятся в постоянном взаимодействии с другими дискурсами, в процессе непрерывной реконфигурации под влиянием других дискурсов. Дискурс в чистом виде вообще не существует. Он всегда пронизан интердискурсивными связями с другими дискурсами.

Действие интердискурсивности и интертекстуальности в философии прежде всего прослеживается в ситуациях полемики между философами, принадлежащими к разным философским направлениям. При столкновении с другим дискурсом философы вынуждены делать те шаги, которых они иначе, может быть, и не сделали. Поэтому исследование интердискурсивности и интертекстуальности позволяет увидеть, каким образом происходит взаимодействие между философскими направлениями, почему взаимопонимание между ними составляет особую проблему.

Литература

1. Гоготишвили Л.А. (2006) Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур.
2. Делёз Ж., Гваттари Ф. (1998) Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии. СПб.: Алетейя.
3. Дементьев В. (2006) Непрямая коммуникация. М.: Гнозис.
4. Жижек С. (2008) Устройство разрыва. Параллаксное видение. М.: Издательство «Европа».
5. Квадратура смысла. Французская школа анализа дискурса. (1999) М.: ИГ «Прогресс».
6. Пьеге-Гро Н. (2008) Введение в теорию интертекстуальности. М.: Издательство ЛКИ.
7. Фуко М. (2004) Археология знания. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга.
8. Эко У. (2003) Шесть прогулок в литературных лесах. СПб.: Симпозиум.
9. Maingueneau D. (1991) L'analyse du discours. P.: Hachette.
10. Paveau M.-A. (2006) Les prédiscours : sens, mémoire, cognition. P.: Presses de la Sorbonne nouvelle.

Проблема виртуальной реальности в философии Жана Бодрийяра

Гонгало Е.Ф.

Аспирантка

Белорусский государственный университет,

факультет философии и социальных наук, Минск, Беларусь

E-mail: utopi@yandex.ru

Возрастание роли компьютерных технологий практически во всех сферах человеческой деятельности и все более расширительные, метафорические трактовки понятия «виртуальная реальность» актуализируют интерес к этой категории. В частности, именно философию постмодернизма считают мировоззрением информационного общества. Многие представители этого направления констатировали дефляцию реальности и непосредственно обращались к категории виртуальной реальности. Среди них Ж. Бодрийяр, Ж. Делёз, А. Джеймсон, П. Вирильо, М. Постер, А. Крокер и др. В рамках данной работы, представляется целесообразным обратиться к одной из самых популярных концепций виртуальной реальности, создателем которой является Ж. Бодрийяр.

В своих работах Ж. Бодрийяр обращается к наличной культурной ситуации и характеризует ее как время тотальной симуляции. Это находит свое проявление в торжестве «трансполитики», «транссексуальности», «трансэстетики». Симуляция выступает заключительным этапом развития знака, в процессе которого можно выделить три стадии:

Порядок симулякра	Исторический отрезок времени	Закон функционирования
1. Подделка	«Классическая эпоха»: от Возрождения до промышленной революции	Естественный закон ценности
2. Производство	Промышленная эпоха	Рыночный закон стоимости

3. Симуляция	Современность	Структурный закон ценности

После начальной, рыночной и структурной стадий существования ценности наступает стадия дробления. Эту четвертую стадию Ж. Бодрийяр в «Прозрачности зла» называет фрактальной, вирусной, диффузной, подчеркивая исчезновение какого бы то ни было соответствия при соотнесении ценности с действительностью. Если ценность не развивается согласно естественным обычаям, согласно логике торговли или в соответствии с совокупностью образов, то она как бы заболевает, хаотично распространяясь в разных направлениях, рассеивается. Таким образом, отражение глубинной реальности сменяется ее извращением, затем маскировкой ее отсутствия и, наконец, утратой какой-либо связи с реальностью, заменой смысла образом отсутствующей действительности — симулякром.

В связи с исчезновением реальности становится невозможным традиционное философское представление о виртуальном как о стремящемся превратиться в актуальное и находящееся с ним в диалектических отношениях. В поисках адекватного сложившейся ситуации подхода, Ж. Бодрийяр отождествляет виртуальное и гиперреальность, буквально наделяя их субстанциальным статусом в мире, лишенном трансцендентного. Виртуальное замещает собой выдохшуюся реальность целой чередой более ярких и колоритных, но содержательно выхолощенных эффектов реального, истины, объективности. Эффект реальности оказывается значительно более привлекательным и «реальным», чем сама реальность. Экстатическое распространение информации на экранах телевизоров и компьютеров несет тотальную близость и мгновенность всех вещей, обрушивается потоком их чрезмерного, детализированного раскрытия, своего рода, «порнографией» вселенной.

Виртуальная реальность у Ж. Бодрийяра совершенна в плане непротиворечивости, абсолютно гомогенизирована и операциональна. В технико-технологическом плане воплощением виртуальной реальности является все многообразие современных технических приспособлений виртуальной реальности, функционирующих вместе или вместо человека. Технологии обретают власть над человеком, не оставляя места для естественного процесса мышления. Их основные характеристики: четкость, функциональность, бесстрастность и безыскусность.

Согласно Ж. Бодрийяру, в основании виртуального лежит «идеальное преступление», устранившее исходную «иллюзию мира». При этом ключевым словом, истоком криминальности, в данном случае является сама *идеальность*, как установка на совершенство, а, значит, некую законченность, завершенность. В данном случае, Ж. Бодрийяр подразумевает уничтожение вещей как их «экстерминацию» (extermination), в буквальном смысле, лишение конца, предела, смерти. Это происходит посредством отказа от противоречивой дуальности мира и сведения всего сущего к единому началу, «общему замыслу». А ведь именно антагонистическими отношениями конституированы такие феномены как смерть, конфликт, судьба, без них универсум становится однородным и одномерным. В совершенном пространстве того же самого нет места для «другого», все уже осуществлено. Сущностным выражением этого единого начала универсума у Ж. Бодрийяра выступают технологии, в первую очередь, технологии виртуальной реальности.

Французский мыслитель занимает крайне критическую позицию относительно технико-технологического прогресса современности, как неотъемлемой части симуляционной культуры. Он констатирует, что развитие технологий набрало настолько быстрый оборот, что начинает идти по своим собственным, не зависящим от его создателя законам. За приобретение операциональных свойств машины человеку неизбежно приходится платить атрофией ряда двигательных функций, что, в свою очередь, ведет к регрессивным изменениям мыслительных способностей. В итоге

продление тела посредством искусственных протезов не оставляет места для мысли и оборачивается зависимостью от искусственного интеллекта.

Рассуждая о смысле и перспективах виртуализации, Ж. Бодрийяр приводит две достаточно неоднозначных точки зрения. С одной стороны, он позиционирует клонирование вселенной как смелый, в своей специфичности, и при этом неосознанный выбор самого человечества, отказавшегося от своего естественного состояния в пользу искусственного, но зато гораздо более жизнеспособного и эффективного. С другой стороны, французский мыслитель утверждает, что безудержное развитие виртуального приведет к имплозии, т.е. размыванию границ между действительным и альтернативными мирами, и последующей «бессмысленной циркуляции образующих универсум элементов» [1: 21]. В первом случае, очевидно рассмотрение проблемы с позиции познающего и преобразующего мир субъекта. Во втором же происходит переворачивание субъект-объектных отношений. Отсюда становится понятна версия, к которой склоняется сам Ж. Бодрийяр, не раз отмечающий, что в фатальном метафизическом противостоянии объект взял реванш над субъектом, отомстил ему.

Критический пафос бродрияровской концепции исполнен ностальгией по реальности, подлинности в мире, где господствует симуляция. Эра симуляции характеризуется безудержным производством реального и референциального, в итоге реальность становится виртуальной.

Литература

1. Бодрийяр Ж. (2006) Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург.
2. Бодрийяр Ж. (2006) Прозрачность зла. М.
3. Бодрийяр Ж. (2000) Символический обмен и смерть. М.

Реклама как подсознание потребления

Ким М.А.
Студентка
Саратовский государственный университет имени Н.Г.Чернышевского,
Саратов, Россия
E–mail: masya_k@inbox.ru

Современное человеческое сознание оказывается все более детерминировано потреблением. Но это уже не потребление в стиле К. Маркса, когда его сущность заключалась в использовании продуктов и товаров с их последующей потерей потребительской стоимости. Теперь все чаще можно обнаружить потребление в бодрийяровском смысле. Здесь потребление выступает потоком символов, которые в свою очередь передают информацию о подлинных или вымышленных качествах товара. Главным транслятором символического потребления выступает реклама.

Помимо экономического взгляда на потребление и, следовательно, на рекламу, можно говорить о культурологическом аспекте. Культура создает матрицу для всех видов человеческой деятельности. Таким образом, культура потребления — своего рода программа использования членами общества всех потребительских благ. И уже не возникают вопросы о возможности причисления рекламы к пространству культуры. На сегодняшний день она фактически ей и является.

Опираясь на концепцию симулякров французского философа Ж. Бодрийяра, можно сделать вывод: современная культура благодаря масс—медиа находится на той ступени, где за объектами ничего не кроется. Нельзя отрицать, что реклама с успехом поставляет «обществу потребления» симуляцию в чистом виде, и одновременно с этим самоуничтожается в «сверхскоростном потоке информации»[2]. Отсюда следует, что и культура, и сам процесс потребления не просто подменяются мнимыми образами, а сами образы прекращают свое существование. Ж. Бодрийяр видит причину этого исчезновения в ускорении информатизации современного мира. Данная тенденция просматривается во всех сферах жизнедеятельности человека, поэтому процесс смены

или, вернее, подмены реальности уже перестает быть революционным, а становится скорее нормой. Ярким примером такой подмены может явиться мода, в которой вся одежда разбирается французским постструктуралистом Р. Бартом на три вида: «реальная одежда, одежда—образ, одежда—описание»[1]. Последний вид одежды нацелен на перевод ее в языковую форму, что является условием безрасчетного потребления. Для стимулирования постоянного приобретения и необходима реклама: «желание вызывает не вещь, а ее имя»[1].

В итоге мы видим, что реклама — та сила, которая рождает потребление на подсознательном уровне. Ее эффекты и декорации усваиваются человеком так, что становится неразличимым описание и описываемая вещь. Слова и образы, используемые в рекламе, иногда приобретают обратный эффект, когда происходит отторжение от потребления. Но даже в самом отторжении виден момент присутствия или отношения. Итак, общество изобилия создало благоприятные условия для рекламы как способа потребления. Следуя описанию, предложенному рекламой, человек, можно сказать, стремится к горизонту — постоянно ускользающему модному идеалу. Помимо этого, свойства потребления — насыщение и удовлетворение — приобрели новый смысл, а функциональность приобретаемых предметов отодвинута на второй план их статусом.

Таким образом, реклама по-новому определила для современного сознания человека ключевые понятия его существования. Образно-описательная функция рекламы изменила смысл потребления как такового, а также тех понятий, которые напрямую связаны с удовлетворением потребностей человека. Даже если пока нельзя говорить о тотальной рекламизации сознания, такая тенденция имеется, и она широко применяется в управлении обществом.

Литература

1. Барт Р. (2003) Система моды. М.
2. Бодрийяр Ж. (2008) К критике политической экономии знака. М.
3. Бодрийяр Ж. (1995) Система вещей. М.

Некоторые аспекты понятия вещи

Мельникова Д.А.

Аспирантка

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E-mail: dina.melnikova@gmail.com

Поколения философов направляли свои усилия на то, чтобы нивелировать вещь, лишить ее права голоса, заменить ее миром понятий, идей, семиотических конструкций. Ученые естественных наук, когнитивные психологи, программисты, математики в свою очередь тоже заменили вещь абстрактными символами, а ее действие операциями с символами. Материальность мира, по мнению некоторых современных философов, «исчезает, постепенно переходя в область дискурса, абстракции». В попытке понять и раскрыть особенность вещи, ее роль в образовании памяти, а также роль памяти в образовании вещи, мне бы хотелось в том числе затронуть один из аспектов субъект-объектных отношений, а именно, роль вещи в современном понимании субъективности.

Память существует в отношении вещей, окружающих нас. Если говорить более конкретно, то она проявляется в отношениях между вещами, а также в отношении нас самих и вещей. Можно сделать предположение, что память не располагается исключительно в разуме отдельного человека, но присутствует в качестве символического представления или ментальной модели. Скорее память возникает и длится в самих вещах, в отношениях между ними, а также в отношениях вещей и людей. Люди и вещи рассматриваются в данном случае как симметричные полюса, как агенты, соотнесенные друг с другом, если говорить словами Б. Латура, представляющих скорее

«актеров в отношении» (actors in relation), нежели «актеров самих по себе» (actors in themselves).

Обратившись к примерам из обыденной жизни, мы можем понять, что имел в виду Хайдеггер, когда в ответ на вопрос о значении вещей, о том, что они делают с нами и для нас, он сказал: «the thing things», дословно «вещь веществует». Что же это может значить? Используя вещи, мы обычно не придаем значения, что именно вещь часто служит связующим звеном в коммуникации. Например, если бы мы уделили телефону хотя бы долю внимания, для нас стало бы очевидным, что вещь «веществует», телефон «телефонирует», но не мы. Но нельзя сказать и что телефон звонит автономно, что он имеет значение сам по себе. Вещи обладают значением не сами по себе, но в отношениях и по отношению к другим вещам, а также в контакте с людьми. Телефон не имеет своего собственного независимого ни от кого бытие, но обретает его через взаимосвязь с другими телефонами, моим собеседником, всем остальным миром, а кроме этого, со всем многообразием актов коммуникации, имевших место на протяжении тысяч лет.

Современное понимание вещи во многом онтично и феноменологично, не онтологично. Это интерпретация отдельной вещи, взятой в конкретных обстоятельствах, не идет речи о ее сущностном понимании. Тоже самое, когда мы говорим о телефоне, не упоминая о нем, но лишь о материальных отношениях, которые с ним связаны в нашем сознании. Эта традиция идет главным образом от структурализма и постструктурализма.

Хотя одной из основных задач структурализма являлась критика субъективизма в области науки, фактически вместе с элиминацией субъекта, и вещь теряет свое значение. Заимствованное структуралистами из лингвистики Ф. де Соссюра понятие формальной структуры, в постструктуралистской семиотике приводит к пониманию любой вещи «в отношении к» и «в сравнении с».

Анализ человеческой субъективности невозможен без соотнесенности с вещью. Вещи производят нас с помощью семиотических связей и отношений, служат онтологическими маркерами нашей идентичности и цельного восприятия нами окружающего мира. Наши вещи конструируют точки отношений, вокруг которых формируются интерсубъективность, самоидентичность и память. Вещи выбираются и коллекционируются нами, тем самым мы обретаем и собираем собственное Я, а затем и картину мира. Работают наши машины или нет, они рассчитаны не только на эффективность, но и на действие, они напоминают нам, о том, кем мы являемся. Можно сказать, что это своего рода закоснелость, овеществленность, которая приносит нам безопасность, но вместе с тем и возможность качественных личностных преобразований.

Часто мы не отдаем себе отчета в том, каким образом предстает мир в нашей голове. Мир сам напоминает о себе и представляет себя, а мы зачастую только интерпретируем. Нам следует «фокусироваться на вещности вещей», чтобы сохранить нашу память, ведь память существует в отношении к вещам, которые нас окружают, или еще более конкретно, в отношениях между самими вещами и между нами и вещами.

Литература

1. Рикёр П. (2004) Память, история, забвение / Пер. с франц. М.: Издательство гуманитарной литературы.
2. Verbeek P.-P. (2005) What things do: Philosophical reflections on technology, agency, and design. University Park: Pennsylvania State University Press.

О некоторых аспектах взаимосвязи языка с онтологией

Муравьёв М.А.

Студент

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E-mail: mikh_88@mail.ru

Мы собираемся рассмотреть зависимость способов представления мира от структуры языка, которым мы пользуемся в целях познания. Можно постулировать, что *внешне* всё познание — это процесс составления [истинных] высказываний о мире. Всякое знание [по форме] является высказыванием. Мир *определенным образом* фиксируется в этих высказываниях. Каким именно образом он зависит от выразительных средств и способностей данного языка?

Язык может диктовать форму нашего (по)знания и ставить нас в зависимость от определенной онтологии, которая на деле является следствием грамматики того языка, с помощью которого мы говорим о мире. В этом допущении находит место то, что указанная связь не может быть обратной. Знание согласуется не с предметами, а с категориальной структурой языка как выразительного средства. Поэтому, в частности, не идея субстанции влечёт наличие в языке субъектно-предикатной структуры предложений, а сам язык «диктует» миру быть устроенным по правилам своей грамматики. Язык, кроме того, обусловливает и сами способы рассуждения, которые отнюдь не являются универсальными и раз и навсегда данными человеку. Они существенно зависят от принятия того или иного языка в качестве инструмента.

Цель этой работы — осуществить анализ самой структуры языка и посмотреть, какие из этого могут быть получены следствия для онтологии. Т.о., наша первичная задача – *логический* анализ языка. В этом вопросе мы будем опираться на замечательные и плодотворные идеи философа-логика Бертрана Рассела.

Суть анализа — разложение чего-то комплексного на простые. Анализ логический потому, что атомы, к которым мы хотим прийти, — атомы логической, а не физической природы. Мы начинаем с признания наличия в мире *фактов*, как реальных сущностей мира, бытийствующих наравне с индивидами. Факту в языке соответствует пропозиция, ключевое свойство которой, — мочь быть либо истинной, либо ложной, в силу факта. Занимаясь анализом пропозиций, мы выделяем в них субъекты и предикаты. Наличие субъектно-предикатной структуры предложения не является универсальным свойством любого языка. Оно присуще языкам индоевропейского происхождения и напрочь отсутствует, скажем, в языке китайском. Откровенно говоря, употребление предложений со строгой двухчленной субъектно-предикатной структурой в языке можно и избежать, говоря не о свойствах, а об отношениях. Свойство можно называть одноместным отношением. При желании его всегда можно редуцировать к форме с двухместным отношением. Попутно отметим, что использование предикатов в качестве субъектов в предложении ведет к нежелательным последствиям.

В связи с предикатами и пропозициями любопытен также аспект в отношении отрицания. Как соотносятся отрицательные пропозиции (или ложные утвердительные — «Сократ жив») с фактами? И как мы должны мыслить такие пропозиции? Как отрицающие предикат? Мысль Рассела в том, что в мире, помимо положительных, существуют также отрицательные факты. Вот непосредственное следствие для онтологии. Если (желая сохранить в нашей системе только положительные факты) мы стремились бы трактовать отрицательные пропозиции как выражения отрицающие предикат, то мы впали бы в затруднительную ситуацию с выражением «нынешний король Франции лыс». Дело в том, что отрицание навешивается сразу на всю пропозицию, а не только на предикат. Т.о., в указанной пропозиции отрицается не свойство «нынешнего короля Франции» «быть лысым», а всё высказывание целиком. Сопротивление к принятию отрицательных фактов толкает к принятию другого рода фактов — типа «p несовместимо с q» (как эквивалентной замены отрицанию). Однако это означало бы, что в мире существуют факты молекулярные, в то время как для наших целей достаточно существования только атомарных фактов. Из чего делается выбор в сторону принятия в мире скорее атомарных отрицательных фактов, нежели молекулярных положительных.

Рассмотрению также стоит подвергнуть отношения между различными типами символов и тем, что они обозначают. Говоря об индивидах, мы можем употреблять для них только собственные имена. Для фактов — только пропозиции. Здесь находит место то обстоятельство, что факт нельзя именовать. Символ для факта может быть только комплексным. Что касается имён, то ими не будут привычные для нас символы типа «Сократ» или «Марс». Подлинными собственными именами являются только указательные местоимения типа «это» и «то». Говоря об онтологии, мы подразумеваем, что они обозначают актуальный объект восприятия. И об этом объекте (объектах) мы ведём речь в данной пропозиции. Следуя пирсовской классификации знаков, мы можем заключить, что использование в нашей системе подобного рода знаков ставит нас за рамки любой дедуктивной системы, так как по своей природе указанные знаки принадлежат к типу индексов.

Важно учитывать связь структуры фактов со структурой пропозиций, выражающих факты. Расселом делается вывод о том, что из комплексности пропозиций можно судить о комплексности природы самого факта.

Во многом целью логического анализа в начале XX века была критика философии монизма неогегельянства. Выстроенная система не позволяет более рассматривать мир как «игру» модусов одной единственной и монолитной субстанции.

Система эта не носит чисто априорный характер, и утверждения в ней согласуются с опытом. Так, факт, что существует множеств отдельных предметов, доказывается именно эмпирически. Он не является каким-то необходимым следствием (или посылкой) чисто логического построения. Зато логическая необходимость есть в том, чтобы существовал некий предел нашего анализа. То, с чем знакомство может быть только по опыту, и что необходимо для понимания целой пропозиции.

Непосредственным следствием проведенного анализа для онтологии является признание того, что факт является комплексным (на основе того, что комплексна пропозиция, которая его выражает). Это утверждение идёт в упрек тем, кто считает, что в мире не существует комплексности, и анализ как таковой не возможен. В целом же, анализ и изучение языка могут предотвратить очень много нежелательных следствий и уберечь от ошибок при построении онтологии, которые исходят просто из того, что не достаточно продумана связь языка с действительностью.

Литература

1. Витгенштейн Л. Дневники 1914-1916. Томск, 1998.
2. Рассел Б. Логический атомизм // Аналитическая философия: становление и развитие. Антология. М., 1998.
3. Рассел Б. Философия логического атомизма // Рассел Б. Избранные труды. Новосибирск, 2007.
4. Смирнова Е.Д. Формализованные языки и проблемы логической семантики. М., 1982.

Проблема Я в классическом новоевропейском дискурсе: трансцендентально-феноменологическая перспектива

Петрушина А.В.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия
E-mail: Nejmon@rambler.ru

Несмотря на попытки ряда современных теоретиков преодолеть традицию тематизации человека как обладающего неким центром идентичности «Я», проблемы, возникающие внутри этой традиции, остаются среди актуальных фундаментальных проблем философии. Способность быть «Я» порождает широкий спектр проблем, например, самоидентичности, самоуважения, самооценки, «Я» и Другого, ответственности, совести.

В классическом нововременном дискурсе, где впервые тематизируется «Я» как сознание, определяющим оказывается субъект-объектное отношение, в котором субъект задается как представляющий и полностью прозрачный для самого себя, cogito, имеющее в себе самом последнее и окончательное обоснование. Такое понимание было выражено Декартом, который заложил дихотомию мыслящей и протяженной субстанций, обеспеченную инстанцией Бога (следует отметить, что еще Августин высказывал схожие мысли, однако именно Декарт ввел в философский оборот эти идеи в эксплицитном виде). Каждая субстанция обладала своим типом причинности, телеологическая и каузальная соответственно, что порождало два способа исследования: философия для мыслящей и механика для протяженной. Примечательно, что проблема дихотомии субстанций после Декарта надолго стала центральной темой в европейской гносеологии и онтологии (например, Спиноза, Лейбниц). Абсолютный онтологический разрыв между субстанциями порождал ряд проблем как онтологического, так и гносеологического характера, остающихся актуальными и по сей день (примером такого наследия является mind-body problem в современной аналитической традиции). Введенный Декартом тезис cogito ergo sum утверждал существование «Я» как высшую очевидность. В заложенном им понимании важны следующие моменты: во-первых, «Я» – это центр сознания, существующий безотносительно к внешнему миру, в том числе и собственному телу, которое существует в порядке протяженной субстанции, во-вторых, оно самодостоверно и прозрачно для себя, в-третьих, «Я» существует безотносительно к другим Я. Таким образом, с подачи Декарта в новоевропейской философии закладывается понимание человека как познающего субъекта, центром которого является «Я».

Трансцендентализм в кантианском ключе ввел различение эмпирического и обуславливающего его трансцендентального «Я» (которое Кант описывает через картезианское cogito), что было продиктовано задачей обоснования возможности априорных синтетических суждений, т.е. науки. Тем самым познание и его механизмы выводятся в чистую сферу априорного. Трансцендентальный субъект оказывается высшим основоположением синтетического знания и, в качестве такового, логическим принципом, не претендующим на самостоятельность. Вводится понятие трансцендентального единства апперцепции как самосознания «Я мыслю», которое сопровождает все представления, выступает гарантом их сохранения и воспроизведения. Его познание, в отличие от cogito, остается проблематичным, так как он возможен лишь как вещь в себе.

В феноменологии Гуссерля субъектом является трансцендентальное «Я», в интенциональных данных которого выражаются данные опыта другого трансцендентального «Я» (alter ego), т. е. «Я» и его объект есть необходимые полюсы всякого акта сознания. Вслед за Кантом, он подчеркивает невозможность существования «Я» безотносительно к внешнему для него объекту, так называемое свойство интенциональности. Исключительно внутренний опыт невозможен, а интенциональный объект может не быть реальным. Достаточно того, что этот объект дан «Я» непосредственно в опыте. В «Идеях...» Гуссерль закладывает основы эгологии. В области трансцендентального сознания мы имеем дело с чистым «Я», которое по определению является абсолютно необходимым. Это «Я» оказывается интенциональным центром жизни сознания. Чистое «Я» — это единственная трансцендентальная позиция, которая остается после проведения операции редукции к трансцендентальному сознанию как безусловно данному основанию cogito. В этом смысле Гуссерль говорит о Я как о «трансцендентном в имманентном».

В «Картезианских размышлениях» происходит поворот к собственно эгологической концепции сознания: здесь Гуссерль производит редукцию непосредственно к аподиктичности моего трансцендентального ego, а не к трансцендентальному сознанию вообще. Особенность такого «Я» в том, что картезианское ego cogito оказывается лишь

мгновением всей интенциональной деятельности «Я», которому соответствует понятие «актуальная самодействительность». ego cogito у Гуссерля гораздо шире, и охватывает как актуальные переживания, так и ретенциональные переживания. Трансцендентальное ego имеет ряд понятийных содержаний, усложняющих структуру эгологического сознания: «человеческое Я», «психофизическое Я», «монада», «полюс ego», «эйдос ego». Первые два понятия относятся к естественной установке и после феноменологической редукции остаются за пределами рассмотрения. Интенциональный полюс ego противопоставляется полюсу предмета, что является условием идентичности феноменологического восприятия. Понятое «Я» Гуссерль называет монадой, имеющей персональный характер. Следует заметить, что Гуссерль утверждает первичность ego по отношению к alter ego: «Я» является предшествующим в трансцендентально-феноменологическом смысле.

Литература

1. Декарт Р. (1994) Сочинения. Т. 2. М.: Мысль.
2. Гуссерль Э. (2006) Картезианские размышления. СПб.: Наука.
3. Кант И. (2007) Критика чистого разума. М.: Эксмо.
4. Крюков А.Н. Проблема интерсубъективности у Гуссерля. http://anthropology.ru/ru/texts/krioukov/husserl.html
5. Шуман А.Н. (2002) Трансцендентальная философия. Минск: Экономпресс.

Парадигма Другого

Платов А.А.

Студент

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

a.platov@gmail.com

Сегодня никто не будет оспаривать тот факт, что в современном философском дискурсе, да и в гуманитарном пространстве в целом, понятие Другой является одним из ключевых. Так, Другой находится в неразрывной двусторонней связи с такими сферами как: онтология, гносеология, философия языка и личности, этика и эстетика, социальная философия и психология, политология. Такая широкая востребованность данной категории во многом обусловлена собственно её природой. Сегодня важно понимать, что Другой - это не только широко растиражированный постмодерном термин, принимающий на себя весь объем патовых рассуждений о природе субъекта. На данный момент это категория, являющаяся логическим результатом развития мысли и общества, позволяющая проникнуть вглубь проблем с ней связанных и подвергнуть их подробному пересмотру, своей сущностью, корнями, уходящая в проблематику единства и тождества. Другой – это другая культура, другие формы мышления, которые субъект пытается объяснить по аналогии с привычным ему миром, но как нечто новое. Другой также включен в мир, как и Я. На сегодняшний день важен тот факт, что Другой не есть отшельник или что-то побочное по отношению к миру, он и есть мир, такой же, как Я.

Томас Кун определяет парадигму как совокупность убеждений, ценностей, методов и технических средств, принятых научным сообществом и обеспечивающих существование научной традиции. Парадигма Другого соответственно есть картина мира, позволяющая рассматривать события и явления мира в рамках отношения «Я-Другой». Я хотел бы выделить несколько ключевых текстов позволяющих, на мой взгляд, судить о принятии данного отношения западной мыслью.

Во-первых, это статья Канта «Что такое Просвещение?». Кант характеризует Просвещение как выход человека из состояния несовершеннолетия, как состояния, не позволяющего ему самостоятельно пользоваться собственным рассудком. Несовершеннолетие – естественное состояние человека, это его вина. Заслугой же человека может быть лишь волевое преодоление этого состояния, уход от трусости и

подданства догмам и указаниям. В нашем исследовании принципиальным становится факт противопоставления Кантом людей, а по сути культур, способных «заслужить совершеннолетие». Кант подразумевает совершеннолетие Западной культуры - самостоятельно вырвавшейся из оков религиозных догм, по отношению к остальным – тут и возникают Мы (Я) и Другие(ой) на социокультурной карте мира.

Во-вторых, это «Наукоучение» Фихте, где опорным тезисом является высказывание тождества А есть А. Способность же субъекта к подобным умозаключениям есть прямое следствие тождественности Я самому себе. Способность Я к противоположению, то есть к полаганию не-Я, есть по Фихте необходимое условие опыта. Не-Я – мир материальных вещей, абсолютно необходимый для существования Я, сомневаться в существовании которого уже не приходится. Эти тезисы Фихте, ключевые для философии субъекта, на мой взгляд, являются значимым свидетельством онтологического расщепления субъектно-объектных отношений, легко масштабируемым в необходимых пропорциях на всех уровнях – от внутрисубъектного до межкультурного.

В-третьих, это статья Юнга «Йога и Запад». Первооткрыватель коллективного бессознательного, как никто другой лаконично и предельно дидактично расставляет все точки над «i» в вопросе идентичности в планетарном срезе: «Индиец никогда не забывает ни о теле, ни об уме, тогда как европеец всегда забывает то одно, то другое». Изящно проецируя отношения «Я – Другой» на уровень двух вечно конфликтующих культур, он также изящно обходится без его упоминания. Для Юнга это даже противопоставление, столь важное для Другого, это констатация алогичной параллельности, преодоление которой так же утопично как и возврат европейца к «своей собственной натуре». Это не столько очевидный Другой, сколько уже едва Чужой.

В-четвертых, «Состояние постмодерна» Лиотара, где автор, рассматривая европейскую историю как непрекращающийся передел знания, выделяет два типа нарративов (повествовательных структур, характеризующих определенный тип дискурса). Это макронарративы, выполняющие легитимирующую функцию власть придержащих, и микронарративы, так называемые «языческие», обеспечивающие бытовой уровень взаимодействия индивидов. Специфической чертой постмодерна Лиотар считает потерю макронарративами своей ключевой – легитимирующей – функции. История XX века является свидетельством полного смешения этих двух структур, макронарративы, низлагаемые последствиями собственных амбиций, замещаются микронарративами, очевидными каждому. Единственной ценностью становится знание, а его определяющий критерий и носитель – история. В эпоху «информационных» технологий знание предстает в качестве общедоступного рычага для социального лифта и валюты, которая легко конвертируема в любой точке мира. Знание это уже почти всегда Я и лишь едва Другой.

Наконец, идеи Лиотара получают развитие в работе Томаса Фридмана «Плоский мир», в которой автор настаивает на том, что уникальность современного мира заключается в том, что индивидуумы и малые группы людей впервые получают уникальную возможность выйти на глобальный уровень производителей и потребителей, как знания, так и любых необходимых благ. Мир как бы *уплощается* - вся планета теперь это единственное производственное поле, в котором действуют единые правила производства, воспроизводства и потребления смыслов и практик. Глобализация стирает границы экономических миров, диктовавших ранее свои стратегии восприятия мира. *Другие страны* исчезают с карты мира.

Другой есть философская категория, строго детерминированная социальными и культурными явлениями Нового времени, являющаяся логическим развитием проблемы тождества в философской мысли. Это живая категория, уместная лишь в пространстве, породившем её и теряющая свой вес за её пределами.

Онтология знака: две феноменологические предпосылки

Полулях Ю.Ю.
Аспирант
Восточноукраинский национальный университет имени В. Даля, Луганск, Украина
yurij-polulyakh@yandex.ru

Говоря о семиотике, мы сразу начинаем говорить о знаке. Реже – о значении. Чаще – о коммуникации. За скобками всегда остаётся вопрос, а что же такое это за сущее – знак? Если семиотик или вооружившийся семиотическим инструментарием аналитик будет начинать свой анализ с определения знака, то тот регион бытия, который он собирался исследовать, отойдёт на задний план и почти всё своё исследование он будет разбираться в том, что же скрывается за этим словом «знак». Поэтому правомерно, что понятие и характеристики знака принимаются из той традиции, которая наиболее удобна для анализа. И тогда мы имеем и логическое определение знака, и лингвистическое, и психологическое, и гносеологическое, и структурное, и антропологическое, и эстетическое, и искусствоведческое, и социологическое, и культурологическое. Все эти подходы, сущностно говоря о *разных явлениях*, формально говорят о семиотическом, так как используют понятия знака с определённой знаковой характеристикой, но каждый раз семиотическое у них есть *абстрактное семиотическое* (хотя для них это семиотическое есть семиотическое как таковое), а философски семиотическое, *содержательное*, не эксплицировано, не поддаётся тематизации. «Знак» как конкретная категория, вобравшая в себя множество единичных моментов конкретности, разбросанных по регионам сознания и опыта, указывает на определённый специфический момент в предметности сущего, специфический момент, присутствующий во всех способах обращения с этим сущим как со знаком и созерцанием этого сущего как знака. Предметный слой знаковости, составляющий основу бытия знака, нам не дан, когда дан знак и окружающий его семиозис, но философия и есть исследование того, что нам не дано, что скрыто, что является условием нашего опыта и жизненного мира.

Что за предметный слой бытия выводит в наше сознание и позволяет создавать знаки и обращаться с некоторыми вещами как знаками? Знак для нас знак тогда, когда мы его имеем в опыте. Ведь не переживая сущее как определённое сущее, а именно как знаковое сущее, мы не будем иметь дело со знаком. Опыт здесь нами понимается как многослойное интенциональное образование, начинающееся с чувственных индивидуальных данных и, на основе кинестезий, конституирующееся через антиципации в формы жизненного мира. Интенциональность становится условием знака в опыте при определённых обстоятельствах, когда сущее опыта получает свойства, интенционализирующие его так, что оно воспринимается как знак или даже производится как знак.

А. Пятигорский верно указывает, что *знаковость* есть абстракция *чьего-то свойства быть знаком чего-либо для кого-либо и где-либо*. Возникает вопрос: чьи это свойства быть знаком? Эти свойства Пятигорский рассматривает как ахронные свойства вещи, которые дают использовать их в качестве знаков. Пятигорский называет три таких свойства:

А) Свойство двоичности. Каждое сущее, чтобы быть знаком, должно быть в каждый взятый момент чем-то одним и чем-то другим, то есть быть двумя разными вещами одновременно. Свойство двоичности, таким образом, есть свойство феноменальной двоичности сущего, которое есть явление себя самого, само-себя-дающее, что означает, что кроме данности феномена есть ещё и его не-данность.

Б) Свойство позиции. Сущее, чтобы быть знаком, должно представляться вне того места, которое оно как вещь занимает, и вне тех пространственных характеристик (координаты, размеры и т.д.), которые она получает как вещь. Другими словами, сущее как знак обнаруживается как представленное субъекту из того или другого состояния субъекта по отношению к этому сущему. Свойство позиции есть свойство явления феноменальности сущего.

В) Свойство проекции. Сущее, чтобы быть знаком, должно включаться в наличную, данномоментную ситуацию его использования, в Здесь и Теперь, как факт, что предшествует этой ситуации, то есть вещь как факт должна предшествовать ситуации ее использования, её наличия до этого момента в прошлом. Сущее, зафиксированное во времени, как факт должно проецироваться в будущее, ассимилируясь в субъективном представлении как возможность его будущего использования в конкретной ситуации. Феномен уже есть не просто феномен для субъекта, он есть феномен в определённой темпоральной разметке для субъекта. Свойство проекции есть свойство феноменальности сущего в перспективе ретенциональности.

Сущее как потенциальность знаковости является таковой через ахронные свойства. Двоичность, позиция и проекция сущего, взятые вместе, есть явление феноменальной двоичности сущего в перспективе ретенциональности. Рассмотрев ахронные свойства сущего, мы с необходимостью должны перейти к таким, в которых сущее как знак есть уже не просто феномен, а есть феномен опыта, потому что сущее в системе других сущих для нас это в первую очередь всегда сущее в системе сущих опыта. Сущее, которое предстаёт для нас в опыте, есть, в первую очередь, перцептивное сущее, а во вторую очередь, апперцептивное сущее. Это сущее, которое в опыте даётся нам как сущее, иначе говоря, значение этого сущего имманентно этому сущему, потому что в восприятии эта вещь всегда является именно этой вещью. Попросту говоря, если мы видим дым, то мы знаем, что эта тёмная полоса, идущая от земли к небу, есть дым; если мы видим российский флаг, то мы знаем, что эта трёхцветная ткань есть российский флаг. Но сущее как знак уже есть не сущее как вещь в этом опыте, а есть сущее именно как не-вещь в этом опыте. Феноменологически это значит, что это сущее теперь даётся в интенции как интенциональный горизонт не-данного, что, в свою очередь означает, что значение этого сущего теперь ему трансцендентно. Дым теперь не просто дым, а указание на огонь, а флаг не просто флаг, а указание на государство Россия. Сущее, полученное нами в опыте, сущностно даёт нам теперь сущее, которое в опыте мы не получили, однако которое через эту интенциональную данность теперь входит в наш опыт, характеризируясь уже не просто перцепцией и апперцепцией, но и определённым типом интенционального бытия, который в феноменологии называется аппрезентационным. Аппрезентирующее сущее, присутствующее в непосредственной апперцепции, соединяется в пару с аппрезентируемым сущим, исходя из определённого порядка их соединения. По А. Шюцу, в любой аппрезентативной ситуации заключены следующие четыре порядка:

А) Апперцептивная схема. Это тот порядок сущего, к которому принадлежит апперцептируемое сущее вне аппрезентации (физический порядок сущих, математический порядок, повседневный порядок, политический порядок, порядок сновидений и т.д.);

Б) Аппрезентативная схема. Это порядок сущего, к которому сущее начинает принадлежать, когда соединяется с другим сущим в аппрезентативную пару, воспринимаясь не как само по себе, а только в отсылании к отличному от себя сущему (порядок меток, отсылок, указаний, сносок, индексов, заметок, и т.д.)

Г) Референциальная схема. Порядок сущего, к которому принадлежит аппрезентируемое сущее в аппрезентации (порядок отношений, денотатов, значений, смыслов, содержаний, концептов, значимостей, ценностей и т.д.);

Д) Контекстуально-интерпретативная схема. Порядок, к которому принадлежит аппрезентативное соединение, контекст, в котором аппрезентирующее сущее соединяется с аппрезентируемым сущим, или, иначе, аппрезентативная и референциальная схема соединяются на основе целостности этого контекста (порядок мифа, религии, науки, языка, искусства, политики, экономики и т.д.).

Лженаука в контексте демаркации научного и религиозного сознаний

Попов А.В.
Сотрудник
Филиал Московского государственного университета технологий и управления
в г. Мелеуз, Мелеуз, Россия
E-mail: teorel@mail.ru

При рассмотрении проблемы демаркации научного и религиозного сознаний нельзя обойти вниманием такое явление современной действительности как лженаука. Именно на рубеже XX-XXI веков проблема лженауки стала актуальной и привлекла внимание научной общественности. Данный феномен был, подвергнут анализу в многочисленных работах [1]. Но следует отметить, что большинство этих публикаций были сделаны представителями естественных наук – физиками, биологами, математиками, в то время как философы уделяют не достаточно внимания лженауке как глобальному гносеологическому феномену. Современная лженаука не стоит на месте, а продолжает эволюционировать. Она из частнонаучного явления перерастает в социальный феномен, который охватывает не только все области научного сознания, но и пытается вторгнуться в религиозное сознание. Например, авторы книги «Физика веры», доктор технических наук В.Ю. Тихоплав и кандидат технических наук Т.С. Тихоплав, без особых проблем решают многовековую проблему богословов — определение природы Бога: «Вселенское Сознание – это волновая энергоинформационная субстанция вселенского масштаба, олицетворяющая Творца, обладающая неограниченными возможностями саморазвития и самоосознанности и такими же безграничными возможностями вечно творить все сущее в Мироздании» [3: 135]. Определение Бога мы встречаем и у одного из идеологов лженауки Г.И. Шипова: «С точки зрения формальной логики, Абсолютное Ничто как бы бессодержательно…Вот и я определяю его как Максимально Устойчивый Уровень Реальности. И я говорю не о мифическом или гипотетическом явлении, а исключительно о физическом. Все в этом мире исчезает, но этот уровень остается всегда. Он вечен. Мир Высшей реальности – мир планов, законов, отношений между элементами материи…» [1: 4]. Лженаука постепенно охватывает общественное сознание, распространяясь подобно злокачественной опухоли. Но критика лженауки со стороны естественных наук не может привести к искоренению данной болезни. Только рассмотрев гносеологические основы лженауки, раскрыв ее истинную сущность и показав ее ошибочность, можно противостоять данному явлению. На наш взгляд, именно в рамках проблемы демаркации форм общественного сознания можно показать «пограничность» лженауки, как некоего феномена сочетающего в себе черты как научного, так религиозного сознаний.

Демаркация научного и религиозного сознаний самым тесным образом связана со «сверх необходимыми сущностями». Это можно показать на примере сравнения теологии с любой классической наукой. Теология, как и всякая другая научная дисциплина, имеет свою область изучения, свои методы получения знания. Но между наукой и теологией есть одно фундаментальное различие — объект изучения. То, к чему обращается теолог, есть сверхъестественная реальность. Здесь и заключается одно из фундаментальных различий двух типов сознания – наука стремиться к созданию наиболее адекватных реальности теорий, описывающих определенный фрагмент реальности и служащих базой для объяснения и понимания определенных явлений. Теология, в свою очередь, не нуждается в создании теорий реальности. Фундаментальные истины теологии даны до начала исследования. Появляющиеся новые теории по своей глубине не могут превзойти исходные теории, то есть истины теологии качественно несравнимы с истинами откровения. Но в наше время существуют ученые, которые пытаются заниматься теологией в рамках научного сознания. Поэтому для того чтобы доказать исходный тезис, нами

были рассмотрены утверждения ряда ученых, используя объективные критерии анализа религиозного сознания. Это позволяет проиллюстрировать тот факт, что некоторые теории на определенном этапе из области научного сознания перешли в сферу, подвластную религиозному сознанию.

Научное сознание изначально ориентировано на жесткую проверку объектов принятых на веру (гипотетических), их тщательный отсев. Это можно считать рациональной верой: верую, потому что это возможно, так как это мыслится непротиворечиво. В рамках подобного типа веры возможно следующее представление о Боге: «Это существо, созданное разумом, есть правда, только идея и потому допускается не абсолютно и само по себе, как нечто действительное, а только *проблематически* (курсив мой – *А.П.*) полагается в основу, чтобы рассматривать всю связь между вещами чувственного мира так, как если бы они имели свое основание в этом существе, мыслимом разумом; однако мы делаем это исключительно с целью обосновать на нем систематическое единство, которое для разума необходимо, а для эмпирического знания рассудка во всех отношениях полезно и никоим образом не может быть помехой для него» [2: 536-537]. Но даже подобное определение Бога выходит за рамки научного сознания: «…при этом ясно обнаруживается, что идея такого существа, подобно всем спекулятивным идеям, содержит в себе только утверждение, что разум повелевает нам рассматривать все связи в мире согласно принципам систематического единства, то есть так, как если бы все они возникали из единого всеохватывающего существа как высшей и вседостаточной причины» [2: 540]. Но лженаука идет еще дальше: используя в своих теориях представление о Боге как творце вселенной, она от рациональной веры переходит к вере иррациональной – верую, ибо абсурдно. В рамках подобных теориях происходит химерическое соединение научных теорий и религиозных доктрин. Но природа Бога не может быть объектом научного сознания: она не может быть подтверждена эмпирическим путем, не может быть опровергнута опытом, Бог (сверхъестественное) не может выступать в качестве объекта научного познания. Следовательно, все концепции «научно познаваемого Бога» являются лженаучными, и могут рассматривать только в пределах религиозного сознания.

Литература

1. Калеников С. (1999) Мы – как часть высшей реальности: Интервью с академиком Г.И. Шиповым // Наука и религия. №8.
2. Кант И. (1999) Критика чистого разума. Ростов-на-Дону. С.536-537.
3. Тихоплав В.Ю., Тихоплав Т.С. (2005) Начало начал. М., СПб: ИД Весь.

Знак как основной принцип бытия

Салин А.С.

Студент

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E-mail: loelikdorn@rambler.ru

В нашем мире великое множество знаковых систем. Эти системы охватывают собой, пожалуй, все сферы человеческой жизни. Основная знаковая система для человека – это язык. Он является объектом исследований целого ряда научных дисциплин: лингвистики, логики, филологии и т. д. Каждая наука, имеющая отношение к языку, рассматривает его по-своему. Я в данной работе рассматриваю значение языка и знаковых систем вообще шире, чем это сделал бы лингвист, логик или филолог, и объявляю знак основным принципом бытия. Таким образом, цель моей работы состоит в том, чтобы показать, что знаки это не некая выдумка человека, а нечто, что существует еще до его становления, с появления одноклеточных организмов. Более того, живой организм, по моему убеждению, не может воспринимать что-то кроме знака, вообще

иметь дело с чем-то кроме него. Знак, таким образом, становится для нас некоторым индексом бытия, индикатором того, что мир существует в подлинном смысле этого слова, то есть, что он воспринимаем. История философии знает попытки разобраться в проблемах, связанных со знаковостью бытия. Эти попытки предпринимались, например, неокантианцами марбургской школы, в частности, Эрнстом Кассирером, но все же попыток, сделанных в прошлом, недостаточно, чтобы удовлетворить запросы времени, которое с тех пор унеслось далеко вперед. Философия языка задает все новые и новые вопросы, на которые нужно искать ответы.

Начну с того, что приведу определение знака. Знаком называется объект, который для некоторого субъекта выступает в качестве представителя какого-то другого предмета. Различают следующие виды знаков: знаки-индексы, связанные с представляемым объектом как следствие с причиной, знаки-копии, связанные со своим значением отношением подобия, знаки-сигналы, имеющие со своим значением ситуационную связь, и знаки-символы, не имеющие никакой подобной связи со значением; это, прежде всего, слова, предложения и прочие языковые конструкции. Главные характеристики знака – это смысл и значение. Значением знака называется предмет, представляемый данным знаком, смыслом знака является то, что знак говорит субъекту о своем значении. Смысл выражает отношение субъекта к знаку, смысл – это значение для себя. Причем значения знаков относительно постоянны для различных интерпретаторов в определенное время в определенном месте, а вот смыслы одних и тех же знаков обязательно различаются для разных субъектов в силу того, что различаются их деятельности. К примеру, для юриста и для врача значение слова «смерть» одинаково, однако для юриста смерть знаменует начало деятельности, а для врача — завершение (кроме патологоанатома). Здесь надо оговориться, что я в данной работе рассматриваю знак шире, нежели это принято в логике. Логика при изучении знака практически отбрасывает связь знака и интерпретатора. Возможно, для выполнения задач логики это необходимо, но знак существует не только сам по себе и в мире значений, но и в восприятии субъекта. Поэтому я говорю, что для разных интерпретаторов (и даже для одного и того же в разное время) смысл знака различается, в логике же смысл не рассматривается как нечто индивидуальное. Я рассматриваю смысл как личностный смысл.

Итак, уяснив, что есть знак, объясню, каким образом знаки являются, на мой взгляд, неотъемлемой частью бытия любого организма. Возьмем для примера растение. Оно способно реагировать на свет, поворачиваться вслед за ним, так как при помощи света питается. Но рассмотрим этот процесс поближе. При попадании на поверхность растения света, в клетках растения происходит определенный набор реакций, которые свидетельствуют о наличии в реальной действительности света. Этот набор реакций, это ощущение света и является для растения «знаком света». У этого знака есть свои смысл и значение. Значением знака выступает в данном случае сам свет, смысл «знака света» состоит в свойстве света участвовать в процессе фотосинтеза и быть неотъемлемым звеном обмена веществ у растений.

Особым этапом в становлении знаковой системы в мире живых организмов становится появление психики. Психика появляется, согласно Леонтьеву, представителю деятельностного подхода в психологии, с того момента, когда живые организмы начинают реагировать на такие стимулы, которые непосредственно в обмене веществ не участвуют. К примеру, когда волк охотится на зайца, он реагирует не только на зайца, который как раз включен в его обмен веществ, но и на многие другие стимулы, например, на шуршание в траве, которое для волка является «знаком зайца», свидетельством того, что в траве есть его жертва. Но непосредственно волк шуршание травы не воспринимает, он воспринимает «знак шуршания», определенный комплекс ощущений, связанный с реальным шуршанием, если можно так выразиться, «семантической» связью. Таким образом, с появлением психики живые организмы

могут воспринимать «знаки знаков». Причем, на этом этапе знаки получают новую особенность: смыслы знаков могут разниться в определенные моменты деятельности живых организмов. Если растение всегда реагирует на свет, и смысл «знака света» всегда заключается в свойстве света участвовать в фотосинтезе, то для сытого волка смысл «знака шуршания в траве» заключается лишь в том, что трава шуршит, а для голодного волка смысл этого знака в том, что заяц, находящийся в траве, вызвал это шуршание, так как голодный волк имеет определенную целевую установку на нахождение зайца.

Особую знаковую систему создает человек — естественный язык. С этим связано появление совершенно новых знаков, значение которых нельзя найти в реальном, предметном, чувственном мире. Совершенно абстрактные значения имеют повествовательные предложения — истинностные оценки. Человек при восприятии повествовательных предложений воспринимает «знак знака»: он воспринимает «знак предложения», а предложение, в свою очередь, является знаком абстрактных сущностей — истины или лжи.

С другой стороны, согласно антропному принципу, выдвинутому Б. Картером на внеочередной ассамблее Международного астрономического союза в 1973 году и разделяемому многими современными астрофизиками, «Вселенная должна быть такой, чтобы на определенной стадии допускать появление наблюдателя». Как мы выяснили, любой наблюдатель воспринимает бытие, Вселенную в знаках. Таким образом, бытие и знак неразрывны, поэтому я и говорю, что знак является основным принципом бытия.

Второй вывод, который я сделал в ходе данной работы, заключается в следующем. Как мы помним, знаки развивались в филогенезе так: сначала появились знаки раздражителей («знак света» у растения), потом знаки знаков раздражителей («знак знака зайца» у волка), со становлением мышления и речи человека появились знаки знаков истины и лжи. Размышляя диалектически, можно сделать вывод, что следующим видом знаков были бы знаки истины и лжи, то есть на следующем этапе человек (а может быть, это будет некий отличный от человека организм) сможет воспринимать истину или ложь более непосредственно, приблизившись, быть может, к смыслу философствования — к истине.

Современное диалектико-материалистическое понимание бесконечности

Сидорова М.А.
Студентка
Пермский государственный университет, Пермь, Россия
E-mail: astra.8883@rambler.ru

Материя бесконечна, развитие мира бесконечно, существует бесконечное количество форм материи, с появлением человека начинается новый этап бесконечного развития материи – вот положения, которые лежат в основе научного материализма, на которых зиждутся все его теоретические построения. В этих принципах, как мы видим, встречается категория бесконечности. Понимание бесконечности связывает основы научной философии, придаёт им смысловое содержание. Без определения данной категории построения научного материализма становятся воздушными замками. Что означает, что материя бесконечна, какое свойство материи заключено в понятии бесконечность?

Понимание бесконечности в научной философии строится на материалистической диалектике конечного и бесконечного, выросшей из диалектики Гегеля, на концепциях количественной и качественной бесконечностях, актуальной и потенциальной бесконечностях, на понимании бесконечности в математике. В данной работе мы ставим перед собой задачу выявить сущностные свойства бесконечности на основе анализа диалектики конечного и бесконечного, а также диалектики количественной и качественной бесконечностях.

В обыденном мышлении бесконечность рассматривается как сумма конечных вещей в виде некоторой множественности. В таком представлении происходит оконечивание бесконечности, бесконечное становится безграничным рядом конечных форм, не имеющей конца суммой конечностей, абсолютной противоположностью конечности. Обыденное сознание не схватывает единства бесконечности и конечности, «увидеть» которое может только диалектическое мышление. Научный диалектический материализм, преобразуя теорию Гегеля, раскрывает суть единства бесконечности и конечности.

Отрицание в диалектическом понимании обеспечивает истинное единство бесконечности и конечности. Конечность самоотрицает себя, затем снимая сама себя во втором отрицании, становится бесконечностью. Гегель в «Науке логики» пишет, что истинная бесконечность есть отрицание отрицания конечности. «Бесконечное есть отрицание отрицания, утвердительное бытие, которое, выйдя из ограниченности, вновь восстановило себя» [2: 201]. Таким образом, бесконечность представляет собой конечность, но не как замкнутую противоположность себе, а как конечность, которая сама изнутри подрывает себя своей противоположностью, содержит в себе эту противоположность как постоянно возникающий продукт отрицания конечностью самое себя. Конечность как бы светится изнутри бесконечностью.

Гегель показал, что движение бытия не исчерпывается чередованием конечных его состояний, что конечные взаимопереходы бытия содержат в себе единство, цельность, универсальность мирового процесса. Таким образом, в категории «бесконечность» фиксируется, что конечное не во всех отношениях определено, ограничено, что оно выходит за свои границы, характеризуется непрерывностью.

Но не следует забывать и о недостатках диалектики конечного и бесконечного у Гегеля. Гегелевская истинная бесконечность, как показывает анализ его теории, представляет собой абсолютизацию качественной стороны бесконечности, выступает как положительная качественная самоопределённость, самообусловленность. Научный же материализм рассматривает бесконечность как неотъемлемое свойство объективной реальности. В реальном мире, как доказано на практике, не встречается количество или качество изолированно друг от друга, следовательно, бесконечность необходимо исследовать и с учётом диалектического единства количества и качества. Не существует отдельно количественной или качественной границ предмета, реально они существуют только в единстве, т.е. в виде меры. На необходимость применения категории меры при исследовании проблемы бесконечности указывали многие советские философы [5; 6].

В материальном мире бесконечность как всеобщность, как внутренняя завершённость, единство так или иначе всегда количественно определена. «Дурная» бесконечность Гегеля в определённой степени оказывается не так уж и «дурна». Стоит вспомнить слова Энгельса: «Когда мы говорим, что материя и движение не сотворены и не уничтожимы, то мы говорим, что мир существует как бесконечный прогресс, т.е. в форме дурной бесконечности» [4: 554].

Таким образом, реально существующая бесконечность мира представляет собой диалектическое единство количественной и качественной бесконечностей, которое выражается в бесконечности меры.

Литература

1. Босенко В.А. (2001) Всеобщая теория развития. К.
2. Гегель Г.В.Ф. (1970) Наука логики. В 3 т. Т.1. М.
3. Конечное и бесконечное. (1982) К.
4. Маркс К., Энгельс Ф. (2009) Соч., Т. 20. М.
5. Свиредцкий В.И., Кармин А. С. (1966) Конечное и бесконечное.
6. Хуцишвили Г.Ш. (1981) Проблема бесконечности в свете современной науки. Тбилиси.

Время и полнота бытия

Солоненко М.А.
Студент
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: second-solon@mail.ru

Развитые традиционные общества античного мира (Древняя Греция, Рим, Египет, Вавилон, древнейшие культуры Востока) на всех этапах своей исторической эволюции всегда жили, по мнению А.Ф.Лосева и по выражению Н.О.Лосского, «ощущением времени и полноты бытия»[2]. На наш взгляд, происходило это потому, что люди в древнейших культурах воспринимали окружающий мир в цикличном развитии.

Цикличность окружающего мира и мирового бытия пробуждала в сознании древних людей ощущение времени, его завершенности и полноты. Поэтому люди в античных культурах всегда связывали образ окружающего мира и мирового бытия с космическими и природными циклами и с временами года. Кроме цикличности, античные культуры не знали иного образа развития и не имели иной модели развивающегося бытия.

Цикличное мировое и повседневное бытие было наиболее доступным и понятным для античного человека, единственно возможным и самодостаточным для всех древних и древнейших культур человечества. Именно поэтому, согласно А.Ф.Лосеву и П.П.Гайденко, бытие человека в античном мире всегда отличалось «цикличной процессуальностью»[3] и было гармонично вписано в вечный «круг времен»[4]. Это позволяло людям прошедших исторических эпох «вписывать» ценностные дискурсы цикличного бытия во все возможные формы его проявления – от бытия Бога и мира до повседневного экзистенциального бытия человека. И жить при этом полноценной жизнью, видя смысл жизни в ощущении времени и всей «полноты бытия».

С появлением развитой науки и техники и с переходом к современной техногенной цивилизации[5] человек стал постепенно терять «ощущение времени» и способность жить «полнотой бытия». На наш взгляд, это произошло потому, что человек, ориентированный на науку и технику (назовем его «сциентик-человек»), перестал жить космическими и естественными природными циклами мирового бытия. Сциентик-человек живет в современном техногенном мире не бытием мира и не собственным субъективно-экзистенциальным бытием, а всевозможными «виртуальными мирами» и «информационными технологиями», иссушающими душу «технологическими циклами» и незавершенными противоречивыми «моделями» и «картинами мира», заимствованными из науки и техногенной производственной сферы. Естественно, что все это не может не сказаться на мировосприятии сциентик-человека, на его духовном и нравственном уровне развития.

Неслучайно, что почти на всех последних Международных конгрессах по науке и образованию одной из наиболее актуальных философских проблем современного техногенного мира признана «дегуманитаризация» науки и гуманитарное «обесценивание» человека, «девальвация» человеческих духовных и нравственных качеств. Считаем, что во многом этому поспособствовал длительный отрыв естествознания от гуманитарных наук и наук о духе. Радует только то, что этот пагубный для человека «отрыв» стал в последние годы во всем цивилизованном мире преодолеваться. А возникла эта проблема вследствие особой познавательной специфики

---

[2] См.: Лосев А.Ф. Типы античного мышления // Античность как тип культуры. М., 1998. См. также: Лосский Н.О. Ценность и бытие. М., 2000.
[3] Там же.
[4] Подробнее см.: Гайденко П.П. Время, длительность, вечность. М., 2007.
[5] Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10. С. 3 – 18.

естествознания и в результате «смещения» аксиологических акцентов в ценностных ориентациях естественных и гуманитарных наук.

Определяющая ценностная ориентация классического естествознания заключалась в стремлении получить беспристрастные, максимально объективные знания об изучаемых явлениях и окружающем мире. Идеалом естественных наук до последнего времени выступала физика с ее неистребимым желанием полностью элиминировать (исключить) человека и всякую человеческую заинтересованность из науки и со всех научных дискурсов и дефиниций. Обосновывалось это тем, что физика, как и все другие естественные науки, традиционно относится к «законооткрывающим» наукам и научным дисциплинам. Открытие объективных законов природы и их формулирование – конечная цель и высшая ценность классического естествознания.

Однако в современной постнеклассической науке непоколебимые на протяжении веков фундаментальные ценностные ориентации естествознания стали заметно изменяться. Это связано, прежде всего, с «гуманитаризацией» науки и научных знаний. Многие естественные науки – благодаря современным гуманитарным наукам и новой междисциплинарной науке синергетике – переориентированы сегодня, по мнению видных ученых и ведущих специалистов в области философии науки, на изучение открытых синергетических систем Вселенной и целых природных комплексов, включающих человека. Все это привносит в современную науку интегральные и «человекоразмерные» методы познания, гуманитарные ценности и восстанавливает, на наш взгляд, утраченные в сознании и в духовной культуре современного человека космические и другие природные циклы, способствует восстановлению «полноты бытия» и адекватного «ощущения времени» в мировосприятии современного человека и человечества.

Подводя итог, в качестве общего вывода можно заключить, что восстановление утраченной современным человеком «мировой гармонии» и «полноты бытия», адекватное «ощущение» человеком мирового и экзистенциального времени и наполнение жизненным смыслом каждого прожитого «мига жизни» – возможно, на наш взгляд, только на пути восстановления в духовном мире и в сознании человека адекватного представления о космических и всех других естественных циклах природы. А это наиболее эффективно можно достигнуть, как нам представляется, только путем объединения естественных и гуманитарных наук и наук о духе на основе синергетики и всей интегральной мировой культуры.

Литература

1. Гайденко П.П. Время, длительность, вечность. М., 2007.
2. Лосев А.Ф. Типы античного мышления // Античность как тип культуры. М., 1988.
3. Лосский Н.О. Ценность и бытие. М., 2000.
4. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1989.
5. Степин В.С. Философские основания синергетики // Синергетическая парадигма. М., 2007.

Концепция верификационизма: понятие и проблемы

Суровягин Д.П.[6]

Студент

Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского,

Саратов, Россия

E-mail: Surovyagind@mail.ru

Известно, что в рамках неопозитивистской научной философии сформулирован принцип верифицируемости, согласно которому всякое осмысленное утверждение науки может быть сведено к совокупности некоторых предложений, фиксирующих данные

[6] Выражаю признательность профессору, д.ф.н. Мартыновичу С.Ф. за помощь в подготовке тезисов.

опыта. Т.о., способность быть проверяемым посредством сопоставления с данными опыта (экспериментом, наблюдением) есть определяющая характеристика эмпирического утверждения [2:32]. Эмпирический характер утверждения означает, что оно может обладать большей или меньшей степенью вероятности, но ему нельзя предицировать истинность как абсолютную достоверность [3:253]. В понимании истины как частного случая вероятности Рейхенбах усматривал позитивный теоретико-познавательный феномен, который свидетельствует об обобщении предыдущего способа познания [3:252]. Но если истинное синтетическое утверждение допустимо только теоретически, то значит ли это, что верификация, как процесс установления истинности научных утверждений, лишается своей прагматической значимости? Как в неопозитивизме методологическая необходимость верификации согласуется с ее принципиальной невозможностью? Частичное решение этой проблемы дано К.Г. Гемпелем, который предлагал отличать понятие подтверждения от понятия верификации. Конечная совокупность эмпирических данных может подтвердить гипотезу (например, гипотезу о существовании чего-либо, или общий закон гравитации), но не может верифицировать ее [2:33]. Верификация, понимаемая как частный случай окончательного подтверждения гипотезы, всегда семантически и прагматически нагружена и, как показал Гемпель, зависит от логической формы гипотезы. Но все это можно считать основанием для методологической ошибки лишь в том случае, когда у двух разных методов (метода подтверждения и метода верификации) полагается общая цель: определение степени достоверности утверждения. Думаю, окончательное разведение этих двух методологических понятий, которое не было достигнуто Гемпелем, может избавить от многих эпистемологических проблем. Верифицируя утверждение, мы не подтверждаем его, а делаем его осмысленным. По мысли Витгенштейна, в зависимости от метода, который допускается в качестве верификации, предложение получает различный смысл [1:59]. Значит, верифицируемость, как предполагаемая эмпирическая значимость (а, следовательно, осмысленность) предложения, имеет место на феноменалистическом уровне познания. С другой стороны, утверждение, подвергшееся процедуре подтверждения и избавленное таким образом от субъективных характеристик осмысленности, становится интерсубъективной и универсальной научной гипотезой.

С этой точки зрения, полагаю, адекватно решается проблема, которая занимала логических позитивистов, а именно: на феноменалистическом или физикалистском языке должны быть выражены первичные утверждения науки (т.н. протокольные предложения), к которым должны быть сведены, т.е. верифицированы, более сложные гипотезы? Рассматривая дискуссию о природе протокольных предложений, я пришел к выводу, что отличие верификации от физикалистского редукционизма с одной стороны, и от процедуры подтверждения с другой стороны, практически неуловимо, однако дает о себе знать в таком условном разделении представителей логического позитивизма на физикалистов и феноменалистов, которое было предложено Т.И. Хиллом [4:392]. Здесь видна принципиальная разница между верификацией, как методологическим понятием, и верификационизмом, как концепцией, программными пунктами которой был поиск т.н. фундамента всего знания и конструирование единой науки на основании этого фундамента. Из метода верификация превратилась в идеал, парадигмальное основание неопозитивизма, что и породило множество проблем в области логики науки. Шлик, сторонник феноменализма, усматривал основание знания в личных чувственных впечатлениях ученого [5:46]; Карнап, представитель физикализма, считал гносеологически первичными интерсубъективные физикалистские высказывания [6:438]. Та и другая точки зрения тупиковые (см., например, критический анализ Хилла [4:430– 433]), если рассматривать их по отдельности и подразумевать под верификацией подтверждение опытом, о природе которого будто бы и идет спор. Рискну предположить, что в научном познании проблема физикализма и феноменализма вовсе

не так существенна, как полагали неопозитивисты: физикалистский язык адекватно выражает гипотезы науки как уже подтвержденное знание; феноменалистический же язык, основанный на констатациях впечатлений – это язык на котором осуществляется познание действительности (именно на феноменалистическом уровне ученый верифицирует смысл возникшей у него гипотезы).

Актуальность и перспективность философского исследования в этом направлении я усматриваю в том, что более детальное исследование подчеркнутых проблем может привести к переосмыслению неопозитивистской логики науки и извлечению из этого переосмысления теоретически значимых методологических положений.

Литература

1. Вайсманн Ф. Людвиг Витгенштейн и Венский кружок // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М., 1998.
2. Гемпель К.Г. Исследования по логике подтверждения // Гемпель К.Г. Логика объяснения. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.
3. Рейхенбах Г. Физикалистское понятие истины // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное / Пер. с нем. А.Л. Никифорова. Под. ред. О.А. Назровой. М.: Издательский дом «Территория будущего», Идея-Пресс, 2006.
4. Хилл Т. И. Современные теории познания. Издательство «Прогресс». М., 1965.
5. Шлик М. О фундаменте познания // Аналитическая философия. М.: Изд-во МГУ, 1993.
6. Carnap R. Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft // “Erkenntnis”, Bd. 2, 1931 – 1932.

Мышление на пределе смысла

Ткаченко Д.А.

Студент

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E-mail: bytie.moe@gmail.com

Философия традиционно имеет дело с мыслью и предельностью. Однако в ситуации, когда демонстрируются пределы самих обладающих предельным статусом «категорий, возникает опасность выхода самой философии за собственные пределы. Так, например, предел смысла, на который (а значит, и за который) пытается вывести ряд «постмодернистских» проектов, обнаруживает сферы, а которых мышление (а значит, и философия) утрачивает свою классическую определимость. Мыслит ли на этом пределе какое-то мышление на пределе смысла, или не мыслит, или там происходит нечто третье?

В попытке первоначального определения ключевых терминов ―мышления и смысла ― мы сталкиваемся в каждом случае с наличием двух наиболее общих трактовок этих терминов. Относительно смысла это логико-языковая трактовка смысла как внутреннего содержания предложения-мысли, являющегося объектом понимания и передачи в процессе коммуникации, и экзистенциально-психологически-утилитарная трактовка, где смысл предстает как то-ради-чего, цель и мотив чего-либо, отсылающие к целостности. В рамках первой линии находятся различные логики и аналитики, в работах которых эта трактовка смысла специфизируется по линиям ранний-поздний Витгенштейн (т.е. схема самодостаточного дерева против схемы местоположения элемента в системе как основы структуры смысла). В рамках второй – многочисленные мыслители религиозно-мистического толка, с одной стороны, и не менее многочисленные психологические объяснительные схемы. Особняком стоят концепции Э.Гуссерля (у которого смысл – это та сущностная данность, которая составляет содержание любого акта познания/восприятия/переживания, то, что именно дано в этом акте) и М.Хайдеггера

(смысл – это направление самодвижения чего-либо (вещи или бытия) к проявлению своего полного присутствия).

В трактовках мышления можно выделить религиозно-идеалистически-экзистенциалистское его понимание и научно-материалистическое. В рамках второго подхода выделяются логическая и психологическая трактовка мышления, на синтез которых претендует когнитивная наука. В самом общем виде это понимание мышления как механизма манипуляции с абстрактными объектами – знаками, заместителями объектов реальных, т.е. в конечном счете со смыслами (в первой трактовке), оно активно используется в частных науках и преимущественно подразумевается в классической философии. Другое понимание мышления как духовной деятельности, обеспечивающей связь человека с надчеловеческим бытием, свойственно, опять же, различным религшиозно-мистическим направлениям мысли, а также, например, М.Хайдеггеру, определявшему мышление как дело вхождения в состояние, в котором вещи пред-стают перед нами в своем присутствии (т.е. смысл оказывается условием мышления).

Таким образом, у нас есть по две трактовки мышления и смысла. Хотя возможно представить веер трактовок связи этих понятий через простой перебор вариантов (их получается четыре, и они вполне осмысленны и обладают наборами соответствующих примеров из истории мировой мысли), однако эта схоластическая работа обрекает нас на неимманентную позицию по отношению к мысли и смыслу, которые после Гегеля уже нельзя представить вне истории. К тому же речь все-таки должна идти о мышлении на пределе смысла, а этот предел — ничто без пути к нему, без того, пределом чего он является, и/или без тех прерывностей в этом движении, которые его обнаруживают.

Можно сказать, что история западной мысли начинается с особой «парадигмы», которая, скорее всего, не существовала как актуальное состояние мысли, но тоска по которой определяет все последующие ее состояния. Назовем эту «парадигму» традицией. Для нее была характерна та всеобщая целостность и взаимосвязь, которая оставляла возможность определяющих различий (а значит, свободы), но не позволяла им стать конституирующими. Смысл здесь отсылал к сущности вещей (а эта сущность отвечала всеобщей взаимосвязи), мышление же оказывалось толкованием смысла, т.е. почтительно-внимательным развертыванием уже имеющегося и включением себя в эту имеющуюся подлинность актом мысли. Причем толкование было бесконечным, постоянно обнаруживающим все более глубокие слои, но никогда не доходящим до дна в силу включенности самого толкующего в общую связь мира, неисчерпаемости целого, выступавшего абсолютным недостигаемым пределом благого движения. В традиции все имеет смысл, но неопределенность этого смысла не позволяет ему противостоять бессмыслице.

Разрастание противоречий приводит к формированию классической «парадигмы» — мир оказывается негармоничен, а гармония-целостность отодвигается в область идеального, несовершенным подобием (устремленным к своему оригиналу) которого является реальность. В стремлении преодолеть свое ничтожащееся инобытие (по отношению к Абсолюту) человек полагает свое инобытие — тот мир, который отныне низводится до положения полагаемого субъектом представления. Смысл как цель отделяется от смысла как имеемого в виду (и впервые ставится вопрос о том, что такое смысл). Вещь сама по себе отделяется от своего служения. Затем — от явлений себя. Субъект отделяется от объекта. Мышление начинает не толковать-служить, а оперировать (знаками) — производить. Однако инструментарий производства начинает бунтовать, когда оказывается, что учреждающий его производитель — человек, пытающийся найти в этом производстве самодостоверность, в силу этой ненайденности не может учреждать само производство. Все то позитивное, посредством чего учреждает себя человек (бытие, порядок, разум, язык, культура, цивилизация, смысл), порождают опасность изгнания самого человека в негативное (включенное в тотальность системы

позитивного), его порабощения, ибо сами они – куда более позитивны, чем человек. Такое изгнание есть тоталитаризм.

«Постмодернизм» можно считать реакцией на эту опасность. Он предлагает перенестись на точку самого различия негативного и позитивного — но из этой точки любая иерархия уничтожается, остаются просто плоскости некоторого содержания, в силу своей фиксированной природы осмысленные, т.е. плоскости смысла. В этом случае, во-первых, невозможны больше такие иерархические определения как «позитивное», «негативное», «глубина», «высота» и т.п., а во-вторых, таких смысловых плоскостей оказывается не две, а бесконечно много (это плоскости всех возможных содержаний), но все они утрачивают свое конституирующее значение в силу изменения оптики — отныне смысл находится только в плоскостях, но творится он (и суть его обнаруживается) между ними.

В этом «между», бесконечно производятся смыслы, составляющие смысловые плоскости — и оно обнаруживается в постоянных обрывах этих плоскостей, когда вдруг оказывается, что смысла нет, и он тут же возникает снова — в постоянном мерцании смысла, в демонстрации его предела. Мышление (в любом смысле) можно назвать составной частью этого процесса, но сам он выходит за пределы оппозиции мышление-немышление, как учреждающий все возможные оппозиции и тут же делающий их «не важными» (т.е. лишенными смысла). «постмодерн» ничего не отрицает, но совершает жест исчерпания всех возможных содержаний, тем самым обнаруживая их возможность и перманентную обессмысливаемость выходом на уровень уклонения от ответа на вопрос о смысле смысла.

Непосредственность, или Познающее одеяло

Черевко А.В.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: firststasey@gmail.com

Основополагающей характеристикой ситуации познания (в которой возможно познание) является неоднородность опыта. Структура опыта предполагает как минимум три составляющие: познающего, познаваемое и «средства».

Непосредственное познание невозможно: не – по – средствам. Это означает, что познаваемое и познающий либо совпадают, либо разнесены так, что их соприкосновение в принципе невозможно. Нет средств. Невозможно знать себя. Или можно узнать себя без того, как это возможно; то, чем я себя узнал, останется, как часто теперь говорят, слепым пятном. И знание о себе остается неполным.

Для познания необходима отстраненность. Познание всегда посредственно, так как непосредственного просто нет для познания. Если что-то неведомое самым таинственным образом, но все же влияет на познающего\познаваемое, то оно уже участвует в *посредственности.*

Далее возникает вопрос: необходим ли носитель опыта? Всегда ли им является познающий (тот, кого мы интуитивно под ним понимаем)? Что если познаваемое и познающий могут меняться местами или каждая из сторон (участников опыта) ситуации познания является и тем и другим, и ядро интенциональности находится не только в познающем, но и в познаваемом? Они именно взаимосоотнесены друг с другом. Нет органа мысли, познания, но у них всегда есть составной носитель. Опыт — это соучастие.

Иначе, могут ли вещи *иметь* опыт (*будучи его участниками*)? И, может быть, достучаться до мира, открыть недвижимую дверь человеку удастся, если признать вещи участниками опыта, не пассивными, с которыми лишь согласуемся мы, не

аффицирующими *x*, но активными, обретающими опыт — свою историю в каждом соприкосновении с человеком (подобно частицам квантовой теории)?

Допустим, мир, словно живое существо, одновременно с попытками человека познать его, познает человека сам. Он также заинтересован, участлив, внимателен… Также недоумевает и — кто знает? — уныло опускает руки в попытке открыть дверь к человеку, также, заблуждаясь, полагает, что он и человек заперты в разных комнатах и обречены на заточение, тогда как они всегда находятся в одной комнате, не имеющей даже стен. Дверь открыта всегда, но ни мир, ни мы этого не видим. Подобную иллюзию создает неоднородность опыта, без которой вся ситуация была бы невозможна.

Познающий мир – картина Гегеля.

А что если мы направлены мимо вещей? — картина Канта.

Приглядитесь к своему одеялу: есть ли у него опыт благодаря вашему смотрению? И что значит, если опыт у одеяла есть? Что оно должно как-то измениться? Опыт наших ботинок в том, что они садятся по ноге. Или… человеку просто не может быть доступен опыт вещей. Но без признания их опыта человек вечно будет взывать «к самим вещам!» и при этом не двигаться с места. Одновременное единство и раздвоенность (неоднородность) ситуации познания может возникать лишь при изначальной множественности, немонолитности мира, принципиальном различии и взаимной участливости вещей и людей. Познание — это вмешательство друг в друга. Результат такого познания является крайне ‘прагматично-практическим‘. Мысленное общение с предметом есть тоже практика вмешательства, но в данном случае встречаются и вмешиваются друг в друга не познающий человек и вещь, а человек и его собственная мысль. В отличие от распространенного утверждения, будто познающий человек должен обладать понятийным мышлением, данная картина говорит об обратном. Все в мире, что так или иначе соприкасается, познает друг друга. Вероятно, отличие человека лишь в том, что он не только познает, но задает вопросы о самом познании.

И теперь становится ясным, что для познания необходимо различие, а отстраненность — для непосредственности. Непосредственность живет только там, где нет места познанию. Непосредственность в непонимании, в отчуждении, в удивлении, в благоговении, в страхе… Можно познавать непосредственность, так как она — одно из тех влияющих неведомых, но непосредственности никогда не быть в познании.

Предпосылки конструктивистских тенденций в теории познания: от И.Канта к М.Фуко

Шашлова Е.И.[7]
Соискатель
Южный федеральный университет,
факультет философии и культурологии, Ростов-на-Дону, Россия
E–mail: shashlova@rambler.ru

Конструктивистская проблематика в теории познания сводится, во-первых, к определению объектов познания как теоретических конструктов, объектов сконструированных и, во-вторых, к разнообразным попыткам преодоления сконструированного «барьера», возврата к исходному объекту или фиксации его принципиальной недоступности. Конструирование объекта познания может иметь разные уровни: конструирование на уровне мыслительной деятельности (Ж. Пиаже) или конструирование объектов познания исходя из априорных предпосылок формирования теоретического аппарата (И.Кант) на основе биологических (Г. Рот, Э. фон Глазерсфельд, У. Матурана, Ф. Варела и др.) или социальных детерминант (П.Бергер, Т.Лукман, П. Бурдье, М. Фуко и др.). Если признать, что объекты познания сконструированы, то возникает вопрос: не познаем ли мы свои собственные

[7] Автор выражает признательность профессору, д.ф.н. Лешкевич Т.Г. за помощь в подготовке тезисов.

конструкции? Поэтому анализ механизмов конструирования знания является адекватным ответом на проблему исследования объективной реальности.

Принципиальную непознаваемость объективной реальности И. Кант определяет посредством характеристики трансцендентального объекта: «Он обозначает лишь нечто = *x*, о котором мы ничего не знаем и вообще ничего знать не можем <…> этот объект вовсе не предмет познания сам по себе, а только представление о явлениях в виде понятия о предмете вообще, определяемом посредством многообразного в явлении» [1: 657]. Познание объекта осуществляется благодаря трансцендентальному единству апперцепции, с помощью которого «все данное в созерцании многообразное объединяется в понятии об объекте» [1: 133]. Возможности опыта, согласно И.Канту, есть возможности предметов опыта: «*возможность опыта* есть то, что дает объективную реальность всем нашим априорным знаниям» [1: 170].

К.А. Михайлов определяет философию И. Канта в терминах конструктивизма: «Конструируя себя, по Канту, мы конструируем объекты. Следовательно, правила конструирования, делающие возможным субъекта, являются одновременно и правилами определения конститутивных свойств внешних объектов» [4: 175]. Познание объектов природы является у И.Канта идеальным [3] и имеет своим условием познавательные способности субъекта. Итак, познание объективной реальности имеет своим условием опыт: трансцендентальный субъект является условием объективности.

Согласно выводам М.Фуко, после философии И.Канта человек становится условием возможности познания природы, появляются науки о человеке, объектом которого является «существо, которое по себе самому может познать, что же делает возможным всякое познание» [6: 339], теперь становится необходимым обосновать возможность самого знания. М.Фуко видит в «коперниканском перевороте» И.Канта начало современного типа социально-гуманитарного знания. Задача социального конструктивизма М.Фуко – показать, как сформировались гуманитарные науки, находящиеся в «антропологическом сне», виновником которого Кант и является. «Антропологический сон» заключается в том, что возможности опыта объясняются исходя из понятия «природы человека», концепта, неспособного отразить, согласно Фуко, социальную обусловленность знания о человеке.

Из социальной обусловленности знания исходит социальный конструктивизм (М. Фуко, П. Бурдье, П. Бергер, Т. Лукман, Б. Барнс, Д. Блур, К. Джерджен, Р. Коллинз, Б. Латур, С. Вулгар, К. Кнорр-Цетина, Н. Луман), о биологических предпосылках познания говорит радикальный конструктивизм Э. Глазерсфельда, С. Цеккато, П. Вацлавика, У. Матураны, Ф. Варелы, Ж. Пиаже, Г. Рота и др. Именно в различных ветвях конструктивизма биологическая или социальная обусловленность механизмов конструирования знания является принципиальным моментом. Однако мы можем сказать, что у И. Канта, факторы, детерминирующие познание (биологические и социальные предпосылки) ускользают из поля зрения: трансцендентальный субъект берется в «готовом» виде и у данного субъекта познания обнаруживаются априорные формы, которые и конструируют объекты. Являясь общей предпосылкой в различных направлениях конструктивизма, философия И. Канта не ставила проблему биологических и социальных детерминант познания.

Согласно М. Фуко, необходимо анализировать исторические условия, при которых человек стал конституировать самого себя в качестве субъекта знания, критика должна быть направлена не на поиск границ разума, а на историческое бытие человека [5: 348-349].

Таким образом, одной из важнейших предпосылок различных ветвей конструктивизма является критическая философия И. Канта, определившая онтогносеологическую проблематику как проблему трансцендентального субъекта, который может познавать объекты только как объекты опыта, не относящиеся к вещам самим по себе. Однако М. Фуко преобразовывает кантовскую критику и направляет ее

на саму себя: в XX веке социальный конструктивизм становится критической методологией, определяя объекты познания, в частности социально-гуманитарного, как теоретические конструкты.

Литература

1. Кант И. (2006) Критика чистого разума. М.: Эксмо.
2. Касавин И.Т. (2008)Конструктивизм: заявленные программы и нерешенные проблемы // Эпистемология & Философия науки. М.: «Канон+»,. Т.XV, №1.
3. Лекторский В.А. (2005) Кант, радикальный конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии // Вопросы философии, №8.
4. Михайлов К.А. (2005) «Принципиальная координация» субъекта и объекта в философии Канта // Историко-философский альманах: Выпуск 1-й: Кант и современность. М.: Современные тетради.
5. Фуко М. (2002) Что такое Просвещение? // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С.Ч.Офертаса под общей ред. В.П.Визгина и Б.М.Скуратова. М.: Праксис.
6. Фуко М. (1994) Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с франц. и вступит. Статья Н.С.Автономовой. СПб.

Секция «История зарубежной философии»

Э. Кассирер об эвристических свойствах языка и символической природе реальности

Алексеева С.Ю.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: al_sveta@rambler.ru

Девятнадцатое столетие - эпоха Реформации в философии: концепции немецких классиков, ориентированные на абсолютное, уступили место «повернутым к человеку» системам экзистенциалистов, феноменологов, герменевтиков, других представителей «новой философии». С нашей точки зрения, главная заслуга Э. Кассирера как теоретика, работавшего в русле «антропологического поворота», - создание учения о символической природе действительности и равноправии всех ее сфер, признание человека творцом культурного универсума. Учитывая специфику исследования, нам представляется необходимым ограничиться рассмотрением языка как уникальной символической формы. Итак, речь пойдет об эвристических и гносеологических функциях языка.

Первый тезис Э. Кассирера заключается в том, что язык «дан» человеку как «объективный мир», побуждающий к деятельности по освоению его «поля». Следует подчеркнуть, что инновацией философа является констатация тенденции к отождествлению бытия с языковой картиной мира, встречающейся на ранних этапах фило- и онтогенеза. Добавим, что язык особенно тесно связан с мышлением, из-за чего многие процессы, присущие мышлению, или остаются незамеченными, или приписываются деятельности языка. Так, от индивида «ускользает», что синтез представлений из впечатлений осуществляется в сознании, нам доступно только речевое описание данных процессов. Язык, таким образом, является сильнейшим стимулом к познанию: именно в нем и посредством него происходит первоначальное оформление и членение бытия. Языковые границы мира подвижны, их трансформация осуществляется в процессе речи. Заметим, что лейтмотивом большинства работ Э. Кассирера выступает положение «язык - «предметные очки», сквозь которые человек смотрит на мир», высказанное ранее В. фон Гумбольдтом. Тот факт, что носители языка не осознают воздействия грамматических, синтаксических, лексических структур языка на мировоззрение, позволяет рассматривать неокантианца Кассирера как предшественника Э. Сепира, Б. Уорфа и других сторонников теории лингвистической относительности.

Второе значимое наблюдение философа касается двойственности, присущей работе языка. С одной стороны, посредством речи субъект овладевает миром, задает его границы, топологию и метрику, с другой, - язык стремится «отдалиться» от действительности, заменить ее собственным конструктом – символом. Развивая данное положение, мы склонны полагать, что язык является орудием, к которому обращаются миф, искусство и наука для построения собственных символических миров.

С нашей точки зрения, Э. Кассирер уделял особое внимание языку из-за его эвристических свойств, а не гносеологических особенностей. Мы имеем в виду то, что по аналогии со структурой и законами функционирования языка можно анализировать другие феномены культуры.

Наличие в языке «внутренней формы» постулировал В. фон Гумбольдт, Э. Кассирер задался целью, во-первых, установить, в каком значении – морфологическом или семасиологическом – использовал данное понятие его предшественник, во-вторых, найти аналогичные структуры в других формах объективации духа. По нашему мнению, Э. Кассирер использовал понятие «внутренней формы» применительно к языку в русле лексической семантики. Так, он считал, что в выборе своих обозначений язык не

копирует, а создает предметы реальности, исходя из их субъективного восприятия. Легко проследить связь данного положения со знаменитым тезисом Гумбольдта о том, что слово есть отпечаток не самого предмета, а порожденного им в душе образа. Сразу заметим, что понятие внутренней формы как закона, обусловливающего генезис и структуру видов объективации духа, трансформируется в понятие «символической функции» и проблематику символа (знака).

Существенным методологическим достижением философа-неокантианца является рассмотрение языка как «двухслойного образования», идеальный уровень (т.е. значение) в котором может быть проявлен только посредством конкретного материала. Понимание того, что слово есть совокупность чувственного (звуки речи или знаки письма) и идеального, принадлежащего сфере духа (значение), подтолкнуло Кассирера к созданию теории символа.

Символ, по Э. Кассиреру, – модификация кантовского понятия априорной формы, в которой идет формальный синтез чувственного многообразия. Общий принцип символизации - возможность репрезентации целого (или каких-либо элементов объекта) через его конкретную часть. При этом важно не непосредственное, а именно функциональное подобие связанных символом частей. Ключевое свойство символа заключается в замене чувственного многообразия сознания формой всеобщей связи элементов, в создании «функциональной целостности». В символе, по Кассиреру, возможно три типа связи идеального и реального: выражение (восприятие), репрезентация (созерцание) и чистое значение (понятие). Знак – идеальный посредник между «материалом» сознания и его «духовными формами», т.к. он лишен собственной чувственно массы.

Принимая во внимание сказанное выше о природе символа и методологическое допущение Кассирера о том, что человеческий дух с необходимостью объективируется в конкретных феноменах культуры, можно сформулировать два базовых признака символической реальности. Во-первых, в основании всех символических форм лежит универсальная структура, а именно, зафиксированный в символе способ связи чувственного и идеального. Во-вторых, принцип единообразия при концептуализации мира (упорядочение универсума по категориям времени, пространства, числа, причины, цели и т.д.) обеспечивает единство и равнозначность всех символических форм. Независимость видов объективации духа обусловлена тем, что наполнение универсальных схем концептуализации и символизации мира осуществляется чувственным материалом, специфичным для каждой конкретной символической формы.

Литература

1. Гумбольдт В. Философия языка. М., 1984.
2. Кант И. Критика способности суждения. Собр. соч. Т. 5., М, 1996.
3. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998.
4. Кассирер Э. Понятие символической формы в структуре наук о духе // Избранное: Индивид и космос. /Пер. А. Н. Малинкина. М.—СПб.: Университетская книга, 2000.
5. Кассирер Э. Сущность и действие символического понятия // Избранное: Индивид и космос. /Пер. А. Н. Малинкина. М.—СПб.: Университетская книга, 2000.
6. Кассирер Э. Философия символических форм: В 3 тт. / Пер. с нем. С.А. Ромашко. М.—СПб.: Университетская книга, 2002.
7. Кассирер Э. Язык и миф. К проблеме именования богов // Избранное: Индивид и космос./ Пер. А. Н. Малинкина. М.—СПб.: Университетская книга, 2000.
8. Соболева М. Е. Система и метод в философии символических форм Э. Кассирера // Вопросы философии. 2000. № 2. С. 87-100.

Место «толерантности» и «плюрализма» в философии Лео Апостела

Аникеева Е.Л.

Студентка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
e-mail: anykey2407@yandex.ru

Лео Апостел – родоначальник гентской школы гуманистической философии, во многом предвидевший проблематичные моменты в общественной жизни. Большинство его работ были написаны в эпоху холодной войны и во многом направлены на преодоления этических проблем того времени, однако они не потеряли свою актуальность и в наше время. Мир, в котором мы живем, становится все меньше и меньше; этому во многом способствует процесс глобализации, и он является продуктом сосуществования различных групп с абсолютно разными историческими, экономическими и идеологическими ценностями. Что касается толерантности (или терпимости), необходимой для коэкзистенции различных групп, то об истинной толерантности можно говорить лишь тогда, когда она соотносится с верностью собственным убеждениям и идеалам и небезразлична нашему мировоззрению. Таким образом, толерантность есть битва между двумя точками зрения, она реализуется в этой битве и является результатом некоего компромисса и единства этой битвы. При этом толерантность является неотъемлемым условием политической рациональности.

Понятие плюрализма включает в себя не просто сосуществование различных групп, но и ту меру, в которой это различие принимается обществом, в котором сосуществуют разные группы, а так же то, в какой мере все мировоззрения сочетаются для построения единого общества. Плюрализм в обществе присутствует в двух видах: во-первых, возможен вариант сосуществования различных организаций, которые отстаивают права своей группы (например, система частных школ). Во-вторых, возможен вариант единой организации, которая учитывает все ценности всех групп (например, система государственного образования).

Проблему плюрализма и толерантности Л.Апостел рассматривает с точки зрения психологии личности и с точки зрения социальных аспектов. Так, например, говоря о толерантной и не-толерантной личности, Л.Апостел выделяет предубежденную личность, этноцентрическую личность и употребляет понятие «авторитарная личность» Адорно, в противопоставление «твердой и мягкосердечной» личности Ейсенка, а так же исследования Рокеача об открытой и закрытой личности. В итоге мы приходим к выводу, что все нетерпимое в нас невозможно полностью исключить, но это не значит, что мы не можем осознать в себе эту проблему и сделать для себя вывод о критических последствиях, к которым такое отношение к другим людям может нас привести.

В социологическом плане Л.Апостелом видятся две основные проблемы: какова структура открытого и закрытого общества, а так же каузальная проблематика, т.е. какое общество могут построить толерантные люди и какое общество может их такими воспитать.

Как уже говорилось, необходим конфликт для развития толерантного и плюралистического общества. Такой конфликт должен быть признан всеми участвующими группами обоснованным и необходимым, «ненужные» конфликты должны устраняться государством, противоречие должно затрагивать всех членов ситуации и все участники должны придерживаться «правил игры», заложенных в конфликте.

Что касается антропологического аспекта, то проблема толерантности является проблемой самого человека. И в связи с этим возникают следующие вопросы: по природе своей человек стремится к выражению своей личности в различных формах, но как возможно соединить открытость и многообразность мира с сохранностью и закрытостью собственных убеждений? Какова единая точка зрения, которая может соединить абсолютно все мировоззрения? Какой должна быть мета-культура, которая бы не исключала ни единой частной культуры?

Литература

1. L.Apostel, M.Bots (1966) Pluralisme en verdraagzaamheid / Antwerpen: De nederlandsche boekhandel, 1966.
2. J.Kruithof (1991) Omgaan met de dingen. Over het gedrag van de moderne westerling. Groeneveld: Dedalus, 1991.
3. J.H. Walgraeve o.p., Welvaart, Welzijn en Geluk. Een katholiek uitzicht op de Nederlandse samenleving, Hilversum, 1960.

Фигура «исключенного» в античной традиции как предмет рассмотрения современной философии

Бардина С.М.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: neology@bk.ru

Античные социальные практики нередко становились предметом интерпретаций в философии 20 века; для того чтобы понять современное формирование смыслов и конституирование человека как объекта философской рефлексии, можно обращаться к тому периоду развития человечества, когда мировоззрение только формировалась и те структуры, которые являются базовыми сейчас, были еще неочевидны и находились в стадии зарождения.

Интересны в этом аспекте практики, которые имели значение для формирования основополагающих оппозиций, как-то: злое/доброе, жизнь/смерть, внешнее/внутреннее и так далее.

Достаточно характерны в этом плане ритуалы, в которых зло подвергалось персонификации и последующему снятию, исключению. Вообще попытки изгнания злых сил могли быть прямыми и косвенными, т.е. путем воплощения их в неком “материальном носителе”. В первом случае зло подразумевается как нечто безусловно внешнее, не имеющее отношение к самой общине; борьба объединяет их только в смысле общей территории, которая как раз часто отдается на откуп злым духам. Во втором же случае зло проецируется и интроецируется в объект, которым может выступать вещь/животное/человек/священное животное/богочеловек. В этом случае, напротив, общество исключало за пределы своей территории зло как внешнее и укрепляло тем самым свою целостность.

Античная практика очищения, в ходе которой изгнанию или казни подвергался так называемый козел отпущения, *pharmacos*, стала объектом рассмотрения Деррида: он рассматривают фигуру *pharmacos*’а как основу для конституирования дихотомии внутреннего/внешнего (матрицы прочих оппозиций, основополагающих для европейской философии). В ходе этого ритуала из Афин выводили двух человек и подвергали их смерти, очищая таким образом город. Подобный ритуал был тем, что позволяло городу сохранять свою целостность – но целостность может формироваться исключительно за счет противопоставления чему-то внешнему. Однако это внешнее само создается, ставится на свое место сообществом, и в этом смысле фигура pharmacos’а, переходящего границу *intra muros* / *extra muros*, блага и зла, лечения (благодаря нему очищается город) и вреда (ибо именно он обвиняется в бедствиях), – эта фигура сама проводит эту границу, подтверждая ее своим существованием (существованием на грани не-существования).

Надо отметить также неоднозначность и самой этой фигуры. В каких-то случаях в жертву приносился “самый некрасивый человек”, “исключительно несчастный”, “приговоренный к смертной казни”, то есть тот, кто и так был фактически обречен если и не на физическую, то на социальную смерть – таким образом ритуал фактически не менял существующего положения вещей. С другой стороны, известны случаи, когда в роли исключенного выступал царь (например, царь Лемноса Фоант) красивая девушка

(пример Поликриты) или “священный раб” – пророк. Город, поставленный перед необходимостью исключать иное, подводит таким образом границы самоопределению с обеих сторон – от слишком возвышенного и от слишком низменного, сам устанавливая так норму то, что должно быть нормой, “нормальным”.

В связи с этой неоднозначностью интересна и другая амбивалентная фигура, тоже в своем роде конституирующая пару оппозиций. Ссылаясь на Помпея Фестуса, Агамбен описывает норму Римского права касательно человека, которого осудили вследствие преступления; его нельзя приносить в жертву, но убивший его не будет осужден как убийца (*At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur*). Эта фигура становится объектом двойного исключения – и из *ius humanum* и из *ius divinum*, и из сферы профанного, и из сферы религиозного, он принадлежит богу в том смысле, что его нельзя принести в жертву, и людям в том смысле, что его можно убить.

Собственно, понятие *sacer* относится к числу тех, которые, практически так же, как пустые термины, могут быть перегружены противоположными значениями. Среди значений этого слова – “священный, святой”, “внушающий благоговейное уважение, великий”, “преданный проклятию, проклятый, гнусный”, “магический, таинственный”. Согласно Фаулеру, это слово могло изначально просто символизировать некое табу, нечто вычеркнутое из области профанного, но так и не перешедшее в сферу божественного – и поэтому святое или проклятое в зависимости от конкретной ситуации. Таким образом, здесь фигура исключенного из всех норм человека тоже становится – в своей изначальной многовариантности – конститутивной для создания тех оппозиций, по отношению к которым будет формироваться фигура человека включенного в некие нормы и потому моновариантного по отношению к этим рамкам.

По отношению к *homo sacer* в полной мере реализовывалось право *vitae necisque potestas*. Фуко, рассматривая эволюцию этого понятия, отмечает, что изначальное право «заставить умереть или сохранить жизнь» было впоследствии замещено на власть «заставить жить или отвергнуть в смерть». То есть первичное определение жизни осуществлялось через власть, отличительной чертой которой была возможность в любой момент эту жизнь отнять. Знаменательно, что *vita* – не юридический термин – возникает именно в документе, касающемся *vitae necisque potestas*, то есть жизнь получает свое определение только в ситуации на границе между жизнью и смертью.

В целом, в античных практиках проявляется амбивалентность базовых терминов. Внешнее и внутреннее, зло и благо, жизнь и смерть не были взаимоисключающими понятиями – это были, скорее, противоположные полюса одного магнита; их различие могло проявиться только в момент (взаимо)исключения, и, по-видимому, какие-то из практик исключения растянулись на многовековое развитие философской мысли.

Литература

1. Буркерт В. Греческая религия. Архаика и классика. СПб.: Алетейя, 2004.
2. Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
3. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980.
4. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996.
5. Agamben G. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Stanford, 1998.
6. Britannica. Encyclopedia of World Religions. Encyclopaedia Britannica inc, 2006.

Физический мир и мысленные эксперименты: вопросы к философии сознания с позиции здравого смысла

Батаева Л.А.
Аспирантка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E-mail: aureaetas@gmail.com

Современная философия сознания имеет в своём активе довольно большое количество разнообразных позиций по вопросам о том, что собой представляет, где локализуется и как функционирует человеческое сознание. Однако, далеко не все методы, с помощью которых философы иллюстрируют или аргументируют те или иные свои положения, могут считаться удовлетворительными.

Один из таких, на мой взгляд, принципиально неприемлемых методов – так называемый «мысленный эксперимент» (в докладе под «мысленным экспериментом» понимается довольно широкий класс приёмов, которые можно условно объединить наличием конструкции «давайте представим, что нечто бывает или существует так-то»). Рассмотрим, что это и чем он плох. Для начала, сразу разведём два типа мысленного эксперимента: иллюстративный (например, тезис Д.Армстронга о совпадении ментальных состояний и материальных систем, которые эти состояния реализуют, где это совпадение уподобляется онтологическому тождеству Утренней и Вечерней звезды) и доказательный (например, известная «комната Мэри», где делается попытка обосновать несостоятельность физикализма). Далее определим свойства и значение каждого типа. Первый, иллюстративный, является приложением к тезису и призван дополнить не очень понятный и в силу этого не очень убедительный тезис понятным и убедительным примером. Второй, доказательный, представляет собой конструирование логически возможной ситуации, в которой гипотеза автора работает, а противоположная этой гипотеза не работает или даже непредставима. Цель такого аргумента – позволить автору создать убедительный пример для логически возможной ситуации с последующим (но уже логически некорректным) расширением истинности этого примера до рамок нашего, реального мира.

В чём же, собственно, заключается неприемлемость мысленного эксперимента? На мой взгляд, в том, что такой метод работы не даёт ничего для познания, и более того, является в классическом смысле софизмом (софизм понимается как убедительное рассуждение с латентной логической ошибкой). В самом деле, что мы имеем при работе с мысленным экспериментом? Во-первых, саму форму эксперимента. Если соглашаться с К.Поппером, а его взгляды на существование и развитие науки представляются автору тезисов достаточно обоснованными, эксперимент как форма подтверждения той или иной гипотезы для науки совершенно бесполезен. В случае же, когда философский эксперимент даже призван опровергнуть тезисы оппонента, он не может стать «окончательным опровержением» именно в силу своей мысленности, то есть, в силу наличия у него логической возможности вместо возможности фактической (здесь стоит отметить мысленный эксперимент вроде «китайской комнаты» Дж.Сёрла, который несмотря на иллюзию общезначимости для нашего мира, тем не менее предполагает довольно сильное допущение – возможность полной формализации произвольного естественного языка, а также косвенно допускает интерпретацию естественного языка как инвертируемой функции). Во-вторых, мысленный эксперимент (особенно его доказательная разновидность) часто приводит к прямому нарушению принципа Оккама: а именно, к умножению сущностей без необходимости. Например, «тождественные в физическом отношении люди» или «человек, знающий всё о цвете». В-третьих, мысленный эксперимент предлагает иметь дело с ненаблюдаемыми и принципиально непознаваемыми объектами, что окончательно делает его лишь более или менее изящной игрой, не имеющей никаких оснований на претензию решить ни «трудную проблему» сознания, ни какие бы то ни было другие проблемы.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что мысленный эксперимент не может считаться продуктивным методом философского исследования и должен быть элиминирован в целях предотвращения трансформации философии сознания в схоластические рассуждения непонятно о чём.

Литература

1. Васильев В.В. (2006) Мозг и сознание: выходы из лабиринта // Вопросы философии. 2006. № 1.
2. Jackson F. (1982) Epiphenomenal Qualia // Philosophical Quarterly, vol. 32. PP. 127-36.
3. Searle J.R. (1980) Minds, brains, and programs. Behavioral and Brain Sciences 3 (3): 417-457.

Инструментализм Беркли и Дьюи в классической и современной науке

Беседин А.П.
Студент
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: artbesedin@gmail.com

Классическая наука, наука Нового времени, появилась в 17 веке. Наша современная наука является её прямой наследницей. Наука появилась вместе с новым взглядом на мир, с новой теорией познания, которая быстро заняла лидирующее положение в гносеологии. Основные принципы научного познания были манифестированы Галилеем. Взгляд Галилея на науку можно охарактеризовать как эссенциалистский, т.е. он признавал результаты своего открытия относящимися к чему-то реально существующему, хотя и не данному нам непосредственно в опыте. Наука описывает действительное положение вещей, и наше знание может адекватно соответствовать ему. В этом смысле в эссенциалистском понимании научного знания трактуется истина: она может быть окончательно познана нашим разумом, единственным адекватным и приемлемым инструментом познания. Необходимо подчеркнуть, что эссенциалистский взгляд на науку естественен для учёных, особенно не занимающихся проблемами философии науки. Такой подход позволяет по умолчанию принять достаточно мощную онтологическую позицию.

Появление науки в 17 веке было воспринято как угроза господствовавшим тогда религиозным представлениям о мире. Но не замечать научных открытий было не возможно. Очевидна была практическая польза от них, а так же ясность и логическая обоснованность. Противники науки были вынуждены это признать и сформулировать собственный взгляд на науку. Они не выступают против науки как таковой, они оспаривают эссенциалистскую трактовку научного знания. В первую очередь критике подвергалось положение о реальном существовании объектов, не данных нам в опыте, но выводимых из него логически. Противники эссенциалистской трактовки встали на позицию инструментализма: наука является лишь средством, позволяющим нам упростить расчеты и совершать достоверные предсказания относительно нашего будущего опыта, она ничего не может сказать относительно реального положения вещей, а лишь выдвигает гипотезы. Одним из первых инструменталистов был кардинал Беллармино, участвовавший в процессе Галилея. Он предложил считать его открытие гипотезой, упрощавшей астрономические расчёты. Изначально инструменталистский подход использовался противниками науки и служил для ослабления её позиций.

Наиболее последовательную версию инструментализма (как реакции на экспансию науки) можно найти у Дж. Беркли. Беркли, как и Беллармино, видел в науке серьёзную угрозу господствовавшим религиозным взглядам. Но он не мог согласиться полностью с позицией Беллармино, т.к. тот сделал свои выводы из ложных посылок: он, как и Галилей, признавал существование материальной субстанции. Беркли видел, что это необходимо ведёт к утверждению агрессивного по отношению ко всем альтернативным концепциям эссенциалистского взгляда на науку. Отказываясь от понятия материи, не допуская выхода за пределы эмпирической данности, Беркли делает инструментализм единственно возможной трактовкой научного знания. Инструментализм Беркли полностью подходит под определение, данное Р. Карнапом: «Согласно этому взгляду [инструментализм], теории ничего не говорят о «реальности». Они представляют просто

языковое средство для упорядочения наблюдаемых в эксперименте явлений в определённого рода схему, которая будет эффективно функционировать при предсказании новых наблюдаемых»[4, с. 337]. Инструментализм Беркли основан на его онтологии и философии языка. Онтология Беркли носит эпистемологический характер. Т.к. он не признаёт возможность выхода за пределы опыта в процессе познания, за опытом ничего не стоит, никакой «реальности», а значит, мы не можем её описывать. Наука призвана упорядочивать повторяющиеся явления, и на основе этого делать предсказания о будущих явлениях. Беркли считает, что учёных вводит в заблуждение используемый ими язык: он устроен так, что приводит человека к мысли о существовании абстрактных общих понятий. Беркли это отрицал. Наука впадает в заблуждение, признавая объекты, которым они соответствуют, реально существующими. Но учёные вынуждены работать именно с такими понятиями. Беркли подчёркивает, что это есть лишь языковые конструкты, позволяющие более эффективно выполнять науке её основную функцию – предсказание. Таким образом, наука у Беркли выполняет практическую функцию, «даёт нам роль предвидения, которое делает нас способными управлять нашими действиями для пользы жизни»[1, с.150].

Если инструментализм Беркли носит онтологический характер, то у Дьюи в основе его концепции лежит его учение о ценностях. Наука является средством достижения целей, поставленных в соответствии с аксиологической установкой исследователя. В этой концепции на первый план выдвигается присутствовавший уже у Беллармино и Беркли прагматизм. Но если у Беркли наука ещё сохраняет за собой познание как самоцель (пусть и не абсолютной истины), то у Дьюи вся деятельность науки сводится к решению практических задач, приспособлению человека к окружающей среде. Важной частью научного познания у Беркли является анализ языка. У Дьюи он теряет смысл, т.к. язык сам является инструментом нашего приспособления. Важной частью как Галилеевской науки, так и интерпретации Беркли является данность человеку внешнего мира как объекта познания. В трактовке Дьюи человек не стоит в жёсткой оппозиции к миру, а просто выбирает более выгодное положение для себя. Наука становится субъективной.

Такова последовательная позиция инструментализма, доведённого до логического конца. Очевидно, что учёный, принимая такую точку зрения, признаёт собственную слабость и зависимость от различных субъективных факторов. В 17 веке Галилей, чтобы избежать осуждения, формально занял инструменталистскую позицию. Он был вынужден это сделать по причинам, не имеющим отношения непосредственно к науке. Но в 20 веке наблюдается совершенно другая ситуация. «В наши дни понимание физической науки, выдвинутое Осиандером, кардиналом Беллармино и епископом Беркли, одержало неожиданную победу без всякого сопротивления с другой стороны. Без каких-либо дальнейших философских споров, не выдвинув никакихновых аргументов, инструменталистская точка зрения вдруг стала общепризнанной догмой»[3, с. 293-294]. Современная наука, пытаясь подвести эссенциалистское объяснение под собственные теории, неминуемо впадает в массу противоречий. Принцип дополнительности Бора провозгласил отказ науки от попыток объяснения как описания мира. Как никогда актуальным в этом свете становится инструментализм Беркли, легший в основу позитивной эпистемологии. Именно версия инструментализма Беркли позволяет науке выполнять функцию познания, а не решения практических задач.

Литература

1. Беркли Дж. (2000) Сочинения. М.: Мысль.
2. Дьюи Дж. (1997) Психология и педагогика мышления. М.: Совершенство.
3. Карнап Р. (2007) Философские основания физики. М.: URSS.
4. Поппер К. (1983) Логика и рост научного знания. М.: Прогресс.

Сравнительный анализ гносеологии Р.Декарта и Т.Гоббса

Гавриков О.В.
Студент
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: kyrkort@butovo.com

В философии 17 века оформились две противоположные позиции в объяснении достоверности знания: рационалистическая, которой придерживался Рене Декарт и эмпирическая, сторонником которой был Томас Гоббс. Полемика этих двух философов – это результат различия между рационалистической методологией Декарта и сенсуалистической методологией Гоббса. Для первого исходные основания знания – интеллектуальные интуиции, непосредственные усмотрения ясного и внимательного ума. Сенсуалистическая позиция Гоббса исключает неопытные понятия и, как следствие, он не признаёт такие интуиции, противопоставляя им дефиниции – по возможности точные определения слов. Вследствие того, что философы придерживаются различных исходных оснований, хотя их методологии и объединяют некоторые существенные черты сходства, в их мнениях возникают противоречия по вопросам врождённости идей, идеи Бога и его атрибутов, происхождения заблуждений, а также по поводу свободы выбора.

Говоря о теории познания Декарта, необходимо рассмотреть созданный им рационалистический метод, согласно которому сущность вещей постигается с помощью разума, но не чувств. Методологические изыскания Рене Декарта были основой для его последующих конкретно-научных открытий. Наука и философия во Франции XVII века, как и в других католических странах, находились под влиянием богословских университетов и учёных-иезуитов. Это влияние проявлялось во всех вопросах, касавшихся основ или хотя бы задевавших основы идеологической системы католицизма. Новая наука о природе и человеке отвечала интересам формировавшегося класса буржуазии. Но она пока еще не могла затрагивать область теоретических мировоззренческих обобщений, а занималась лишь частными непосредственно полезными достижениями, чтобы не оказаться под запретом. Необходимо также иметь в виду, что занятие исследованием проблем наук, тесно связанных тогда с запросами производства, помимо математики и астрономии, вызывало осуждение общества. В связи с разочарованием Р.Декарта в ценности и достоверности схоластической учёности его творчество пропитано духом нового знания и нового понимания задач науки.

Содержание работ Картезия показывает, что проблема метода находится в неразрывной связи с бурным прогрессом научных исследований и познаний. Для главных представителей науки и философии была очевидна неспособность традиционной аристотелевско-схоластической логики стать эффективным методологическим средством для открытия новых истин. В данной ситуации возникает необходимость создания эффективного и правильного метода, с помощью которого можно познавать природу, стать её «господами и владетелями». Этот метод и создаёт Декарт, формулируя его в виде ряда правил, соблюдение которых «без единого отступления» достаточно для нахождения истины и увеличения области знания.

Томас Гоббс был современником Рене Декарта. Образцом научного познания для него была геометрия и рационалистический дедуктивный метод, но в своих возражениях английский философ выступает в качестве сторонника эмпирического подхода, отдавая предпочтение опыту.

Согласно Декарту, метод – достоверные и лёгкие правила, строго соблюдая которые, человек никогда не примет ничего ложного за истинное, шаг за шагом приумножая знания, придёт к истинному познанию всего того, что он будет способен познать. Таким образом, Декарт формулирует свой рационалистический метод в виде ряда правил: принимать за истинное только очевидное, делить рассматриваемый вопрос на простые элементы, в исследовании переходить от легко познаваемых предметов к познанию

более сложных и делать полные перечни и обширные обзоры, так называемую энумерацию. Этот метод занимал центральное место в его философии, так как в результате его применения исключалась возможность присутствия в науке какого-либо «правдоподобного» или неистинного знания.

Свою методологию Гоббс строит в противоположность учению Декарта, совершенно по-иному интерпретируя мышление. Человеческая мысль есть представление какого-либо объекта вне нас. Объекты, действуя на органы восприятия, производят представления. Все понятия разума вследствие этого являются результатом ощущений. Отождествление рассуждения с оперированием именами приводит к пониманию метода как продвижения путём соединения от имён к суждениям, а затем к силлогизмам, представляющим связи суждений и в результате получения знания всех имён.

Рассматривая методологические концепции Р.Декарта и Т.Гоббса можно выделить следующие различия.

1. Понимание метода:

Если для Декарта методом являются достоверные и лёгкие правила, позволяющие достичь истины, то для Гоббса это скорее работа с языком – соединение имён в суждения, а затем суждений с суждениями до получения знаний обо всех именах, касающихся некоторой области знания.

2. Источник знания:

По рационалистической позиции Декарта сущность вещей раскрывается только через врождённые идеи (хотя в научном познании опыт имеет значительную роль). Для Гоббса источник знания только ощущение, а идеи – это уже результат восприятия.

3. Средства познания:

Для Картезия, безусловно, интуиция и дедукция. Для Томаса Гоббса это речь, нахождение суммы складываемых вещей или остатка при вычитании одного из другого посредством действий с именами.

4. Критерии достоверности знания:

У Декарта – ясность и отчётливость идей, либо идеи с необходимостью выведенные из идей уже достоверно известных. У Гоббса – правильная расстановка имён, избегание причин абсурда, оперирование только фактами.

5. Предмет научного знания:

Для Декарта вся система научного знания, в общем, представляет собой чередование интуиций и дедукций. Для Гоббса: ощущение и память, которые являются абсолютным знанием, а также наука – знание связей и зависимостей, которая даёт условное знание.

Литература

1. Декарт Р. Соч. в 2-х т. М., 1989.
2. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М.: Мысль, 2001.

Софистический релятивизм в творчестве постмодернистов (на примере Бруно Лятура)

Евченко К.Ю.
Студент
Донской государственный технический университет,
факультет информатики и вычислительной техники, Ростов-на-Дону, Россия
E-mail: e-al@mail.ru

Релятивизм софистов сегодня активно используется многими мыслителями, иногда вводящими в заблуждение читателя (быть может даже без ведома самого автора, ввиду его абсолютной уверенности в своей правоте). Его использование является удобным способом для убеждения человека в нужной автору истине.

Вообще релятивизм в том виде, в котором его применяли софисты, является не единственным методом софистики для доказательства каких либо убеждений, однако он

играет большую роль во всей философии софистов. Подтверждением тому служит общеизвестное положение, выдвинутое ранним софистом Протагором: «Человек есть мера всех вещей: существующих — в том, что они существуют, — и несуществующих — в том, что они не существуют». Такого же мнения придерживается и Лосев, называя релятивизм любимым софистическим основанием для всего мировоззрения.

Наиболее ярко софистический релятивизм прослеживается в творчестве постмодернистов. Для исключения возможных несоответствий оговоримся, что, используя понятие релятивизма в постмодернизме, будем опираться на формулировку А. Сокала и Ж. Брикмона: «…Мы называем "релятивизмом" любую философию, которая утверждает, что значимость текста зависит от индивида и/или социальной группы» [Сокал, 2002]. Следуя авторам, будем рассматривать лишь когнитивный релятивизм.

Ярким примером методологического использования софистического релятивизма в творчестве знаменитого постмодерниста Б. Лятура является его анализ теории относительности Эйнштейна. В своей работе Лятур допускает несколько (преднамеренных?) ошибок, в том числе связанных и с неверным пониманием самой теории относительности. Однако, следуя теме релятивизма, стоит отметить то, что Лятур подчеркивает важность наблюдателя (причем он понимает под ним именно человека, в отличие от Эйнштейна, который, вообще говоря, мог под этим термином подразумевать и какой либо механизм). Эта мысль прослеживается в его словах: «Способность посланных наблюдателей составлять отчеты, которые можно сопоставлять, осуществляется благодаря полной зависимости и даже глупости наблюдателей. Единственное, что от них требуется – внимательно следить и за стрелками своих часов» [Сокал, 2002]. Такой случай как раз попадает под определение релятивизма. В результате мы получаем неверное истолкование фундаментальной теории, которую автор пытается применить в качестве вклада в социологию.

Софистический релятивизм не умер, он жив, причем не только в творчестве постмодернистов. Фактически мы можем сталкиваться с ним повсеместно: будь то научная статья, передача на телевидение или радио, PR, маркетинг, реклама. Особенно остро чувствуются методы софистов в последнем: каждый день мы наблюдаем хитрую игру слов, понятий, которые в нужном сочетании могут ввести человека в заблуждение, тем самым вынуждая его совершить тот или иной поступок. В случае рекламы это приобретение какого-нибудь абсолютно ненужного товара. Кроме того, что гораздо серьезнее, многие методы софистов могут применяться в новостных изданиях и телепередачах. Очень многие события в последнее время представляются разной аудитории различными по содержанию, что заставляет задуматься о его истинности. Все вышеперечисленные факты есть подтверждение того, что тема софистического релятивизма, безусловно, актуальна в наши дни.

Литература

1. Асмус В.Ф. (1976) Античная философия. М.: Высшая школа.
2. Лосев А.Ф. (1969) История античной эстетики. М.: Искусство. Том II.
3. Сокал А., Брикмон Ж. (2002) Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна. М.: Дом интеллектуальной книги.
4. Latour B(1988) A Relativistic Account of Einstein's Relativity // Social Studies of Science Vol. 18, No. 1. P. 3-44.

Проблема свободы в философии Эухенио Триаса

Заболотских К.И.

Аспирантка

Уральский государственный университет им. А.М.Горького,

философский факультет, Екатеринбург, Россия

Oksana20-l@yandex.ru

Эухенио Триас (родился в 1942 г.), является сегодня одним из самых известных испанских философов. Круг его научных интересов достаточно широк, он занимается проблемами эстетики, философии религии, теории познания, этики, философии музыки, и другими. В своих основных работах, таких как: «Границы мира» (1985), «Время духа» (1994), «Мысли о религии» (1997) он исследует связь эстетики, философии религии и этики. Большое влияние на его философию оказали взгляды М. Хайдеггера, Л. Витгенштейна, а также испанской философии в лице М. де Унамуно и Х. Ортеги-и-Гассета.

Триас стремится разработать цельную философскую концепцию, основанную на понятии «границы» (онтологическая граница между разумом и его призраками), которое может быть применимо к этике, эстетике, философии религии и теории познания. Границу философ определяет как область действия философии, которая может быть названа в этом случае философией границы. По мнению испанского философа, граница представляет собой нечто разделяющее, но не отделяющее, она является местом соприкосновения различных сторон бытия. Философия границы оказывается центром всей онтологии Триаса, и человек в этом случае представляется как то, что ограничивает, а само его бытие – это граница. Таким образом, человек, согласно Триасу становится обитателем границы, ограничивает ее. Проблема свободы возникает у испанского философа исходя из нескольких моментов. Во-первых, свобода понимается им как внутреннее свойство личности, а уже как следствие такого рассмотрения – возникает вопрос о возможности свободы отдельного индивида в обществе, в условиях его совместного бытия с другими людьми, наделенными точно такими же свойствами индивидуальной свободы, как и он сам.

Первым и самым главным моментом, когда возникает проблема свободы, является индивидуальное бытие человека. Триас рассматривает личность, как обитающую в особом месте, на границе между двух реальностей – природной и божественной, и ограничивающую их. Человеческий субъект, в этом случае, представляется как связанное единство трех субъектов. «Первый субъект» отождествляется с божественным, «третий субъект» связан с природой, а «второй субъект» зависит от двух других и противопоставляется им, поскольку он не есть только природное или божественное. Вместе с тем, человек может стремиться понять природу и Бога, поскольку граница является пространством объединения и разделения двух противоположностей. Особенность положения человека, заключается, таким образом, в том, что он становится посредником между двумя сферами, представляет собой область пересечения между ними, любое отношение между природным и божественным может осуществляться только через человека. В этом случае возникает проблема – каким образом возможна свобода человека, если изначально его бытие должно оставаться неизменным, подчиненным особым требованиям.

В таком случае самым лучшим поведением для человека, согласно философии Триаса, признается его свободный ответ или отклик на данный императив ограничивающего разума, на обязательство быть обитателем границы. У человека есть выбор – он может предпочесть то, что определяет для него верным ограничивающий разум или сделать выбор в пользу одного из вариантов, который окажется приближением к тому или иному полюсу существования вне его самого, именно в этом заключается сложность местонахождения человека, ведь самим его бытием изначально определен средний путь или постоянное нахождение на границе. Таким образом, можно прийти к выводу, что требование бытия границы в человеке содержится уже потенциально, в проекции, а впоследствии, когда ограничивающий разум задает человеку задачу самоопределения в той или иной ситуации, это бытие проявляется в своей реальности, в том случае, если человек выбирает путь, соответствующий предложенному самой философией границы (то есть изначально единственно возможный), если же человек не соглашается с предложенным ему вариантом, свободно

выбирая иное направление пути, то потенциально заложенное оказывается не реализованным.

Как личности мы погружены в социальные отношения, которые влияют на нас, утверждает Триас, но все же личная свобода и ответственность индивида остаются. Личность, включается в интерсубъективные отношения, в которых она может осознать себя как обособленную личность, но одновременно, связанную с другими такими же личностями. Для того чтобы показать возможность приобретения индивидом свободы в обществе, философ предлагает выработать понятие такой общности, в которой личности будут связаны между собой, но останется и своеобразие каждой из них. Подобное объединение представляется ему как ряд рассказов, посредством которых люди становятся субъектами «связанными» с рассказами, которые другие излагают о них. Жизнь людей представляет собой отдельные рассказы или повествования, которые сталкиваются и пересекаются между собой, образуя при этом «наш мир» или «вообще мир». Триас отмечает, что люди сегодня лишены действительной свободы действия, они пассивны. Между тем, отсутствие свободного действия, активности не проявлено, даже наоборот, современный человек очень деятелен, активен, но это мнимая активность, так как она не имеет внутренних мотивов, тем самым человек теряет смысложизненные основания, ориентиры. Для разрешения этой ситуации, философ предлагает следовать этике объективной и универсальной ценности, согласно которой человек должен познать свое собственное человеческое поведение и взять на себя ответственность, которая соответствует его сущности как ограничивающего.

Еще одним важным моментом, в котором человек сталкивается с необходимостью свободного выбора, с личной свободой является область взаимоотношения человека с Богом. Религиозность человека, отмечает Триас, возникает тогда, когда он осознает себя как серединное бытие. В этом случае, средством для приобретения религиозности человеком должна стать свобода - именно как основание для познания божественного. Таким образом, можно сказать, что человеку согласно философии Триаса, свобода присуща лишь отчасти, он обладает ей в той области, которая является его местом жительства – а именно, он может действовать свободно только на границе между символическим и природным. Когда человек сталкивается с другими людьми, он может быть свободным, но должен сообразовывать собственное бытие с бытием других людей, которые живут рядом с ним, поскольку каждый человек имеет свое бытие, собственную свободу, но все вместе они составляют общность. Свобода может быть достигнута человеком и в осознании того, что есть Бог, в признании Абсолютного бытия, в этом случае индивид понимает свое собственное бытие, осознает его как неразрывно связанное с Богом. При этом Бог оказывается для человека тем, что поддерживает его в сложных ситуациях, в столкновении с неизбежностью конечности бытия. Триас указывает на то, что именно Бог помогает человеку обрести свободу в вере в собственное вечное бытие, бессмертие, даже если Бог не гарантирует человеку вечную жизнь, он дает надежду на то, что это возможно, то есть он указывает человеку еще один путь обретения свободы. Таким образом, испанский философ показывает, каким образом человек может преодолеть необходимость бытия в качестве границы, которое ограничивает его свободу – он может верить в возможность преодоления этого бытия, надеяться на это, в чем ему помогает Абсолютное бытие или Бог.

Основные аспекты анализа Н.О. Лосским интуитивизма А. Бергсона

Капустин А.А.
Студент
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина
vita_est_ars@mail.ru

Анри Бергсон оказал огромное влияние не только на западноевропейскую философскую мысль, предопределив развитие некоторых её основных направлений в

XX веке (в частности, феноменологии, философской антропологии и др.), но и внес значимый вклад в русскую интеллектуальную традицию начала прошлого века. Среди русских мыслителей, изучавших своеобразную концепцию французского философа, можно выделить: Л.М. Лопатина, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева, С.А. Аскольдова, Б.Н. Бабынина, Б.П. Вышеславцева, В.А. Базарова, Э.Л. Радлова и др. Но, наверное, наибольший вклад в исследование и развитие взглядов Бергсона сделали представители русского интуитивизма: Н.О. Лосский и С.Л. Франк. Обращаясь к первому, следует заметить, что его работа "Интуитивная философия Бергсона" (1914), стала вторым по времени подробным анализом теории Бергсона (после статьи Бабынина "Философия Бергсона" (1911). Тщательно разбирая вопросы, составляющие концепцию французского философа (отношение инстинкта, рассудка и интуиции; свободу воли; теорию времени; творческий порыв; память; длительность; материю и др.), Лосский проясняет для исследователей Бергсона некоторые сложные моменты в его системе. При этом Лосский ссылается на два основных произведения Бергсона того периода: "Введение в метафизику" (1903) и "Творческую эволюцию" (1907). После основательного описания теории французского мыслителя, с признанием высокой значимости его учения, Лосский все же проводит некоторую его критику. Остановимся на основных аспектах анализа этой критики. Во-первых, русский философ не согласен со смешиванием психологического и гносеологического подходов, что всегда ведет к неполному освещению исследуемого вопроса. "Прежде всего следует отметить методологическое несовершенство идей Бергсона: гносеологическое исследование у него сплетено с психологическим, физиологическим и метафизическим" [6,92-93]. Лосский отмечает несомненную важность обоюдного присутствия гносеологического и психологического компонента познания в исследовании, но лишь не в ущерб второму. В этом контексте, русского философа возмущает именно не разделение основных гносеологических категорий, широко используемых Лосским в своих работах: акта знания, предмета знания и содержания знания, а также игнорирование субъектно-объектной дихотомии. Несомненно, Бергсон старался избегать субъектно-объектного отношения, часто сливая их воедино, но все же, психологическая составная исследования французского интуитивиста вовсе не снижает ценности всего анализа действительности, который он тщательно проводит. Наоборот, дополнительные доказательства из области естественных и точных наук только подкрепляют его выводы относительно природы человека и процессов, происходящих в окружающем его мире. Во-вторых, Лосский критиковал субъективизацию Бергсоном чувственного восприятия. Подобный вывод русский философ сделал, ознакомившись с концепцией памяти своего французского коллеги. Согласно ей, память дает возможность человеку воспринимать определенные физические явления (напр. свет, цвет, звук и т.д.), благодаря своей способности соединять данные чувству внешним миром разобщенные волновые колебания, вследствие чего, сознание может получить целостный образ конкретного предмета или явления. С таким вмешательством памяти совершенно не согласен Лосский, считая чувства полноценным гносеологическим инструментарием, имеющим возможность самостоятельно, без вмешательства каких либо элементов интеллекта, познавать действительность. В случае же посредничества памяти, данные восприятия естественно будут искажены, о чем и говорил Бергсон. Конечно, последний выделяет и чистое восприятие посредством интуиции, но оно фактически не осуществимо, так как рассудок вмешивается в акт познания своей практической заинтересованностью. Из этого следует третий аспект критики, который заключается в утверждении, что Бергсон противопоставляет интуицию и интеллект, возвышая первую и отбрасывая вторую. "С целью очистить почву для метафизики Бергсон развивает теорию, которую можно охарактеризовать, как гносеологический дуализм: он вырывает пропасть между рассудком и интуицией, между положительными науками и метафизикой, между рациональным и иррациональным содержанием знания" [6,98]. Несомненно, Бергсон

разделяет в своих работах интуицию и интеллект, но вовсе не “вырывает между ними пропасти”, как утверждает Лосский, а всего лишь распределяет сферы их влияния. Хотя французский философ много говорит о различии ролей этих видов познания, но он совсем не стремится отбросить рассудок, оставив одну лишь интуицию. Наоборот, Бергсон ценит его не меньше, утверждая, что в области материи рассудок незаменим. Более того, возможно, и даже необходимо, сотрудничество этих двух способов познания. Из этого, также следует, что Бергсон не пытался принизить ценность науки, хотя и видел её ограниченность в сфере духа. Тем не менее, метафизика также не должна вторгаться в царство материи и рассудка. Следовательно, в своем плодотворном союзе, наука и метафизика достигнут больших успехов при условии эффективного действия каждой в своей сфере. Четвертый аспект критики Лосского в том, что он обвиняет Бергсона в непризнании теоретического деления воспринятого предмета или явления, с целью его анализа. Русский философ видит в этом смешение своим французским коллегой мысленного и реального разделения исследуемого предмета (ибо реальное разделение разрушает целостность вещи, лишая при этом возможности воспринять тело в его единстве). Бергсон же критиковал понятия, которыми оперирует рассудок, не только из-за того, что они дробят предмет пребывающий в целостном единстве длительности на части, а главным образом, по причине косности понятийного аппарата. Наконец, пятый аспект критики философии Бергсона состоит в непризнании ученым субстанции вечных идей. Этим Лосский подчеркивает антиплатонизм Бергсона, который не принимал концепцию неподвижных идей находящихся во вневременном пространстве. Причиной этого, было учение французского философа о реальности как длительности, т.е. пребывание в постоянном процессе творческого движения (как в области материи, так и в области духа). С другой стороны, Бергсон совсем не отвергал незыблемых законов природы, описания которых, частично находятся в каждой философской концепции. Полученные с помощью интуиции, они были облечены в понятийные рамки, потеряв свою первичную достоверность. Лишь интуитивная философия, с помощью своих гибких понятий, сможет адекватно отображать действительность и её закономерности. Такую философию стремился создать и Лосский, разрабатывая свою специфическую онтологию, гносеологию и методологию. Хотя обе концепции имеют основной способ достижения истины – интуицию, что и сближает их.

Литература

1. Бергсон А. Собрание сочинений в 5-ти томах. СПб.: Изд. М.И. Семёнова, 1913-1914.
2. Бергсон А. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 1. Опыт о непосредственно данных сознания. Материя и память. М.: Московский клуб, 1992.
3. Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Кучково поле, 2006.
4. Блауберг И.И. Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
5. Лосский Н.О. Введение в философию. Ч.1. Введение в теорию знания. СПб.: Стасюлевич М.М., 1911.
6. Лосский Н.О. Интуитивная философия Бергсона. Пг.: Учитель, 1922.
7. Лосский Н.О. Недостатки гносеологии Бергсона и влияние их на его метафизику // ВФП. 1913. № 118.
8. Нэтеркотт Ф. Философская встреча: Бергсон в России (1907-1917). М.: Модест Колеров, 2008.

Философия и наука в книге В.С. Рамачандрана «Рождение разума. Загадки нашего сознания»

Кузнецов А.В.

Студент

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E–mail: Lfin86@rambler.ru

В настоящее время мы являемся свидетелями, если так можно выразиться, обратного процесса. Ранее, у истоков научного знания о мире в эпоху, например, античности или Средних веков стояла философия, от которой постепенно отпочковывались фундаментальные научные дисциплины, со временем приобретавшие не только чувство выделенности, но и противопоставления себя своей родительнице. Это противопоставление породило множество правомерных вопросов об отношении философии и её повзрослевшего ребёнка науки. Очень актуальны эти вопросы и сейчас, когда наука пытается штурмовать незыблемые ранее метафизические, в частности, и вообще философские проблемы. Каково будущее философии? Для многих этот вопрос очень тревожен. Но, думаю, нет поводов для беспокойств. Выйдя к тому (как это произошло уже в физике и нейрофизиологии, по моему мнению) предельному, что будоражит человеческое сознание, наука возвращается в лоно, из которого проросла, точнее, в науке происходит рождение философии, а не её гибель. Книга профессора В.С. Рамачандрана «Рождение разума. Загадки нашего сознания» является в этом смысле своеобразной иллюстрацией этого процесса. Занимаясь изучением природы редких неврологических заболеваний, связанных с поражением и аномалиями узких зон мозга и нейронных связей между ними, как ученый-экспериментатор при помощи естественно-научной методологии (связанной с применением ЭЭГ, МЭГ, МРТ, фМРТ, КГР, позитронной томографии и других способов изучения мозга) он приходит к выводу о высочайшем уровне специализации различных разделов и зон, связи между которыми порождают невероятное количество и сложность состояний и примеров работы мозга. Это приводит его к концепции «перекрёста проводов», объясняющей многие явления нашего сознания, которые связываются с конкретными органическими состояниями мозга, а также определённой органической локализацией. И далее, опираясь на полученные выводы и постоянно апеллируя к экспериментам, В.С. Рамачандран подходит к святая святых – природе сознания, квалии, формируя собственную философскую позицию: материя и разум – два различных способа описания мира, каждый из которых самодостаточен. Сознание имеет свои эволюционные причины, поэтому функциональный взгляд на мозг и провозглашенная профессором теория тождества позволяют утверждать, что оно не является эпифеноменом, а каузально включается в работу организма: сложность среды тождественна сложности органического субстрата (в данном случае человеческого мозга), осуществляющего взаимодействие с ней и одновременно соформирующих друг друга. Этот органический субстрат представляет собой карту функционально значащих «городов» и управляющих (находящихся выше по рангу) пересечений между ними. А что такое сложность? Это количество видов информации (её дробления и диффиренцировки) и этапов её переработки, которые зависят от первых. Невозможно представить, что мозг – это система, в которой действует суперпозиция информаций, этому противоречат полученные экспериментальные данные, то есть мозг это не свалка электрохимических импульсов (чем является информация). Необходимо всё это разгребать. С этой целью появляются новые органически локализованные уровни, занимающиеся этой задачей, которые во время своей непосредственной активности, прибегая к иному уровню описания мира, можно назвать сознанием, посредством выработки квалий и метарепрезентаций создающее зыбкое единство «Я», которое, в сущности, и отождествляется с потоком этих квалий и метарепрезентаций, характеризующихся наличием новой черты, отличной от иных нервных процессов, - качеством переживания, которое тождественно первым и тоже может иметь свою органическую локализацию, например, в миндалине, ангулярной извилине, зоне Вернике и передней поясной извилине. Представленные идеи, на мой взгляд, невозможно считать нефилософскими, наоборот они полны философского смысла и содержания. Тем более что к ним профессор пришел при помощи размышлений над уже полученными результатами его работы, применения мысленных экспериментов и аналогий, интуитивного наития.

Важно заметить, что философия сознания во многом вырастает из осмысления результатов естественнонаучной деятельности и проведения мысленных экспериментов. Таким образом, путь В.С. Рамачандрана в философию отличен тем, что часто он работает с результатами своих собственных исследований. Для сравнения можно взять знаменитую статью Дэвида Чалмерса «Facing Up to the Problem of Consciousness», где мы встретим почти точные копии вопросов, которыми задаётся В.С. Рамачандран. Но есть и разница: философы в своих рассуждениях очень абстрактны (см. статью Т. Нагеля «Каково быть летучей мышью»), в то время как автор «Рождения разума» стремится к предельной ясности и четкости своих аргументов, непосредственной привязке к фактам, что, в общем-то, скорее позволяет освободить философию от шелухи, нежели быть ей угрозой. Тем более в нескольких частях своей книги В.С. Рамачандран упоминает имена многих современных философов, таких как Нэд Блок, Дэниел Денет, Джон Сёрл, Дэвид Чалмерс, что говорит о его осведомленности в поле современной философии. Поэтому можно и нужно считать, что книга является своеобразным философским ответом, она буквально врывается в развернувшуюся острую философскую полемику вокруг проблем сознания.

В отношении вопроса о науке и философии можно сказать так: сейчас ученый стоит на такой ступени освоения раскрывающегося перед ним мира, где независимо от его желаний, он бросается в огонь философии. Сейчас именно наука движет к философии, делает её содержательной, а не философия к философии (или, как в эпоху постмодерна, философия философии к философии).

Литература

1. Рамачандран Вилейнаур С. Рождение разума. Загадки нашего сознания. М.: ЗАО Олимп-Бизнес, 2006.
2. Хофштадтер Д., Деннет Д. Глаз разума. Самара: Бахрах-М, 2003.
3. David J. Chalmers. Facing Up to the Problem of Consciousness. http://www.imprint.co.uk/chalmers.html (Journal of Consciousness Studies 2 (3), 1995.)

«Платоновский жест» Алена Бадью

Медведева Л.С.

Студентка

Белорусский государственный университет,

факультет философии и социальных наук, Минск, Беларусь

E-mail: libeartina@gmail.com

В ситуации общепризнанного завершения эпохи постмодерна, в связи с поисками новых путей развития философии, представляется интересным творчество французского философа Алена Бадью. Этот автор - активный участник событий мая 1968, что отразилось на его теоретической деятельности.

Принадлежность Бадью к французской философской традиции заключается, с одной стороны, в принятии позиций одних теоретиков, и, с другой, в полемике с другими. Среди тех, кто повлиял на позитивную программу философствования Алена Бадью можно назвать Ж.-П. Сартра. От этого философа Бадью перенял тезис о неразделимости философской деятельности и политической ангажированности. Бадью ищет теоретические объяснения текущим событиям, таким как: террористический акт 11 сентября, избрание Н. Саркози президентом Франции, размышляет о причинах мирового экономического кризиса. Сходство с Ж.-П. Сартром также можно найти в том, что Бадью занимается литературной деятельностью: среди его литературных произведений три романа и четыре театральные пьесы.

На Бадью большое влияние оказал Л. Альтюссер, в своих работах Бадью поддерживает программу «теоретического антигуманизма», но его философствование является скорее популяризацией идей Альтюссера, Фуко, Лакана, чем их развитием.

В «Манифесте философии» Бадью говорит в общих чертах о негативных предпосылках своей философии. Он выступает против постмодерной интенции «похорон философии» и постметафизического мышления. Бадью видит необходимость спасения философии и призывает современников к жесту Платона, который заключается в построении метафизической системы философии. Построение метафизической системы в том виде, в котором она была возможна до Ницше, Маркса и Фрейда, очевидно неосуществимо, потому что постметафизическое мышление составляет существенную часть философской традиции.

По мнению Бадью, существует четыре условия философии: искусство, любовь, политика, наука. Сама философия отлична от этих условий и в то же время является условием функционирования каждого из четырёх условий. Бадью вводит такой термин как «шов» для объяснения доминирования одного из условий в философии. О европейской философии можно сказать, что на смену позитивизму с господством условия науки, в двадцатом веке пришла философия с «поэтическим» швом. Логика поэзии в определяет логику развития современной европейской философии, что для Бадью является причиной её критики.

Ангажированность Бадью проявляется в различных областях, связанных с вышеуказанными условиями философии. Будучи активным участником маоистского движения, он является лидером одной из французских левых организаций, которая называется «Политическая организация». В книге «Этика», адресованной ученикам лицеев, Бадью разоблачает концепт «прав человека» как идеологически нагруженный, обвиняет современное общество в нигилизме, который Ницше называл «желанием ничто». Нигилизм мешает развитию проектов эмансипации, в основании которых лежит коллективное желание освобождения. Освоение области «поэмы» происходит посредством написания им художественных произведений, он также проводит в Эколь Нормаль постоянный семинар, посвященный искусству. «Матема» же лежит в основании онтологии, разработанной Бадью в книге «Бытие и событие», он считает, что язык математики даёт возможность говорить об истине и бытии.

Литература

1. Бадью А. Манифест философии / Сост. и пер. с франц. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2003.
2. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / Пер. с франц. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2006.

Дискуссия между Х.-Г. Гадамером и Ж. Деррида: историко-философский анализ

Патлач А.И.
Аспирант
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: Patlach_a_i@mail.ru

Встреча Х.-Г. Гадамера и Ж. Деррида состоялась в Париже в 1981 г. Это событие вызвало широкие дебаты среди представителей «континентальной философии». Историко-философский анализ деконструктивистской критики феноменологической герменевтики представляется актуальным до сих пор.

Деррида выделяет 3 принципиальных вопроса, на которые, с его точки зрения, феноменолого-герменевтический подход не может дать удовлетворительного ответа.

Первый вопрос посвящен понятию «воли к пониманию». Деррида спрашивает, не является ли апелляция к этой воле еще одним проявлением метафизики, утверждающей статус воли как последнего, безусловного основания. Интерпретация относится к гадамеровской концепции «доброй воли к пониманию», которая состоит в том, что каждый, желающий понять другого, должен в первую очередь совершить усилие над самим собой и «открыться» другому. С точки зрения Деррида, если мы признаем

«добрую волю к пониманию» условием любого понимания (так буквально звучит тезис Гадамера), то тогда понимание становится сознательной деятельностью субъекта (Derrida, 1989).

Т.к. следствием этой концепции, согласно Деррида, является отрицание бессознательной сферы опыта, второй вопрос посвящен отношению герменевтики к школе психоанализа и ее результатам (Derrida, 1989).

Третий вопрос связан с «герменевтическим опытом», который, согласно Гадамеру, находится за «каждым актом понимания». Согласно Деррида, невозможно говорить о подобном «опыте диалога», одинаковом для всех и являющимся условием любого диалога. Пытаясь найти некую «универсальную инстанцию» за чем-либо (очевидно, в данном случае «универсальной инстанцией» выступает для него «опыт понимания»), мы неизбежно попадаем в «метафизическую ловушку»: только метафизика претендует на формулировку и описание «универсальных инстанций» (Derrida, 1989).

Гадамер дает развернутый ответ Деррида в статье «Деконструкция и герменевтика» (Гадамер, 1999), однако проблематика упоминается и в других работах (Гадамер, 2007). Вывод Гадамера: Деррида неверно проинтерпретировал его высказывания, помехой чему, возможно, стало несоответствие между французским и немецким языком (Гадамер, 1999).

Действительно, первый вопрос Деррида связан с «доброй волей к пониманию», которую он интерпретирует как форму метафизической «воли к власти». Однако в контексте феноменологической герменевтики «воля к пониманию» связана скорее с «открытостью», а не с активностью субъекта (Гадамер, 1988). Открытость состоит в подготовке себя к пониманию другого. Открытость никак не детерминирует понимание, при этом являясь необходимым условием его возникновения(«герменевтическое сознание обретает завершенность не в методологической самоуверенности, но в готовности к опыту, сходной с той, какая отличает опытного человека от догматически-предвзятого» (Гадамер, 1988)). Цель герменевтической работы – переворачивание собственных предрассудков, а не создание скрытых структур власти и подавления.

Второй вопрос Деррида основывает на выводах, полученных из первого вопроса. Он пытается акцентировать внимание на психоанализе, который, по его мнению, может разрушить «притязания» герменевтики на контроль над пониманием. Здесь видится желание Деррида плотнее фундировать свою критику «доброй воли к власти». Но изначальная трактовка «открытости пониманию» как формы «воли к власти» является недостаточно убедительной. Поэтому теряет свое доказательное значение и пример с психоанализом. Действительно, если возможность понимания, которую человек способен для себя создать, не детерминирует это понимание, то говорить о том, что человек претендует на контроль над пониманием, бессмысленно. Более того, не возникнет противоречия, если предположить, что понимание само-по-себе основывается скорее на аспектах «бессознательной» жизни участников, к примеру, диалога, нежели на их «сознательных» аргументах и действиях. Именно подобная постановка вопроса соответствует герменевтическому замыслу, который всегда предполагает тайну понимания самого-по-себе (Гадамер, 1988).

«Слияние горизонтов», согласно мысли Гадамера, не предполагает никакого поглощения одного горизонта другим, вернее будет сказать, что предполагается изменение обоих горизонтов понимания (Гадамер, 1988). Поэтому под «универсальностью герменевтического опыта» понимается необходимость рассматривать этот опыт из феноменологической перспективы (т.е. в понятии «универсальности» выражалается мысль, что всякий опыт понимания является феноменологическим опытом в гуссерлевском смысле (Гадамер, 1988)). Между разными актами понимания найти единство едва ли представляется возможным, хотя бы потому, что герменевтическое понимание основано на причастности изменяющемуся во времени

единству – «здравому смыслу» (sensus communis) (Гадамер, 1988), непосредственно связанному с естественным языком.

С нашей точки зрения, затея Деррида не увенчалась успехом. В данном случае, герменевтика с ее открытостью выглядит предпочтительнее радикальных интерпретаций деконструкции. Это, конечно, не значит, что ее невозможно критиковать – но такая критика нуждается в более тонкой разработке. Как кажется, в указании на этот факт и состоит ценность работы, проделанной Деррида.

Литература

1. Гадамер Х.-Г. (1999) Деконструкция и герменевтика // Герменевтика и деконструкция. СПб. С. 243 – 254.
3. Гадамер Х.-Г. (1988) Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс.
4. Гадамер Х.-Г. (2007) История философии // Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. Минск: Пропилеи. С. 76 – 91.
5. Derrida J. (1989) Three Questions to Hans Georg Gadamer // Dialogue and Deconstruction: The Hadamer-Derrida Encounter. Ed. by D.P. Michelfelder, R.E. Palmer. New-York: State University of New-York Press. P. 52 - 57.

Идеи гуманистического марксизма Эриха Фромма и критика гуманистического марксизма Луи Альтюссером

Скворцов М.А.
Студент
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: red_elephant@inbox.ru

Сегодня мы наблюдаем повышенный интерес к трудам классиков социально-политической мысли прошлого. Это объясняется сложной ситуацией в мировой экономике, с которой столкнулось человечество в начале XXI века. Вновь стал вопрос о пересмотре фундаментальных принципов, на которых базируется капиталистическая модель развития общества. Подробный анализ и критика этого общества была представлена в работах выдающегося немецкого мыслителя Карла Маркса (Karl Marx, 1818-1883).

Однако его наследие интересно и актуально сегодня не только с точки зрения экономики и социологии, но и благодаря тем гуманистическим аспектам, которые характерны преимущественно для ранних произведений Маркса. Таким образом, мы затронули тему гуманистического марксизма, развитую вне рамок традиционного марксизма западноевропейскими левонастроенными мыслителями послевоенных лет. Кроме этого мы постарались выявить причины, по которым творчество Маркса стало вновь популярным в те годы, и показать, как оно повлияло не только на философский дискурс тех лет, но и на европейский политический климат эпохи.

В своём докладе мы рассматриваем гуманистические аспекты теоретического наследия Маркса в интерпретации его идей немецким философом и социальным психологом Эрихом Фроммом (Erich Fromm, 1900-1980), который, наряду с другими мыслителями той эпохи, подверг жёсткой критике ошибочное представление о том, что Маркс считал главным мотивом человеческой деятельности стремление к материальной выгоде и поэтому не проявлял никакого интереса к индивиду и его духовным потребностям. Фромм рассматривает понятие «человеческая природа» у Маркса и задаётся вопросом о свободе человеческой личности, которая основывается на акте самореализации. Человеческая история представляется ему как процесс «человеческой самореализации, самовыражения в процессе труда и производства» (Фромм, 1992, с. 389). Отталкиваясь от текста «Экономическо-философских рукописей 1844 года», Фромм подробно анализирует проблему «отрицательной продуктивности» или

«отчуждения». По его мнению, «центральное место в творчестве Маркса занимает превращение отчуждённого бессмысленного труда в свободный, творческий труд» (Фромм, 1992, с. 394). Возможность преодоления отчуждения видится Фромму в марксовой концепции социализма как общественного порядка, «который позволит осуществить возврат человека к себе самому, единство сущности и существования, преодоление разрыва и антагонизма между субъектом и объектом, которое приведёт к очеловечиванию природы» (Фромм, 1992, с. 408). Особое место в интерпретации Фроммом идей Маркса занимает критика представления ряда философов-марксистов о коренном теоретическом переломе во взглядах и соответствующем разделении творчества на «ранний» и «зрелый» периоды, «ибо на самом деле идеи Маркса о человеке от «Экономическо-философских рукописей» и до «Капитала» не претерпели серьёзных изменений» (Фромм, 1992, с. 409). В итоге Фромм прямо приходит к выводу, что Маркс «гуманист – до мозга костей… он представляет самый цвет западного гуманизма» (Фромм, 1992, с. 414).

Но далеко не все мыслители того периода были согласны с гуманистическим анализом творчества Маркса. Серьёзная критика этой позиции высказывалась французским философом-марксистом Луи Альтюссером (Louis Althusser, 1918-1990). Рассматривая гуманистический период как важный этап в становлении философского мировоззрения, Альтюссер в своём исследовании приход к выводу, что существует фундаментальное теоретическое отличие во взглядах «молодого» и «зрелого» Маркса – в его интеллектуальном развитии произошёл важный «эпистемологический разрыв», который «разделяет мысль Маркса на два больших существенных периода: «идеологический» период, продолжавшийся до разрыва 1845 г., и «научный период», следующий за ним» (Альтюссер, 2006, с. 51) Именно после 1845 года, когда выходят в свет тексты «Тезисов о Фейербахе» и «Немецкой идеологии», по мысли Альтюссера, Маркс «радикально порывает со всякой теорией, которая обосновывает историю и политику сущностью человека». В этот период он строит теорию истории и политики, которая основывается на совершенно новых понятиях: формация, производительные силы и производственные отношения, идеология, надстройка, экономическая детерминация и т.д. Это объясняется тем, что Маркс «отвергает проблематику предшествующей философии и принимает новую проблематику. Предшествующая идеалистическая («буржуазная») философия во всех своих областях и частных дисциплинах… покоилась на проблематике человеческой природы (или сущности человека)… Отвергая сущность человека, Маркс отвергает всю эту органическую систему постулатов. Он изгоняет философские категории субъекта, эмпиризма, идеальной сущности и т.д. изо всех областей, в которых они до той поры господствовали» (Альтюссер, 2006, с. 322-324). «Зрелый» Маркс вводит новую проблематику, обосновывает новые принципы и новый метод, создаёт теорию исторического материализма и в связи с этим формирует совершенно новую философскую систему, в которой проводится «радикальная критика теоретических притязаний всякого философского гуманизма» (Альтюссер, 2006, с. 322) и «определение гуманизма как идеологии». Таким образом, гуманизма, по Альтюссеру, как научной теории не существует, поэтому «в сторого теоретическом отношении можно и должно говорить о теоретическом антигуманизме Маркса и рассматривать его теоретический антигуманизм в качестве абсолютного (негативного) условия возможности как (позитивного) познания самого человеческого мира, так и его практического преобразования» (Альтюссер, 2006, с. 325). Хотя концепция антигуманизма не отменяет существования гуманизма в истории, «более того, теоретический антигуманизм Маркса, соотнося гуманизм с условиями его существования, признаёт за ним определённую необходимость как идеологии» (Альтюссер, 2006, с. 327). В итоге Альтюссер предлагает особую марксистскую политику относительно гуманистической идеологии, но она (политика) будет возможно только в рамках марксистской философии,

«предварительным условием которой является теоретический антигуманизм» (Альтюссер, 2006, с. 327).

В заключении отметим, что, проанализировав точки зрения последователей и критиков гуманистического марксизма, мы ещё раз убедились в многогранности и сложности философского наследия Маркса. Ведь неоднозначность интерпретаций относительно теории и споры вокруг неё помогают нам, с одной стороны, лучше понять самого Маркса, а с другой стороны, увидеть в нём современника, мыслителя, который своей проблематикой и идеями не только опередил время, но и сегодня играет значительную роль в обсуждении актуальных вопросов нашего времени.

Литература

1. Альтюссер Л. (2006) За Маркса. М.: Праксис.
2. Андерсон П. (1991) Размышления о западном марксизме: На путях исторического материализма. М.: Интер-Версо.
3. Фромм Э. (1992) Душа человека. М.: Республика.

Философские аспекты генезиса гелиопольской теокосмогонии

Чалаби Б.Ф.
Студент
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: bchalabi@mail.ru

Гелиопольская теокосмогоническая концепция, являющаяся наиболее авторитетной и хронологически самой ранней из древнеегипетских космогоний, несомненно, представляет собой значительный историко-философский интерес как сама по себе, так и с точки зрения ее влияния на становление и развитие всей предфилософской традиции древнего Египта.

К числу важнейших ее источников следует в первую очередь отнести папирус Бремнер-Ринд, содержащий, как считается, наиболее раннюю из известных в современной науке версий авторитетнейшего в древнем Египте гелиопольского теокосмогонического мифа. Особый акцент этот текст делает на своеобразном «процессуальном» описании возникновения мира из Нуна (первобытного мирового океана) посредством созидательной деятельности Хепри (ипостаси солнечного бога – олицетворения восходящего солнца), построенном на оригинальной игре трех египетских однокоренных слов: глагола «хепер» («появляться», «воссуществовать»), существительного «хеперу» («воссуществования») и имени собственного «Хепри» (причастие глагола «хепер» со значением «Воссуществующий»). Основу излагаемой в тексте папируса Бремнер-Ринд космогонии составляет процесс рождения солнечным богом первых восьми богов Гелиополя, во многом соответствующих физическим и морально-этическим характеристикам создаваемой вселенной (Шу, Тефнут, Геб, Нут, Осирис, Исида, Сетх, Нефтида). Вместе с Хепри они образуют так называемую Девятку богов Гелиополя, иногда именующуюся в текстах «древнейшей Девяткой» («Песеджет паути»). Необходимо подчеркнуть, что, будучи наиболее авторитетной из всех древнеегипетских космогоний, эта концепция не утратила своего значения и в последующие периоды древнеегипетской истории. Наиболее ярким свидетельством этого факта является трансформация идей гелиопольской теокосмогонии эпохи Древнего царства (зафиксированных в тексте папируса Бремнер-Ринд) в эпоху Среднего царства, наиболее ярко проявившая себя в целом ряде заклинаний Текстов саркофагов, и в, первую очередь, – в заклинании №80. Этот чрезвычайно интересный текст, содержательно воспроизводящий основные элементы гелиопольской космогонии Древнего царства, вместе с тем содержит целый ряд существенных нововведений теологического характера. Это – отождествление солярного демиурга не с Хепри, а с Атумом (воплощением заходящего солнца), подчеркивание глубочайшей генетической

связи между Атумом и создаваемой им первой парой богов Гелиополя (Шу и Тефнут), а также отождествление этих двух богов с фундаментальными категориями древнеегипетской мысли: бог воздуха Шу отождествляется с категориями Жизнь («Анх») и «Нехех», а богиня влаги Тефнут – с Маат («Истина», «Справедливость», «Миропорядок») и «Джет».

Необходимо также отметить, что влияние гелиопольской теокосмогонии, основы которой сформировались еще в эпоху Древнего царства, не ограничилось эпохой Первого переходного периода и Среднего царства. Отголоски этой авторитетнейшей концепции можно увидеть и в целом ряде источников Нового царства: в первую очередь, в ряде глав «Книги мертвых» (64 и 83) и в «Каирском» (папирус Boulaq 17) и «Лейденском» (папирус Leiden) гимнах Амуну-Ра.

Все указанные выше факты с очевидностью свидетельствуют о чрезвычайной перспективности серьезного историко-философского исследования гелиопольской теокосмогонической концепции.

Литература

1. Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999.
2. Brunner H. Grundzüge der altägyptischen Religion. Darmstadt, 1983.
3. Faulkner R.O. The papyrus Bremner-Rhind (British museum №10188) Bruxelles: Edition de la fondation egyptologique reine Elisabeth, 1933.

Трактовка кинообраза в философии Жиля Делеза

Юферова А.А.

Соискатель

Московский государственный университет имени М.В Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E-mail: ayuferova@yandex.ru

Современная философия, заявив о своей смерти, разумеется, никуда не исчезла, но как уверяет Делез, разлилась по всему пространству культуры. Так почему бы не найти ее в кино? Но кинематограф – вовсе не случайный выбор исследования философа, как может показаться, а вполне осмысленный. Именно в кино он находит возможность «возвращения философии». И этому есть ряд причин.

Для Делеза кино – не просто феномен истории искусства, а своего рода лаборатория, где изобретаются и испытываются новые способы восприятия и «уже не образ становится миром, но мир – собственным образом».

Опираясь на труды Бергсона, Делез показывает особенность и новизну кинообраза. И уникальность его заключена в том, что он сочетает в себе время и движение. Поэтому Делез делает вывод, что образ равен движению. Он доказывает, что кинообраз все время находится в развитии: в начале своего пути он представлял собой образ в движении, после появляется образ-движение, а послевоенная реальность создает образ-время. Мир тогда нуждался в более сложном образе, задающем больше смыслов, чем образ-движение.

Образ-время – это призрак, который всегда посещал кино, однако, чтобы наделить его телом, потребовались современные фильмы. По Делезу, образ-время является виртуальным в противоположность актуальности образа-движения.

Делез задумывался о противостоянии этих понятий еще в статье «Актуальное и виртуальное», а также о проблеме кинообраза в этой дихотомии. Здесь Делез, определяя виртуальное, говорит об актуальном объекте и виртуальном образе. Актуальное не существует отдельно от виртуального, происходит круговращение первого и второго. Виртуальное у Делеза – это потенция, которая всегда существует, оно реально, даже не будучи актуальным. Разворачиваясь, оно становится актуальным.

В книге «Кино» Делез начинает анализировать вышерассмотренный дуализм с комментария к теории памяти Бергсона[8], обращая особое внимание на идею окружности. Согласно ей, тому или иному аспекту вещи соответствует своя зона воспоминаний, грез, или мыслей, и в этом качестве она представляет собой виртуальный образ-воспоминание. Бергсон изображает его как план или окружность, так что вещь проходит через бесконечное множество планов, или кругов, соответствующих ее собственным «слоям» или аспектам. Отношения между актуальным образом и образом-воспоминанием всплывают в flashback'e. Это как раз и есть тот замкнутый круг, что идет из настоящего в прошлое, а потом возвращает нас в настоящее. А множество замкнутых кругов обретают новый смысл, они подвергаются бифуркации не только по отношению друг к другу, но и каждый круг в отношении самого себя.

Неореалистические фильмы заполняют свое пространство flashback'ами, воспоминаниями, гипнозом, наваждениями, грезами, сновидениями и мечтами. А поскольку кино обладает свойством окружать представляемые образы неким миром, оно очень рано обратилось к поискам все разраставшихся кругов, которые должны были соединить актуальный образ с образами-воспоминаниями.

Ранее актуальный образ у Делеза понимался как состоящий из больших кругов и вступающий во взаимоотношения с тем, что представало в виде образов-воспоминаний, или образов-грез. Но если он попадает на малый круг, когда актуальный оптический образ кристаллизуется вместе с собственным виртуальным образом, то он превращается в образ-кристалл. Он представляет собой сердцевину, или основание образов и их сочетаний.

Особенно четко прослеживается суть образа-кристалла в фильмах, содержащих сцены с зеркальным отражением: образ в зеркале виртуален по отношению к персонажу, которого зеркало ловит, однако он актуален в зеркале, «дозволяющем» персонажу лишь виртуальность и изгоняющем его в закадровое пространство.

Темы зародыша и зеркала были подхвачены еще в одном смысле: первая – в творчестве в процессе творения, вторая в творчестве, отраженном в творчестве. И кино раскрывает их в виде фильма о фильме. Фильм есть движение, но фильм в фильме представляет время.

Образ-кристалл являет собой уже не косвенный образ времени, проистекающий из движения, а образ-время в чистом виде. Кристалл у Делеза – основание времени, а само время – основание бытия.

Таким образом, творчество в кино – это ваяние из времени и посредством времени. Смысл сотворения *из времени* состоит в особенности кинематографических образов, структуру которых определяет время. Вовсе не автор-режиссер определяет фильм. А время, действительность, современная реальность детерминируют, творят эти образы, чтобы впоследствии быть порожденными кино. Фильм, как нечто виртуальное становится актуальным через своего зрителя и множится смыслами, возникающими после просмотра, превращаясь в гипертекст.

Но фильм также творится *благодаря времени*. На это нам указал Делез, взаимоопределив и противопоставив Целое-монтаж-время Множеству-кадрированию-движению. Современные фильмы целиком и полностью зависят от образа-времени. И, конечно же, нельзя пренебрегать значением образа-кристалла, как сложной временной структурой, связывающей воедино актуальное и виртуальное.

Именно время дает возможность для творчества как такового, ведь благодаря вечной потенциальности будущего, сохраняется возможность для изменения старого, привнесения нового и креативности.

Литература

1. Бергсон А. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992.

[8] Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собрание сочинений в 4тт. Т1. М.: Московский клуб, 1992. С 180-192.

2. Делез Ж. Актуальное и виртуальное / Пер. с фр. и комм. Ю.Подороги // Цифровой жук. М., 1998. №2.
3. Делез Ж. Кино. Кино 1: Образ-движение. Кино 2: Образ-время / Науч. ред. и вступ. ст. О. Аронсон; пер. с фр. Б. Скуратова. М.: Ад Маргинем, 2004.
4. Carroll N. Theorizing the Moving Image. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
5. Deleuze G. Cinéma 1. L'image-mouvement. Cinéma 2. L'image-temps. Paris: Les éditions de Minuit, 1983.

Секция «Эстетика»

Интенционно-атрибутивное определение искусства

Алиев А.А.
Студент
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: arify4@gmail.com

Слово «искусство» имплицитно обладает смыслом, который отсылает к денотатам, или предметам действительности. Я не сомневаюсь в необходимости экспликации этого смысла, но все же, в виду того, что существует и другое мнение, приведу несколько доводов в пользу своей точки зрения. Определение искусства позволит философам внести ясность во многие эстетические проблемы. С его помощью искусствоведы получат возможность с высокой долей вероятности устанавливать, относится та или иная вещь к их тематике или нет. Антропологи смогут использовать его для того, чтобы отличать деятельность по созданию искусства от политической, экономической, религиозной и других видов деятельности. Практическая польза от определения искусства очевидна.

Я хочу предложить собственное, интенционно-атрибутивное, определение искусства: «*x* есть произведение искусства, если основным намерением автора *x* было выявить в *x* такие свойства, восприятие которых вызывало бы переживания, заключающие цели в самих себе». Отмечу, что данное определение сопоставляет слову «искусство» классификационное, неоценочное понятие, то есть такое понятие, в объем которого входят не только совершенные и хорошие произведения искусства, но также посредственные и плохие произведения искусства. Теперь необходимо пояснить, что означают выражения «выявлять свойства» и «заключать цель в самом себе».

В подавляющем большинстве случаев автор действительно *создает* произведение искусства – рисует красками, лепит из глины, собирает из частей, составляет из букв, нотных знаков или телодвижений. Но бывает и так, что он не занимается собственно созданием произведения искусства. Дюшан не скрывал, что *купил* «Держатель бутылок» на базаре, а «Фонтан» – тогда еще обычный писсуар – *приобрел* в магазине Дж.Л. Мотта. Кейдж «сочинил» трехчастную композицию «4'33"», в нотах которой предписал исполнителю, на каком бы инструменте тот ни играл, бездействовать 4 минуты 33 секунды. А не так давно Дэмиен Херст представил в качестве произведения искусства коровью голову с копошащимися внутри червями и летающими вокруг мухами.

Вот почему я предпочитаю термину «создавать» более широкий термин «выявлять». Художник рисует картину с тем, чтобы выявить в ней свойства, восприятие которых рождало бы эмоции, заключающие цели в самих себе. Те же намерения испытывает поэт при написании стихотворения, танцор во время танца, композитор, сочиняющий музыку. Однако выявление свойств не обязательно происходит вследствие какого-то физического действия, но также может быть осуществлено посредством особого ментального акта – своего рода видения, вглядывания, узрения. С помощью такого акта художник (в широком смысле слова) выявляет в предмете свойство, которое, как ему кажется, вызывает эмоции, имеющие цели в самих себе. В этот момент он *открывает* новое произведение искусства. Замечу, что ментальный акт по выявлению свойств объекта лишь обнаруживает, но не изменяет их, поэтому возможные упреки в конструктивизме и соответствующие возражения в данном случае неуместны.

Некоторые философы характеризуют переживания, возникающие в результате восприятия искусства, как ценные сами по себе. Так, один из разработчиков формалистской теории Клайв Бэлл полагает, что всякое произведение искусства обладает «значимой формой», созерцание которой рождает опыт, ценный сам по себе. Я присоединился бы к подобному взгляду, если бы *все* произведения искусства

действительно были нацелены на то, чтобы вызывать такие переживания. Однако ряд примеров из области современного искусства свидетельствует об обратном. Некоторые минималистские произведения изначально нацелены на то, чтобы оставить зрителя равнодушным. Вспомним хотя бы работу Дональда Джадда «Без названия (шесть коробок)». Трудно поверить, что при создании этих латунных кубов автор имел намерение вызвать у публики восхищение, отвращение или какие-либо другие интенсивные эмоции.

Вряд ли поэтому все без исключения эмоции, получаемые от искусства, ценны сами по себе; многие из них неярки и бедны, а значит, не представляют особой ценности. Более того, я допускаю, что искусство может быть направлено на то, чтобы вызывать эмоции, от которых хочется избавиться: отвращение, тоску, ужас, скуку, злобу. Взглянем на поздние картины Марка Ротко: «Синий, зеленый и коричневый», «Без названия [No.4]», «Коричневый, синий, коричневый на синем». Их темные, приглушенные, однообразные тона не передают ничего, кроме ощущения всепоглощающей обреченности.

Переживания, рождаемые произведением искусства, отличаются от всех прочих не самоценностью, а *самоцельностью*: они замыкаются на самих себе. Чтобы сделать это положение более понятным, рассмотрим, что такое эмоция. Почти все исследователи эмоция согласны с утверждением о том, что эмоция возникает, когда человек сосредоточивается на некотором положении дел, расценивает его как значимое относительно собственных желаний, целей, интересов и претерпевает физиологические изменения в сердце, сосудах и вегетативной нервной системе. Эти изменения (1) подготавливают человека к последующим действиям и/или (2) усиливают внимание на том, что послужило поводом для эмоционального отклика.

Здесь мы подходим к важному положению интенционно-атрибутивной теории. В отношении эмоций, доставляемых искусством, соблюдается (2) и не соблюдается (1): они способствуют удержанию внимания перципиента на произведении искусства, но *не предполагают каких-либо действий с его стороны*.

Кто-то может возразить, что восприятие *музыкальных произведений* иной раз вызывает эмоции, которые буквально заставляют вести себя тем или иным образом. Однако подобная вера в физическую силу музыки подпитывается исключительно за счет различных вымышленных историй, наподобие истории о сиренах, которые своими песнями усыпляли путников. На самом деле «нет ни единой подлинной записи о каком-либо специфическом изменении склонности или намерения, либо даже задержки практического импульса у какого-нибудь человека под действием музыки» [1, с. 190].

Не только музыка, но и все остальные виды искусства пробуждают эмоции, не сопряженные с практикой. В связи с этим я утверждаю, что художник (в широком смысле слова) не имеет намерения выявить в своем произведении свойства, восприятие которых вызывало бы эмоции, нацеленные на совершение тех или иных поступков. Если писатель своим романом хочет вызвать чувство негодования, это чувство не нацелено на то, чтобы побудить читателя разорвать книгу или поджечь книжный магазин, где та продается. Если художник своей картиной стремится вызвать чувства отчаяния и обреченности, эти чувства не нацелены на то, чтобы довести зрителя до самоубийства. Если музыкант своей музыкой собирается вызвать чувства преклонения и страха, эти чувства не нацелены на то, чтобы вынудить слушателя подчиниться воле Всевышнего или приобрести оружие.

Эмоции, рождаемые искусством, неутилитарны, нефункциональны и *заключают цели в самих себе*.

Литература

1. Лангер С. (2000) Философия в новом ключе: Пер. с англ. С.П. Евтушенко / Общ. ред. и послесл. В.П. Шестакова. М.: Республика.

2. Robinson, J. (2004) The Emotions in Art // The Blackwell Guide to Aesthetics. Oxford: Blackwell Publishers.

Модификация принципа «дионисическо-аполлонического» в философско-эстетической концепции раннего Ф. Ницше

Екушевская А.С.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия
E–mail: a.ekuschevskaya@gmail.com

Для исследования ранних эстетических идей Фридриха Ницше рассмотрим наиболее яркую книгу этого периода «Рождение трагедии из духа музыки». Она посвящена анализу всевозможных форм аполлонического и дионисического. Задача книги, как писал сам автор, в том, чтобы взглянуть на искусство под углом зрения жизни. В «Рождение трагедии из духа музыки» отправным пунктом всех последующих рассуждений является поступательное движение искусства связано с двойственностью аполлонического и дионисического. Эти два столь различных стремления действуют одно с другим, побуждая друг друга ко все новым и более мощным порождениям.

Аполлоническое начало есть некое состояние сновидения. Прекрасная иллюзия видений, в создании которых каждый человек является художником. В этой культуре всё говорит нам о роскошном, даже торжествующем существовании. Полное чувство меры, самоограничение, свобода от диких порывов, мудрый покой – вот что даёт нам это начало. В аполлоническом мы имеем дело с великой радостью и мудростью «иллюзии». Если же человеком овладеет ужас, который охватывает его, когда он внезапно усомнится в формах познания явлений, и к этому ужасу прибавить блаженный восторг, то перед нами предстаёт понятие о сущности дионисического начала, которое доступно для нас по аналогии с опьянением. В дионисийстве человек уже больше не художник: он сам становится художественным произведением. Природа достигает здесь своего художественного восторга, впервые разрушение индивидуальности становится художественным феноменом.

Дионисийское и аполлоническое начала соединяются в символическом подобии сновидения. Это состояние Ницше описывает так: в дионисийском опьянении и мистическом самоотчуждении, одинокий, где-нибудь в стороне от безумствующих и носящхся хоров, падает он, и вот аполлоническим воздействием сна ему открывается его собственное состояние, то есть единство с внутренней первоосновой мира.

Дионисическое и аполлоническое становятся для Ницше определяющими понятиями: жизнь в любом своём проявлении, говорит немецкий философ, обладает какой-то странной двойственностью, через которую трудно прорваться: с одной стороны, живущего влечёт к покою жизни, к сладко-мирному существованию, гармонии и безмятежности, к аполлоническому порядку и сну, – но только с одной стороны; так как есть нечто другое, есть невозможность этой гармонии, невозможность покоя, то есть ужас, дионисическое.

Литература

1. Гурауэр Г. (2001) Рецензия в "Ежегоднике по филологии и педагогике" // Ницше Ф. Рождение трагедии. М.
2. Крутоус В.П. (2005) Эстетика «философии жизни» // Эстетика и теория искусства 20 века. М.: Прогресс-Традиция.
3. Мочкин А.Н. (2005) Фридрих Ницше (интеллектуальная биография). М.: ИФ РАН.
4. Ницше Ф.(2001) Рождение трагедии из духа музыки. М.: Ad Marginem.
5. Синеокая Ю.В. , Мотрошилова Н.В. (1999) Ф.Ницше в России: страницы истории. Спб.: РХГИ.

6. Холлингдейл Р.Дж. (2004) Фридрих Ницше. Трагедия неприкаянной души. М.: Центрполиграф.

Существует ли прогресс в искусстве?

Ким Н.Н.
Студентка
Пермский государственный университет имени М.Горького,
философско-социологический факультет, Пермь, Россия
E-mail: mayday07@rambler.ru

Вопрос о прогрессе в искусстве имеет не только эстетическую, но и общефилософскую значимость. Поскольку искусство является одним из способов познания действительности, то утвердительный или отрицательный ответ на этот вопрос повлияет на наше представление о человеке, о его возможностях познания и преобразования мира. Особую остроту идея прогресса в искусстве приобрела в связи с коренными изменениями в области художественной теории и практики, произошедшими в начале XX века. Искусство модернизма разрушило основы, на которых мирно покоилось классическое искусство.

Нам интересен характер развития искусства. Для понимания этого необходимо рассмотреть идею развития и связанную с ней идею прогресса в общефилософском плане. Изучение данного вопроса на абстрактном уровне поможет выяснить общие законы и тенденции развития.

Искусство не является чем-то исключительным и совершенно отличным от других явлений. Оно, являясь сложной системой, состоящей из множества элементов, подчиняется тем же законам развития, что и мир в целом. В то же время искусство – специфическая человеческая деятельность, и мы не можем рассматривать его в отрыве от человека. Оно в большой степени зависимо от законов развития человека и общества. Но ошибочно считать, что законы развития общества могут полностью объяснить искусство. Оно имеет свою специфику развития. Поэтому важным является определение прогресса в искусстве и выделение критериев прогресса.

В поле нашего внимания попадает, в первую очередь, модернистское искусство. Учитывая мнения современников и непосредственных деятелей русского авангарда, а также научные работы по данной тематике, мы выяснили, что нового внес модернизм в искусство, и можно ли считать это новшество прогрессивным.

Мы считаем, что прогресс в искусстве существует. Данной точки зрения придерживаются представители советской эстетики – В.В. Ванслов и В.Г. Арсланов. Прогресс определяется В. Вансловом как восходящая линия в процессе развития от простого к сложному, от низшего к высшему. Прогресс вызван необратимыми изменениями, усложняющими структуру развивающегося предмета. Прогрессивная линия развития подчиняет регрессивную, таким образом, существует тенденция к прогрессивному развитию, к усложнению. Прогрессивное искусство должно совершенствовать человека и общество. Поэтому сторонники прогресса в искусстве называют модернизм варварством. Модернизм внес в общество хаос и путаницу, разрушил гуманистическую традицию, поставил с ног на голову существующую систему ценностей.

Модернизм противостоит социальному реализму как регрессивная линия развития – прогрессивной. Первое направление отражает упадок в развитии человека, человеческой личности, второе – способствует её возрождению. Модернизм открыл новые грани искусства, расширил его границы, обогатил духовную культуру человека. При этом приверженцы данной теории считают, что прогресса в искусстве не существует или он существовал до начала XX века, то есть до появления модернистского искусства.

Эту идею высказывали художники К. Малевич, В. Кандинский. Е. Бобринская, специалист в области русского и европейского искусства первой трети XX века, считает,

что искусство прошлого столетия не подчиняется классическим, то есть линейным принципам развития. Искусство больше не развивается поступательно, не подчиняется схемам. Различные направления искусства образуют «калейдоскопическую картину взаимодействий, отражений, мерцаний и постоянных возвратов». В применении к классическому искусству термин прогресс применим, но искусство XX века не вмещается в эту простую схему. Искусство расширяет границы и выходит за рамки традиционного представления об искусстве. Оно вмешивается в науку, в политику, в быт. Отрицательной стороной данной позиции – неопределённость термина «прогресс».

Модернистское искусство часто вызывает оценки прямо противоположные, этим оно и интересно. Оно рождает дискуссию. Сложно ответить, является ли модернистское искусство прогрессивным или регрессивным. Для этого его надо сравнить с классическим искусством, с предыдущими этапами развития искусства. Но возможность подобного сравнения представляется мне маловероятной и бессмысленной. Определение прогресса в искусстве, сформулированное советской эстетикой, кажется жизнеспособным. Но то новое, что внес модернизм в искусство, отбрасывается ими как «варварство». Поэтому вопрос о характере развития искусства и о роли модернизма я оставляю открытым.

Литература

1. Бобринская Е. (2006) Русский авангард: Границы искусства. М.
2. Борев Ю.Б. (2004) Эстетика. Ростов-на-Дону.
3. Ванслов В.В. (1983) Эстетика. Искусство. Искусствознание. М.
4. Кандинский В. (2006) Точка и линия на плоскости. СПб.
5. Кундера М. (2006) Нарушенные завещания. СПб.
6. Малевич К. (2008) Чёрный квадрат. СПб.
7. Орлов В.В. (2001) Основы философии. Общая философия. Пермь.
8. Утробин И. С. (1991) Сложность, развитие, научно-технический прогресс. Иркутск.
9. Харджиев Н. И. (1997) Статьи об авангарде. М.
10. Юрков С.Е. (2003) Под знаком гротеска: антиповедение в русской культуре (XI – начало XX вв.). СПб.

Новые экспозиционные стратегии. Роль современной архитектуры в понимании значения современного искусства

Ковальчук Д.А.

Студентка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E–mail: dashun1@rambler.ru

На протяжении всей истории человечества музей воспринимался как уникальное хранилище, транслятор культурной памяти человечества и генератор культуры. Исторически сложившиеся в результате творчества поколений, сконцентрировавшие колоссальные ценности и ставшие для людей объектом определенного поклонения и местом приобщения к исторической памяти, музеи — неприкосновенны как величайшие произведения человеческого гения.

потребность, вызывающая музеи к жизни, не остается на протяжении столетий неизменной. Нет сомнения, что уже существуют огромные коллекции как классического, так и современного искусства, которые необходимо демонстрировать публике, опираясь на новые, соответствующие духу времени, формы репрезентации. Экспозиционные практики должны находиться в постоянной внутренней дискуссии, организуемой столкновением кураторских концепций и способов экспонирования.

По словам Ч. Дженкса: «Музеи и сегодня сосредотачивают в себе все основные противоречия нашего времени, обычно не столь очевидные». Культурологическая модель художественного музея сегодня формируется на основе анализа таких проблем,

как особенности современной культурной и музейной коммуникации, место искусства в современной культуре, принципы музейного восприятия искусства и др. Но моделирование всех перечисленных особенностей возможно не только в системе строгого научного знания. Язык метафор может оказаться не менее продуктивным. Метафорическая реализация культурологической модели художественного музея возможна и на основе обращения к современной музейной архитектуре. Эта проблема может быть разработана, как поиск тех возможностей визуализации новых тенденций и смыслов, которые выявляются в процессе трансформации культуры в современном обществе.

Среди множества возведенных в последние годы художественных музеев в первую очередь обращают на себя внимание здания, претендующие на роль духовного центра искусств в неком пространстве культуры. Как правило, эти хранящие художественные ценности сооружения являются броскими, подчас агрессивными по своему характеру, отличающимися исключительной смелостью и оригинальностью в архитектурном решении. Они претендуют как на статус градостроительной доминанты, так и на роль центра современной культуры, места, где рождается новое искусство.

Литература

1. Базен Ж. История истории искусства: от Вазари до наших дней. М., 1995.
2. Добрицына И.А. От постмодернизма к нелинейной архитектуре: Архитектура в контексте современной философии и науки. М.: Прогресс-Традиция, 2004.

Авторское право: категория оригинальности и новые культурные практики

Карташева А.А.
Аспирантка
Уральский государственный университет имени А.М.Горького,
философский факультет, Екатеринбург, Россия
E-mail: annax@list.ru

Авторское право, автор, авторство – эти понятия получили содержание, привычное нам, относительно недавно. Философия Просвещения и Нового времени принципиально изменила акценты в истории развития представлений о собственности на идеи. Весомый вклад внес Р. Декарт и его знаменитая формула «я мыслю, следовательно, я существую»: факт существования субъекта становится основанием, на котором можно строить систему знания. Если в Античности признаками субъекта наделялся Космос, в Средние века – Бог, то в Новое время человек стал субъектом, точкой отсчета для сущего как такового. Когда этот субъект приобрел в своем характере черту гениальности (новоевропейская вера в могущество человеческого разума сделала этот процесс недолгим), он стал способным на творчество из ничего.

Автор стал пониматься как гений, творящий оригинальные и неповторимые произведения. Концепция оригинального гения создавалась такими писателями и философами как Э. Янг, Д. Дидро, Г. Лессинг, И.Г. Фихте. Считается, что концепция оригинального гения стала основой для формирования современной системы авторского права. Но с середины XX века начали появляться исследователи, говорящие о несоответствии некоторых положений юридической доктрины и реальности (Б. Каплан, М. Вудманси, М. Роуз, К. Гессе). А гораздо раньше Г.В.Ф. Гегель утверждал, что плагиат не может быть делом закона, но только чести. Ведь любое изменение формы уже накладывает на чужую собственность более или менее отчетливую печать своего.

В научном мире ситуация с авторскими правами зачастую оказывается так же неоднозначна. Р. Мертон говорит о кажущемся парадоксе: право частной собственности в науке устанавливается путем свободной раздачи результатов научной деятельности. Дело в том, что авторство ученого утверждается, когда он публикует работу. Для него важна возможность использования его работы другими учеными. Но не менее важно, чтобы работа обладала оригинальностью и новизной.

Напротив, толкование творчества исключительно как оригинального не учитывает реальности многих культурных практик, которые все больше тяготеют к цитатности и вариативности, соавторству и коллективности. Поэтому эти культурные практики не всегда состыкуются с нормами авторского права.

Ш. Вайдханатан исследует авторство на материале музыкальных произведений таких направлений как блюз и хип-хоп. Традиция, существующая в блюзовой музыке, весьма далека от стандартной европейской модели, основанной на авторском праве. В блюзе песня словно «приходит с хлопкового поля». Музыкальные элементы, темы свободно перемещаются, перемешиваются, музыкант должен быть готов лишь взять их и использовать. Эстетика блюза очень сильно напоминает джазовые импровизации, одномоментные и навеянные вдохновением; исполнители блюза считают, что оригинальность не зависит от «сырья», от материала, использованного в композиции, но от стиля и от представления песни. Оригинальность в блюзе основана на перфомансе. Такая эстетика предположительно родом из Западной Африки: представление творчества в той местности представляет собой круг, а не линию. И это создает особую систему ценностей в африканской традиции, отличающейся от «прогрессивной» системы ценностей в европейской творческой традиции, на которой основаны европейское и американское авторское право.

Есть и другая музыкальная практика, основные принципы которой также не стыкуются с нормами авторского права. В Америке хип-хоп, в Европе клубная музыка широко используют технологию сэмплирования, то есть соединения кусочков разных мелодий. Цифровое сэмплирование меняет социальную мифологию: делает каждого человека потенциальным музыкантом, разрушая пропасть между исполнителем и аудиторией. Феномен сэмплирования ставит под сомнение стандартные определения «работы», «авторства», «оригинальности» - это те самые понятия, на которых основывается копирайт.

Когда мы начинаем задумываться о новых категориях, которые могли бы, если не заменить, так дополнить идеи «оригинальности», «новизны», то мы оказываемся в безбрежном поле концептов, выбрать из которых практически невозможно. В числе понятий, о которых можно говорить, есть категории творчества и креативности, вдохновения и мастерства и многие другие.

Многие философы задумывались над сущностью искусства, творческого процесса и авторства. Аристотель говорил о мимесисе и следующей за ней радости узнавания, подтверждения, что изображение неотличимо от оригинала. И. Кант понимал творчество как природную силу, которая не думает о правилах. И.-Г. Гердер называет источником творчества выражение субъективного мира действующего индивида. К. Маркс предлагает идею производства как творческой деятельности с материальными предметами, а также идею революции как творческого отношения к социальному миру. По Г.Г. Гадамеру любое искусство соединяет распадающееся, помогает читателю или зрителю пережить опыт порядка. Аналогичное мнение предлагает прагматизм в лице Дж. Дьюи, который противопоставляет фрагментированный и завершенный опыт, и завершенность понимает как эстетическое качество. Но любой предлагаемый концепт сталкивается с тем, что не может охватить всё разнообразие интеллектуальных и творческих практик, как и не охватывает их концепт «оригинальности».

Случаи конфликта между реальностью и правовыми нормами вовсе не разрушают основания закона. Чаще всего такие культурные практики должны быть поняты как случаи «справедливого использования» произведения. Авторское право - это сложный и гибкий феномен. Если появляется новый результат интеллектуального творчества, то нужно найти средство для его правовой защиты, но не отрицать все устоявшееся законодательство. Мы должны понять философские причины и основания появления

новых элементов в культурном поле, мы должны понять особую эстетику, которая привела к появлению новых явлений в культуре.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. (1990) Философия права. М.: Мысль.
2. Йоас Х. (2005) Креативность действия: пер. с нем. С-Пб.: Алетейя.
3. Мертон Р.К. (1993) Эффект Матфея в науке, II: накопление преимуществ и символизм интеллектуальной собственности // THESIS: теория и история экономических и социальных институтов и систем: Альманах. М., Т. 1. Вып. 3. С. 256-276.
4. Фуко М. (1996) Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь.
5. Яши П. (2001) Об эффекте автора: современное авторское право и коллективное творчество // НЛО. № 48.
6. Hesse C. (2002) The rise of intellectual property, 700 b.c.–a.d.2000: an idea in the balance. Dædalus Spring. http://www.amacad.org/publications/spring2002/hesse.pdf
7. Vaidhyanathan, Siva. (2001) Copyrights and Copywrongs: The Rise of Intellectual Property and How It Threatens Creativity, NY.: NYU Press.

Центр как структурный элемент композиции

Лагутина М.А.

Студентка

Смоленский гуманитарный университет, Смоленск, Россия

E–mail: slad.princessa@mail.ru

Любая композиция представляет собой систему - «структурированный состав, органическое единство состава и структуры» (Л.А. Зеленов). Как правило, данная система строится вокруг определенного структурного элемента, который является сосредоточением смысла композиции. Данный значимый структурный элемент принято обозначать термином «композиционный центр». В самом общем случае композиционный центр – это структурная единица, вокруг которой и по отношению к которой выстраиваются все элементы композиции. При отсутствии в изображении композиционного центра визуальный ряд теряет конкретность. Зритель не может адекватно прочитать сообщение автора, так как приходит в состояние растерянности перед выбором означающих.

Являясь сложно структурированной системой, композиция предполагает наличие нескольких видов центров. В композиции выделяют следующие центры: геометрический, оптический, сюжетный (семантический), и непосредственно композиционный, который мы можем обозначить как логический.

Геометрический центр — это точка пересечения диагоналей прямоугольного изображения. Любая композиция обладает геометрическим центром не в силу своей художественной специфики, а потому, что представляет собой некий пространственный объект, плоскую фигуру или объёмное тело. Таким образом, геометрический центр не является результатом композиционного построения, но, тем не менее, оказывает влияние на структуру композиции. Если «центр тяжести» объекта совпадает с геометрическим центром изображения, то композиция в целом воспринимается как стабильная, статичная, неизменная. Центром тяжести может являться не только композиционный центр, но и ось симметрии, относительно которой располагаются объекты.

Оптический центр – это точка выше пересечения диагоналей формата; место, куда, в силу особенностей зрительного восприятия, реципиент направляет свой взгляд в первую очередь. Данный центр, так же, как и геометрический, не является результатом построения. Если структурный элемент композиции помещается в оптический центр, он будет прочитан в первую очередь. Если, наоборот, необходимо создать семантическую паузу, задержать скорость восприятия определённого элемента, - объект удаляется из

оптического центра. Таким образом, соотнесение расположения элементов композиции с оптическим центром является фактором, влияющим на линейность или нелинейность (одномоментность) восприятия композиции.

Сюжетный (семантический) центр — содержит главный или важный сюжетный элемент (или группу элементов). Композиционный центр — это элемент визуальной композиции, который прочитывается в первую очередь, благодаря построению композиции; условный центр тяжести композиции; элемент, который выделяется по форме, проработанности. Композиционный центр – это элемент, который выделяется благодаря самой логике построения композиции, поэтому его можно обозначить как «логический». Основные задачи композиционного центра – это формирование композиции, как единого целого, а также удержание внимание зрителя. Композиционный центр формируется не столько объектом или его смысловыми частями, сколько формальными элементами изображения: точками, штрихами, пятнами, цветом, фактурами, указателями, линиями и т.п. Композиционный центр — это не всегда точка, он может быть представлен некоторой протяжённой областью. Важно подчеркнуть, что сюжетным (семантическим) центром обладают только композиции, предполагающие наличие означаемого, то есть определённого смыслового содержания.

Поэтому в формальной композиции семантического центра быть не может, присутствует только логический центр. Композиционный (логический) центр присутствует в любой композиции, так как любую композицию можно прочитать с точки зрения формального построения. Сюжетный центр может совпадать с композиционным, а может быть пространственно отделён от него. Функции у сюжетного и композиционного центров разные. Композиционный центр организует изображение в соответствии с логикой формальной композиции; сюжетный центр организует семиотическую структуру композиции. В тех случаях, когда сюжетный и композиционный центры совпадают, принято говорить о едином сюжетно-композиционном центре. Сюжетных центров может быть несколько. Отказавшись от явного семантического центра, автор дает зрителю самому определиться с сюжетом. В таких случаях композиционный центр часто начинает играть роль смыслового.

Таким образом, структура любой композиции включает: вне зависимости от построения – геометрический и оптический центр; согласно логике построения – композиционный центр; при наличии смыслового наполнения – сюжетный (семантический) центр. Если речь идёт о ритмическом построении композиции, то роль фиксированного центра играет сама ритмическая структура; центр, а точнее ось, находится не на листе, а в сознании реципиента, но в любом случае, присутствует.

Отдельно стоит коснуться темы отсутствующего центра. Человеческое сознание, веками формировавшееся как логоцентрическое, в эпоху постмодерна начинает приобретать черты ризоматичности. Разорванность, ризоматичность, отсутствие фиксированного центра – признаки постмодернистского искусства и дизайна. Именно в настоящее время дизайнеры всё чаще предлагают решения, заведомо лишённые центра, или обладающие несколькими равноправными центрами.

Однако, несмотря на то, что сознание современного человека становится всё более рассредоточенным, стереометричным и способным воспринимать огромный поток разрозненной информации, преодолеть мифологически закрепившиеся стереотипы восприятия за пол века практически невозможно. Как бы современные дизайнеры не пытались игнорировать законы классической композиции, всё равно, даже самые хаотические композиции стремятся к некоторому подобию центра, формируются вокруг логической оси. Таким образом, отсутствие композиционного центра в настоящее время является тенденцией, однако, говорить об отсутствии центра как об окончательно сформировавшемся явлении пока рано.

Реклама как средство эстетической коммуникации

Матюта Ю.Н.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: yuliamatuta@mail.ru

В современном информационном пространстве такой вид массовой коммуникации, как реклама, имеет огромное значение как с экономической, так и с культурной точки зрения. В этом ключе особенно интересным для исследования является рассмотрение рекламы как важнейшего феномена *эстетической коммуникации.* Реклама способна передать ту значительную для потребителей информацию, которая настолько сильно влияет на их поведение, что они по своей собственной воле совершают определенные поступки, связанные с целенаправленной тратой денежных средств, которая по большей части приобретает регулярный характер. Целью данной работы является показать, что реклама является успешным маркетинговым механизмом (т.е. выполняет такие задачи, как: формирование дружелюбного и лояльного отношения потенциального потребителя к продукту, выраженного в регулярном его потреблении и рекомендации его другим, развитие у покупателя мотивации для регулярного потребления) именно потому, что в ее основе лежит именно эстетическая коммуникация.

Прежде чем приступить к рассмотрению феномена эстетической коммуникации, следует определить понятие «коммуникация» в целом. Коммуникация есть такое воздействие одной актуально существующей сущности на другую, которое адекватно фиксируется существенной трансформацией этой последней. В рассматриваемом нами случае очевидно, что именно с помощью коммуникации у потенциального потребителя создается мотивация. Возникающая мотивация неизменно носит органический характер, то есть является органической реакцией. Ее органический характер подтверждается тем, что она необязательно должна быть выражена в четкой языковой форме, чтобы быть воспринятой как руководство к действию. Мы разделяем ту точку зрения на интеллектуальное развитие субъекта, что внутренняя психическая информация в этом развитии первенствует в сравнении с внешней, *интерпсихической,* сообщаемой данному субъекту другими субъектами в формах языка, и утверждаем, что свою неизменную языковую форму мотивация потребления приобрела именно в процессе социализации индивида. Информация, фундирующая мотивацию потребления, будучи изначально результатом процесса чувствования субъекта, может быть обоснованно названа *айстесисом*, а способ ее передачи можно назвать эстетической коммуникацией.

Рекламные продукты целиком и полностью создаются для того, чтобы быть средством коммуникации с большим количеством потенциальных потребителей. Приведем несколько неоспоримых, по нашему мнению, доводов в пользу того, что ни одно рекламное сообщение не обходится без активной эстетической составляющей в качестве механизма, формирующего мотивацию. Начнем с того, что даже если в качестве главного коммуникативного канала в рекламном сообщении используется язык, данное сообщение не может по своей природе быть аргументацией в чистом виде (может быть только более или менее ее удачным симулякром, образом аргументации). Это так по той причине, что потребитель вовсе не настроен воспринимать рекламу как носитель истинного аргументированного знания, кроме того, большой процент людей вообще в жизни нечасто руководствуются рациональной аргументацией, поэтому аргументация для них в рекламе – залог ее неэффективности, а значит, коммуникация по поводу купли-продажи с такими людьми может быть только эстетической. Второй важнейший довод сводится к тому, что реклама – порождение свободного рынка, важнейший его институт, а в данных экономических условиях у любого продукта может быть любое потенциальное число вариантов, превышающих число два. Аргументативно доказать превосходство одного товара над другим покупателю, совершающему покупку такого рода продукции впервые, невозможно (набор аргументационных средств

стандартен). Подтвердить целесообразность продукта или нецелесообразность, можно только его купив, тут определяющая роль и принадлежит именно эстетической коммуникации. Третий аргумент сводится к тому, что первоначальный затратный характер рекламной деятельности делает ее бессмысленной в случае единичной продажи, малооправданной в случае ограниченного числа продаж и заведомо малоэффективной в случае принципиально обозримого числа всех продаж данного продукта. Реклама в действительности экономически эффективна, и рекламная деятельность может иметь место только тогда, когда производитель хотел бы надолго закрепиться на рынке. Можно сделать вывод, что основная коммуникативная задача рекламы, адекватная главной маркетинговой цели рекламной деятельности, должна состоять не в продвижении продуктов, а в продвижении образа их производителя, так как продукты на рынке так или иначе с необходимостью будут меняться, а производитель должен оставаться. Средства эстетической коммуникации, выполняющие эту задачу, называются товарными знаками. Таким образом, основная задача экономической рекламной коммуникации состоит в создании и поддержании лояльности потребителя по отношению к товарному знаку.

Литература

1. Арнхейм Р. (1994) Новые очерки по психологии искусства. М.
2. Дзикевич С. (2004) Эстетика рекламы. М.
3. Огилви О. (2007) О рекламе. М.

Эстетический опыт и диалогизм художественного дискурса

Скороварова Е.В.

Аспирантка

Восточноукраинский национальный университет имени В.Даля, Луганск, Украина

E-mail: philosophne@yandex.ru

Анализ художественной формы как формы эстетического опыта должен раскрывать диалектику аттенциональности эстетического опыта в содержательную интерсубъективную смысловую наполненность как художественного опыта. Взгляд на соотношение «эстетического» и «художественного» через призму эстетического опыта разрешает рассмотреть особенности художественного произведения, как в их специфике, так и в универсальности с другим полем эстетических предметов. Для рассмотрения художественного опыта в его специфике надо указать, что роднит его с эстетическим опытом.

Во-первых, мы должны указать на аттенциональность эстетически-художественного опыта. Аттенциональность характеризует тот момент опыта, в котором опыт выдвигает некоторое качество данного нам в этом опыте предмета как нечто, что сосредоточивает, концентрирует наше внимание; это качество поражает нас и направляет наше чувственное состояние в какое-либо пространство настроенности, в котором возможное осуществление эстетической эмоции.

Во-вторых, надо выделить парадигмальные структуры в эстетически-художественном опыте: план эстезиса (временно-часовой континуум в разрезе сознания является полем эстетических операций, создающий единство эстетического восприятия и эстетического переживания), апперцепционный базис (предыдущие знания, фон опыта, который сформировался и который актуализируется при реальном протекании опыта, и определяет позиции присутствия значения в опыте), и интерпретационные потенции (антропологические условия конкретной (физиологической, психической, ментальной) представленности структурирования смысловой целостности в осознании опыта).

Эти условия являются общими для опыта как эстетического, так и художественного. Но именно переживания эстетического опыта образовывают базис, на котором создается возможность смысловых переживаний как художественных переживаний. Но это особые

смысловые переживания. На наш взгляд, художественный опыт есть опыт диалогического отношения в эстетическом обрамлении.

Эвристический потенциал концепта диалога в эстетике мы видим в области анализа отношений автора и реципиента в эстетически-художественном опыте, а так же в рассмотрении художественного произведения как такого, что содержательно образовывается в результате этого опыта, в результате сотворчества. Надо согласиться с М. Бахтиным, что формообразующая деятельность находится в ведомстве автора, а содержание принадлежит не только автору, но и его эпохе, и в некоторой мере реципиенту. Рассмотрение произведения искусства и порождаемых им смысловых отношений можно условно разделить на два подхода к произведению искусства как диалогу: а) феноменологический и б) онтологический. Феноменологический подход касается рассмотрения отношений между автором и героем, между интенцией оформления и содержательными моментами художественного произведения. Диалог автора и героя хотя и не является постоянно действующим образующим фактором художественного творчества, но он, по Бахтину, есть цель искусства как такового. Так, в художественном произведении автору следует стремиться со своей позиции вненаходимости, излишка видения, соединить жизнь с искусством в единстве своей ответственности.

Онтологический подход к рассмотрению эстетического дискурса как диалогического основывается на установлении диалогического характера художественного произведения как такого. Художественное произведение всегда создается в аспекте направленности его на какого-то адресата, а кроме адресата существует ещё и нададресат (Бог, абсолютная истина, суд непредубежденной человеческой совести, народ, наука, суд истории и т.д.) Художественное произведение - это диалог со своей исторической эпохой, в реалиях которой он создается, это диалог с другими текстами, которые имеют с данным текстом точки смыслового столкновения. Текст рождается к жизни как определенная реакция в ответ на другие тексты: он опирается на них, обосновывает, уточняет и дополняет, решает поставленные проблемы или же наоборот, возражает и разоблачает. Другим аспектом онтологического подхода является реципиент, который занимает активную, направленную на ответ позицию при восприятии и понимании текста. Адресат диалогического выражения, который занимает пассивную позицию по восприятию текста, не больше, чем абстракция. Чтение текста является эстетическим событием, в котором реципиент обрамляет авторский текст своим контекстом. Художественное произведение со стороны читателя-зрителя-слушателя также подвергается формирующему действию, которая оказывается в конкретизации смыслового содержания текста.

Мы можем констатировать факт диалогического формирования художественного произведения. В диахронном разрезе произведение искусства, с одной стороны, формируется как диалог с предшественниками; с другой стороны, как диалог с нададресатом, абсолютно справедливое понимание которого предполагается в далеком историческом времени. В синхронном разрезе произведение искусства является диалогом с современным культурносоциальным контекстом, с современным ему адресатом. Кроме того, художественное произведение появляется непосредственно в момент диалога между эстетическим субъектом (автором или героем) и субъектом эстетического опыта (реципиентом), в момент сотворчества на фоне присутствия Третьего, т.е. социально-культурного контекста. Художественное произведение формируется в диалоге автора с предшественниками, социально-культурным контекстом своей эпохи, а также в ожидании ответа адресата (диалога с адресатом). Надо понимать, что диалог следует рассматривать как то, что конституирует основание художественного произведения, а таким образом, не учитывая данного факта, нельзя рассматривать с эстетической точки зрения никакое произведение искусства.

При всех положительных моментах, которые находятся в диалогическом подходе к

эстетике, следует отметить и его недостатки. А это то, что концепт диалога мы можем использовать лишь для рассмотрения той эстетической области, которая анализирует функционирование художественного произведения искусства, т.е. художественной сферы эстетического. Последнее же (т.е. эстетическое) охватывает намного большую территорию. Диалог имеет применение лишь к сфере субъект-субъектных отношений, там же, где мы сталкиваемся с эстетически оформленной вещью, т.е. с эстетическим объектом, заканчиваются полномочия диалога. Поэтому эта область эстетического анализа, которая выходит за рамки анализа художественного, для диалогического подхода полностью закрытая. Художественные произведения являются диалогическими произведениями по своей смысловой сути, но по своей направленности на план эстезиса через аттенциональные структуры они являются и эстетическими предметами. Эта разность между эстетическим и художественным в художественном произведении есть одной из сущностных для эстетики в аналитике проблемы эстетического, что помогает более точно концептуализировать и определять измерения эстетического опыта.

Литература

1. Бахтин М. (1975) Вопросы литературы и эстетики. М.: Искусство.
2. Бахтин М. (1979) Эстетика словесного творчества. М.: Искусство.

Towards Hundertwasser's aesthetics

Смазнова П.А.
Студентка
Уральский государственный университет им. А.М.Горького,
философский факультет, Екатеринбург, Россия
E-mail: polina-smaznova@yandex.ru

Nowadays the name of Friedensreich Hundertwasser is known mostly among specialists in architectural and culturological spheres, not in mass culture. Therefore he contributed greatly not only to the history of architecture but also to the aesthetic, ecology and philosophy of nature as well. He was the man representing new way of thinking, providing revolutionary methods of living. Generally speaking, he had shown a new possible way of communication with nature through harmonization the interconnection between natural and cultural components in the humanity itself and it's representation in an advanced manner of building. And this way can be regarded as a result of the realization of his philosophical position on practice.

Through trailblazing projects Hundertwasser first and foremost confronts us with his philosophy. His basic concern was to change our lives, to make us happier by improving buildings surrounding us and he really felt serious about it. His doctrine consisted of two main principles: our existence should be brought closer to nature and the evil should be delivered by the means of all-round implementation of beauty. These two main ideas he represented in numerous manifestos, especially in "Window right" and "Tree duty", concerning humanity's aesthetic self-realization and its right to be creative as the man was brought into being in God's image. All Hundertwasser's projects had a fundamental theoretical foundation which defined all multitudinous architectural details. This theoretical base he formulated in a lot of statements and slogans not separately from each other, but together forming an organic whole.

Briefly speaking about his main concepts we can't but mention following ones:

– he believed that the best way of living was achieved in pre-industrial, pre-rational times. In paintings and projects Hundertwasser uses extensively ethnocultural motives of art of Indian and African peoples to demonstrate us all the advantages of such an understanding between the man and the world;

– Hundertwasser tended to represent art in terms of religion – like sacred phenomenon, inspired by creative power of the man, trying by the means of his activity to make the world as perfect as possible;

– Hundertwasser created a new profession – “Doctor of architecture”, that was aimed at “prescribing some medicine” to our wick society in order to create a harmonic environment, lively, bright and reached with colours;

– his understanding of nature differs from that of something opposed to culture. “Natural” means not only something that takes a place in nature, but anything that is created according to principles of nature. He propagated the notion of “unregulated irregularities” founded in the growth of plants, and he wanted people to be able to make spontaneous deviations in their paintings, buildings, lives.

He believed that everything compatible with nature must consequently be compatible with mankind (the converse was not necessarily true, however). The natural world contains of great diversity of species and it continually brings forth creatures of the same species with new individual variants – this statement forms an argument against all manner of standardization and uniformity. The process of evolution is dominated by a playful element as natural history shows us and this is his argument against any rationalism and functionalism. Aesthetic principles of Hundertwasser also were derived from the growth of organic forms – he was inspired by the nature of plants when formulating his principles concerning the godless straight line, the smooth surface and the right angle.

He was not just a dreamer or an utopianist – he crystallized his projects, for example, in Germany, Austria, Japan. With the help of his architectural masterpieces he improved the outside world and encouraged everybody to do the same not fearing traditions and public opinion. Every person is not only a creature but a creator as well – he is able to make a unique, individual, dynamic atmosphere according to his nature, wishes and abilities. Hundertwasser’s architecture should be regarded not only as an approach of play off one against community but as a way of creating a new human philosophy concerning an interrelation between humanity and nature. It is especially important in present-day situation when our countries and towns day by day become more and more lifeless through building typical houses, hospitals, schools, resulting in widespread sickness, apathy, stresses. We can by our own forces modify our manner of thought and life for the better and Hundertwasser had shown us an easy way to it on his example.

Литература

1. Ранд Г. (2005) Хундертвассер. М.: Арт-Родник, Taschen.

Концепции художественного пространства в русском и западноевропейском искусстве космизма

Стрикиченко Н.В.
Аспирант
Государственный университет управления, Москва, Россия
E-mail: iokin@mail.ru

В работе предпринимается попытка философского осмысления и интерпретации категории художественного пространства, представленного постепенным переходом от трехмерного – объемного типа изображения, к двухмерному – плоскости, как отражение процесса переориентации общей парадигмальной установки современной культуры, демонстрирующей глобальный поворот традиционной классической схемы мировосприятия о структурном типе организации бытия, фундированного идеей линейного осевого характера развития и проникновения в глубину объекта как способа поиска его ноуменальной сущности, к модельной концепции внеструктурного способа организации целостности, представленного версией нелинейной процессуальности и отказа от идеи глубины в пользу концепции поверхности как местоположения смысла объекта.

Наглядной демонстрацией процесса высвобождения и развертывания художественного пространства из глубины в плоское представление как нейтрализация концепции линейного детерминизма является художественный «эксперимент»

П.Мондриана с семантикой образа дерева в работах «Серое дерево» (1912) и «Яблоня в цвету». В традиционной культуре дерево, являясь фундаментальным символом, репрезентирует вертикальную модель мира, предполагающую наличие центра (как топографического, так и командного), что задает видение реальности как кибернетически организованной и фундирует европейский менталитет идеей наличия сквозной – от корней до кроны – логики развития мироздания. Процесс «низложения» перпендикулярного статуса дерева метафорически отображает общую тенденцию постепенного упразднения идеи вертикальной осевой организации бытия, детерминированной свойством жесткой иерархичности и структурной заданности. Западное видение реальности, фундированное метафорой дерева, оборачивается в произведении в восточную модель бытия, которая представлена идеей семантической фигуры травы как принципиально ризоморфной, предполагающей полицентричное устройство целостности. В знак доказательства данного положения достаточно сравнить композиции П.Мондриана, принадлежащие западной культуре, с изображением «Цветка жизни» из восточного учения Каббала. Полагание организации бытия в качестве аструктурного и децентрированного – ризомы – влечет за собой и смену типа философствования: платоновский, устремленный ввысь, тип философского мышления сменяется стоическим типом мысли. Мондриан упразднил ствол – вектор линейного развития, превратив дерево-корень в место равноправных событий – ризому. Следующий акт – растворение объемности поверженного ствола в плоскости – провоцирует высвобождение цвета. Цвет, вытекая из нутра тела – дерева, разливается по окружающей его гладкой поверхности и, тем самым, трансформируется из качественного положения вещей в их атрибутивную сущность. В результате проделанного художественного акта и возникает смысл – «бестелесная, сложная и нередуцируемая ни к чему иному сущность на поверхности вещей».

В «Космической композиции» (1919) П.Клее художественное пространство экспонировано особым образом: фигуры, представленные исключительно своими контурами, расположены в собственном локальном пространстве-слое, отделенном от плоской цветной поверхности фона так, что перспектива, как способ расположения тел в художественном пространстве, трансформируется в перспективу, как способ расположения пространств, провоцируя возникновение эффекта многослойности пространства.

Бурлящий цвет – это хаос с присущей ему эндогенной созидательной активностью и креативным потенциалом смыслопорождения. Активность процарапанных контуров проявляется в их способности кодировать пространство, сводя его топографию к виду таблицы, эксплицируемую в качестве матрицы, для дальнейшего заполнения ее содержанием – информацией.

Архитектоника пространства у Клее метафорически эквивалентна строению волшебного блокнота у Фрейда, воплощающего «всегда доступную приемную поверхность и продолжительные следы воспринятых записей», где «глубина волшебного блокнота – это разом бездонная глубина, <…>, и совершенно поверхностная наружность: наслоение поверхностей, чья соотнесенность с собой, нутро, есть лишь импликация какой-то другой, столь же выставленной наружу поверхности».

Философская сущность произведения заключается в репрезентации начального этапа общего процесса, характеризующегося радикальной сменой свойств онтологического статуса художественного пространства: пространство как средство для вмещения тел эволюционирует в самостоятельную субстанцию (среду), обладающую свойством самоконфигурирования. Геометрические характеристики, являющиеся физическим «собственностью» тел, дислоцируются в геометрические свойства самого пространства.

Пространственная топография композиций «Две фигуры» (1938) П.Филонова задана концепцией поверхности («деформирующейся» плоскости). Контурная линия фигур есть

способ оформления пространством – принципиально однородной, децентрированной средой – собственных перманентных смысловых зон. Пространство олицетворяет живую ткань, кожу, лишенную верхнего слоя – эпидермиса, в буквальном смысле воплощая собой бесконечный кожный покров, необъятную телесную целостность. Одновременно, пространство – динамичная, активная среда, «начиненная» носителями потенциальной энергии креативности, «интенсивная зародышевая плазма». Семантика художественного пространства сопрягается с концептом тела без органов в постмодернизме, «представляющего собой результат содержательной аппликации фундаментальной для постмодернизма идеи об имманентном креативном потенциале децентрированной семантической среды на феномен телесности». В постмодернистской парадигме тело без органов «фактически интерпретируется как ризоморфное и в этом качестве противопоставляется организму как стабильной системе органов с устойчиво дифференцированными функциями». Художественное пространство – это находящаяся в процессе имманентной самоорганизации творческая среда событийности, трактуется в данном контексте как обладающее внутренним креативным смыслообразующим потенциалом, способностью дарования смысла.

Литература

1. Делез Ж. (1998) Логика смысла. Екатеринбург: Деловая книга.
2. Деррида Ж. (2000) Письмо и различие. С-Пб.: Академический проект.
3. Фуко М. (1998) Theatrum philosophicum. М.: Раритет.

Философия искусства – взгляд на проблему понимания ценности искусства

Тимофеева Л.Ю.

Студентка

Сибирский федеральный университет,

институт экономики, управления и природопользования,

экономический факультет, Красноярск, Россия

E-mail: tmilya@mail.ru

На сегодняшний день существуют два противоречащих друг другу подхода к теории искусства. Первый связан с определением искусства (выявить его сущность, природу и выразить их в некоем описательном определении, нейтральном понятии). Второй – нормативный. Нормативные теории концентрируются не на поиске и формулировке абстрактного понятия искусства, а на выявлении его ценности. Вопрос определения для них не так важен, на их взгляд существеннее осознать его значимость. [1]

Итак, что же такое «искусство»? Какова его цель? Какова его природа? Зачем мы обращаемся к нему? В чем его ценность? Можно ли с помощью получаемых эмоций ответить на эти вопросы? Является ли искусство толчком к познанию, его источником? Можно ли, таким образом, провести параллели между искусством и наукой? Что именно в искусстве способствует познанию? Существует ли «искусство ради искусства» или оно имеет какую-либо цель, некие задачи, должно нести определенную пользу? Что следует рассматривать как значимое с точки зрения искусства?

Каким должно быть искусство? Искусство должно быть красивым, притягательным – таково мнение большинства людей. Искусство – это то, что дарит красоту. Идеи тесной связи искусства и красоты придерживаются многие философы. Однако красоты как таковой, в понимании того самого большинства, им недостаточно, за исключением, разве Винкельмана и его приверженцев («закон и цель всякого искусства есть только красота, совершенно отдельная и независимая от добра»). [2] «По Баумгартену объект эстетического (то есть чувственного) познания есть красота. Красота есть совершенное (абсолютное), познанное чувством. Относительно же проявления красоты Баумгартен полагает, что высшее осуществление красоты мы познаем в природе, и потому подражание природе, есть высшая задача искусства».[2] Шюц, Зульцер, Мендельсон, Мориц делают акцент не на красоте, а на добре. Целью искусства, по их мнению,

является добро. Но разве может истинная красота не нести в себе добро? Красота истинная – совершенство не только внешнее, но и внутреннее. Это то, что светится и греет изнутри. Красота подлинная не может не воспитывать доброты, нравственности, она сливается с ними. Мендельсон целью искусства ставит нравственное совершенство, что близко к пониманию искусства вышеперечисленными писателями. По Шефтсбери, красота неразрывна с добром, т.к. «Бог есть основная красота, – красота и добро исходят из одного источника». [3]

Рассматривая нормативные теории, можно попытаться осознать искусство через его ценность. Чего ждет от искусства человек? Что он ожидает получить? Первый и очевидный ответ – наслаждение, удовольствие. Его придерживается Юм, который считает, что ценность искусства в удовольствии им доставляемом. Он также говорит, что существует определенная норма вкуса, которая присуща людям. Людям нравится нечто похожее вследствие их общей природы. Но лишь то, что доставляет настоящее наслаждение, будет цениться и через долгое время (например, люди восхищаются монументальностью зданий эпохи ренессанс или правдоподобностью мимики лиц античной скульптуры). «Хорошее» сливается с «приятным». Но ведь называя что-то хорошим, мы не всегда считаем это приятным. А нечто приятное вовсе необязательно является хорошим. Искусству нельзя приписать высоких качеств, если его основная ценность в том, что оно доставляет удовольствие, трактуемое как развлечение.

По Гадамеру, искусство ценится как игра. Игра заглядывает глубже, чем развлечение. Восприятие искусства отличается от удовольствия, что подтверждается формой игры. Ведь действительно, можно сказать, что люди, которые ценят искусство за удовольствие пассивны. Но те, кто получает нечто большее, активны. Можно рассматривать игру творца со зрителем: писателя с читателем, композитора со слушателем, художника со зрителем и т.п. В игре задействованы обе стороны, они не могут быть пассивными, иначе игра не состоится. Толкование символов, зашифрованных в произведениях искусства, требует сил, знаний, мастерства, деятельности. Гадамер приходит к тому, что искусство ведет к коллективной деятельности, и именно во всеобщности ценность искусства.

«…Один из аспектов общения с искусством заключается в том, что произведение искусства учит нас погружению в своего рода покой. Это покой, не подверженный скуке. Чем более мы общаемся с произведением искусства, тем многообразнее и богаче оказывается оно. Сущность восприятия времени в искусстве заключается в том, что мы учимся пребывать в покое. Возможно, это доступное нам конечное соответствие тому, что именуется вечностью». [4] Размышляя о понятиях игры и покоя, Гадамер приходит к заключению, что, по сути, искусство ничуть не более важно, чем спорт. Ведь спорт тоже игра, тоже задействует в себе как зрителей и играющих, так и играющих между собой. Но если сопоставить участников игры-искусства и игры-спорта: гения-творца и спортсмена, то параллели между спортом и искусством видятся невозможными. Гений творит не ради определенной выгоды, его деятельность не нацелена на получение пользы, он лишь выражает и делится тем, что в себе содержит. Спортсмены же всегда нацелены на выгоду и пользу, будь то победа в соревновании, выход в первую лигу, красивый кубок, денежный приз, золотая медаль или рёв фанатов на трибунах. Следует так же остановиться на покое. Если спорт и искусство - равноправные игры, то спорт, как и искусство, ведет к пребыванию в покое. Но где найти этот покой в спорте? Спортсмены испытывают выброс адреналина, зрители «болеют». Ведь сравнить созерцательный покой от общения с искусством с неким «покоем» игры-спорта всё равно что соотнести патриотизм человека, пережившего войну, с «патриотизмом» футбольного «болельщика», обёрнутого в флаг своей страны и выкрикивающего невнятные лозунги. К тому же спорт не несет смысла, значений, информации, в то время как искусство сообщает и выражает.

В связи с этим неотделима переоценка опыта, познание себя. Искусство есть источник познания. К этому нас приводит эстетический когнитивизм. Удовольствие, игра, красота, волнение – всё это лишь средства, которые призваны помочь познать себя, свой опыт, своё место и значение. Хочется спросить себя: а что есть искусство в понимании молодёжи? Кажется, что для современного молодого человека самый важный критерий, определяющий принадлежность к категориям «искусство – не искусство», далеко не красота. Красота не то, что *они* ищут. Самое значимое – искренность. Если нечто искренне и честно, то оно позволит понять себя, познать жизнь и свое место в ней. Если же «искусство» наполнено фальшью, деньгами и только иллюзией смысла, то оно будет восприниматься как бутафория. Тогда возникает вопрос, куда отнести «популярную музыку», например? Поклонники, стадионы почитателей, которые подпевают песни идолов слово в слово, они считают «поп» искусством? Или же это для них «разгрузка мозгов», не более? Вопросов больше, чем ответов.

Литература

1. Гадамер Г.Г. (1991) Актуальность прекрасного. М. С. 314-315.
2. Грэм Г. (2004) Философия искусства. М.: Слово.
3. Толстой Л.Н. (1964) Собр. Соч. в 20-ти т. Т.15. М.
4. Knight R. (1983) The Philosophy of the Beautiful. P. 165-166.

Проблема художественной интерпретации произведений Ф.М.Достоевского

Топорина Е.А.

Аспирантка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: top-kate@yandex.ru

В современном художественном процессе с очевидностью наблюдается невиданный до сих пор интерес к творчеству Ф.М.Достоевского. Отечественный и мировой художественный опыт свидетельствует о неизменном внимании режиссеров театра и кино к наследию великого русского писателя. Известно, что в мире существует более тридцати экранизаций «Преступления и наказания». Романы «Братья Карамазовы», «Идиот», «Бесы», «Игрок», «Бедные люди» имеют традицию их истолкования на театральной сцене и в кино.

Перенос литературного произведения на сцену или экран связан с проблемой интерпретации.

На основе ряда теоретический положений, представленных в работах М.Бахтина, Г.Гадамера, У.Эко и современных авторов, был проведен анализ некоторых кино- и театральных постановок в ракурсе проблемы художественной интерпретации литературной классики и полифонии Достоевского.

Рассматриваются такие постановки как спектакль Камы Гинкаса «Нелепая поэмка» (по «Братьям Карамазовым», МТЮЗ, 2006 год), музыкальные сочинения по произведениям Ф.М.Достоевского («Четыре стихотворения капитана Лебядкина» Д.Шостаковича, опера «Игрок» С.Прокофьева) и др.

Проведенное исследование позволяет сделать некоторые выводы.

Понятие художественной интерпретации объединяет в себе и способ существования произведения, и его понимание, и истолкование. Интерпретацию нельзя рассматривать в отрыве от активной стороны процесса – зрителя, читателя, постановщика. В то же время, в литературном произведении существует своя специфика – специфика художественной формы. У Достоевского она заключена прежде всего в создании нового типа литературного произведения – полифонического романа. В романе такого типа голос героя самостоятелен, как голос самого автора в романе обычного типа. Отсюда сложность переноса Достоевского на сцену или экран. Для этого текст романа

Достоевского надо превратить в драму, в которой «герои диалогически сходятся в едином кругозоре автора, режиссера, зрителя на четком фоне односоставного мира».

Трудность передачи Достоевского заключается и в одновременном отображении, учете всех голосов одновременно. Поэтому постановщику, чтобы перевести Достоевского из литературного в другой жанр искусства, приходится либо вставать на путь драмы, избирая одну линию романа, либо следовать каждому слову романа, пытаясь передать все голоса всех героев. В последнем случае речь идет о просветительской роли интерпретации, которой отдавал предпочтение М. Бахтин.

Литература

1. Бахтин М. М. (1979) Проблемы поэтики Достоевского. М.
2. Бахтин М. М. (1979) Эстетика словесного творчества. М.
3. Гадамер Г. Г. (1991) Актуальность прекрасного. М.
4. Гадамер Г. Г. (1988) Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.
5. Достоевский Ф. М. (1972-1983) Полное собрание сочинений в 30 тт. Л.
6. Карасев Л. В. (2001) Вещество литературы. М.
7. Карасев Л. В. (1995) Онтологический взгляд на русскую литературу. М.
8. Эко У. (2004) Открытое произведение. С.-Пб.

Знаки женской моды: императивы, симулякры, криптограммы

Шаров К.С.
Старший преподаватель
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: const.sharov@aol.it

Женская мода – это своеобразная гендерная технология, поддерживающая смысл, но не фиксирующая его; это сплошной уклончивый смысл, но все же смысл. Будучи лимитированной по содержанию, женская мода, понятая как мифология (в бартовском смысле), функционирует как визуальное действо – в ней женщина демонстрирует себе и окружающим свое умение делать незначимое значимым. Тем самым, мода-миф предстает как образцовая форма сигнификации вообще и в этом сближается с основной задачей женской литературы – раскрывать читателю в словах и фразах значение, но не смысл. От этого женская мода-миф становится знаком «истинно человеческого».

Этот ее сущностный статус отнюдь не бескорыстен: обнаруживая свою чисто формальную природу, система моды-мифа воссоединяется со своими социально-политическими импликациями. Именно процесс активной, но достаточно претенциозной по смыслу сигнификации придает модной светской женщине истинный шарм, которого начисто лишены простушки. Поскольку для такой женщины говорить – значит упоминать в речи, а упоминать – значит делать значимым, то речь ее есть самодостаточный социальный акт, каким бы ни было ее содержание и, с другой стороны, безотносительно, будет ли эта речь вербальной или невербальной (как в случае моды). Невербальная речь женской моды-мифа может длиться бесконечно, ибо она может коннотировать всю вселенную, и вместе с тем невероятно значима.

Такая томографическая композиция моды-мифа позволяет установить некоторую иерархию предметов женской одежды, которая, однако, никак не зависит от их материальной величины. Смысловая конструкция действует как настоящая *анти*-природа (мы ее уже назвали *сверхприродой*), и для нее ведущую роль получают мельчайшие элементы, а самые крупные оттесняются на задний план. Интеллигибельность мифа призвана женщинами компенсировать *данность* материальной протяженной субстанции – чем не специфически-женское решение психофизического парадокса Декарта? Таким образом, смысл в моде-мифе распределяется как некая благодать; его власть достигает такой независимости, что может действовать на расстоянии и в конечном счете

полностью «выпаривает» субстанцию одежды: значимо не платье, а утверждение о нем. Смысл женской моды-мифа не признает за субстанцией никакой внутренней значимости.

Подобное отрицание мужских смыслов реальной одежды – возможно, глубочайшая функция женской системы моды. Действительно, в противоположность простой одежде, эта система вынуждена, с одной стороны, работать с субстанциями (одеждой), нагруженными внесемантическими применениями, а с другой стороны, ей нет необходимости в каком-либо комбинаторном опосредовании вроде логики полезности и практичности, поскольку ее означаемые в рамках одного костюма, в целом, достаточно немногочисленны. Из этой одновременной стесненности и свободы моды-мифа вытекают специфические импликации, основанная на двух принципах. С одной стороны, каждая единица моды-мифа представляет собой некий сокращенный путь, по которому инертная субстанция одежды направляется к точке, где ей сообщается женщиной запланированный смысл. Модная женщина в каждый миг переживает ощущение воздействия своего собственного смысла на бездушную материю, по своей первоначальной сути совершенно не предназначенную для сигнификации (в противоположность естественным языкам). С другой стороны, анархия, грозящая системе моды-мифа с множеством означающих и немногими означаемыми, преодолевается женщиной строго иерархической распределительной схемой, членения которой носят характер не линейный, как в естественных языках, а взаимосогласованный (комбинаторность, аддитивность, супрасегментность и т. д.). Тем самым некоторая скудость перечня означаемых моды-мифа искупается исключительно продуманным построением системы означающих, которая получает львиную долю семантической силы и почти никак не соотносится со своими означаемыми. Таким образом, женская мода-миф предстает прежде всего как семиотико-социальная система, в которой присутствует значительный смысловой сдвиг в сторону означающего, а также как классификаторная деятельность, как нестандартный семиологический порядок.

Все подсистемы естественной женской моды обмениваются своими достоинствами и недостатками. Коннотативные комплексы открываются во внешний мир, но при этом вовлекаются в процесс инверсии, которому любая социально-политическая идеология подвергает реальность – в нашем случае это гендерные идеологии и системы гендерного социального управления, выработанные женщинами. Денотативные комплексы сохраняют бедность эксплицитного смысла (даже при наличии некоторого достаточного уровня значения) и, так сказать, формальную честность любой денотации, но лишь ценой женской абстракции, которая предстает закрытостью от внешнего мира из-за присутствия большого количества знаков-шифров и симулякров. Амбивалентные комплексы достаточно легко эксплицируются вовне, но часто такие экспликации бывают ложными за счет усиленной коннотации женщиной всей совокупности значений. Они, тем не менее, защищены от абсолютной мифологизации женщиной ее собственного Я, но, с другой стороны, подвержены опасности влияния идеологии.

Тело как объект авангардного творчества

Шевченко И.Б.
Студентка
Таганрогский институт управления и экономики,
факультет психологии и социальных коммуникаций, Таганрог, Россия
E-mail: chocolateb@ mail.ru

Одно из будоражащих, но достаточно распространенных явлений в области арт-практик второй половины XX века – искусство боди-арта. Философско-эстетическая специфика этого явления связана с повышенным интересом к пограничным экзистенциальным ситуациям: жизнь — смерть, Эрос — Танатос, сознание — бессознательное. Другая доминанта — социальная, расовая, национальная, сексуальная самоидентификация, фрейдистская символика, садомазохистские мотивы.

Активный интерес и производство боди-арта связаны с повышенным культивированием телесности в эпоху постмодернизма. Поиск различных возможностей языка тела выводит практиков и теоретиков боди-арта на осмысление всей совокупности соматических аспектов существования человека в окружающем его предметном и социокультурном мире. Живое человеческое тело выступает в качестве «сырой реальности», как вещь для манипулирования и объект для самовыражения, самопознания, воплощения необычных образов на живом холсте.

Люди начали украшать свое тело ещё до изобретения одежды. Это был один из самых древних способов выделить себя среди массы соплеменников. Роспись тела грязью или натуральными красителями существовала в большинстве ранних обществ, преимущественно на территориях доцивилизационного уровня развития (Австралия, Океания, Северная Америка, некоторые части Азии). Чаще всего она использовалась во время обрядов и религиозных церемоний, показывая перевоплощение человека или его социальный статус. Индейцы расписывали красками своё лицо и в повседневной жизни. По используемым цветам и узорам можно было легко узнать, к какому племени человек принадлежит, с кем это племя ведет войну и многую другую информацию. В Индии и Средней Азии большое развитие получила роспись тела с использованием хны, так называемое менди (применяемое в религиозных и свадебных обрядах). Искусство изменения внешности актёра, клоуна (преимущественно его лица), с помощью гримировальных красок, пластических и волосяных наклеек, парика, причёски и др. используется и сейчас. Наиболее распространенная форма росписи человеческого лица – макияж, известна каждому а его повседневной жизни.

Довольно часто путают термины боди-арт и боди пайтинг (англ. *Body paiting*) - искусство рисования на теле. Боди пайтинг – это одно лишь из направлений боди-арта, оно является временным, так как краска наносится только на верхний слой кожи и держится от трех часов до трёх недель. В диапазон боди-арта входят все манипуляции с человеческим телом, которое рассматривается как объект для изменения или украшения: прокалывание ушей, кольца в нос, татуировки, шрамирование, пирсинг, и т.п.

Боди-арт как современное явление возникает в 1964 г. в Вене в форме вызывающих нудистских акций. Он быстро завоевывает себе популярность как одна из разновидностей авангардного искусства, где главным объектом творчества становится тело человека, а содержание раскрывается с помощью поз, жестов, нанесения на тело знаков. Начиная с 1960-х годов все формы боди-арта (исключение составляет прокалывание мочек ушек для ношения сережек, модное во все времена) активно возрождаются на «продвинутом» Западе. Заряженный постфрейдистско-постстуктуралистской философией, боди-арт стал восприниматься как симптом изменения общественной морали в сторону больших свобод, как культ полной раскрепощенности и эротизма.

Использование боди-арта (в первую очередь его разновидности боди пейтинга) изначально как элемента инсталляций и перфомансов из контркультуры перешло в коммерческих деятельность – для промоакций, рекламы. Такое древнее искусство как «разрисовывание» тел все чаще можно встретить на футбольных матчах, вечеринках в стиле рэйв, в ночных клубах. Современный боди-арт уже официально признается разновидностью и графики и живописи, полноценной формой декоративно-прикладного искусства, дизайна, имеющий стиль и создающий целостный образ человека-картины.

Боди-арт как форма искусства завоевывает себе все больше и больше пространства, может быть потому, что человек стремиться к единению с природой, к свободе, к новому опыту и новым ощущениям, к главному, что являлось важным для него всегда - познать самого себя.

Секция «Этика»

Совесть как способ самосознания человека

Абрамова Е.С.
Студентка
Ульяновский государственный технический университет,
экономико-математический факультет, Ульяновск, Россия
E-mail: jugenia90@mail.ru

Понятие «совесть» достаточно легко может определить почти каждый. Но, не смотря на кажущуюся простоту его обыденного представления, в научной и философской литературе отсутствует однозначное определение того, что есть совесть. Видимо, это связано с тем, что совесть, будучи постоянным спутником человека, сама по себе редко становится предметом рефлексии в повседневной жизни. Между тем, осмысление того, что такое совесть, помогает понять человеческую сущность.

Совесть связана с самосознанием человека, с его способностью к саморефлексии и оказывается, по сути, одной из форм ее проявления. Отсутствие совести свидетельствует об отсутствии у человека потребности или способности осмысливать себя, оценивать собственные поступки и поведенческие намеренья.

Можно сказать, что совесть - это способность личности самостоятельно формулировать собственные нравственные обязанности и осуществлять нравственный самоконтроль. Совесть всегда идёт рядом с человеком - нога в ногу, является его бескорыстным другом, который всегда поможет разобраться в себе, оценить свои поступки, всегда укажет на ошибки уже совершённые или на ошибки будущие.

Голос совести звучит в каждом человеке, подсказывая, что хорошо, а что плохо. Независимо от воли человека совесть оценивает его мысли, поступки, укоряя, когда тот поступает против установленных моральных порядков. Совесть может проявляться не только в результате поведенческого несоответствия нравственным принципам, но и в результате «неправильных» намерений или оценок (например, может быть стыдно за то, что напрасно плохо подумал о человеке).

Совесть тесно связана с моралью (как общественной, так и личностной), именно в ней она находит опору для собственных суждений. При расхождении поступков человека с моральными принципами совесть начинает вершить свой суд. Поскольку мораль нормирует форму и способы человеческого общежития и, соответственно, существует только в социуме, то значит и совесть формируется и проявиться в общественной жизни. Совершенно очевидно, что у каждого общества свои представления о нравственности, свои понятия о добре и зле, любви и ненависти, геройстве и трусости. Следовательно, и совесть, зависимая от морали, может быть разной. Между тем, ядро морали – общечеловеческие принципы и ценности – позволяют звучать голосам совести в унисон, а людям понимать друг друга.

Другой вопрос состоит в том, прислушиваться к голосу совести или же нет. Тут человеку предоставляется свобода выбора, он сам по своей воле решает, как поступить в той или иной ситуации. Человек чётко знает, что думает о данной ситуации его совесть, но выбор делает сам. Мнение совести очень часто противоречит целям человека, его интересам. Как правило, это происходит в тех случаях, когда эти цели являются сугубо эгоистическими.

Со-*весть* - это весть, которая звучит внутри человека, соединяя разум и чувства, собственные желания и интересы других людей, личные потребности и долг. Со-весть, сообщающая, что такое хорошо и что такое плохо, помогает человеку жить в со-гласии с самим собой и со всем миром.

Методологические особенности преподавания этики в средней школе

Акимова Д.С.

Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: d.akimova@gmail.com

Этические знания необходимы человеку как существу социальному, живущему в обществе. Наряду со знанием языка они обеспечивают нашу социальность, возможность совместности с другими. Многие современные мыслители, педагоги и общественные деятели сходятся во мнении о том, что следует уделять больше внимания источникам и способам освоения этических знаний. В частности, речь идет о необходимости введения в среднее образование курсов, обеспечивающих качественное усвоение подрастающим поколением этических знаний и навыков. Во многих странах проблему нравственного воспитания детей решают при помощи религиозного и религиоведческого образования. Однако подобная стратегия в многоконфессиональном обществе, в ситуации подчеркнутой толерантности по отношению к религиозным меньшинствам, не является оптимальным способом решения проблемы. Курсы этики и этического воспитания находятся в более выигрышном положении.

Стоит отметить, что многие учебные курсы по этике как в нашей стране (например, курс Э.Козлова), так и в других государствах (например, курс философской этики Б.Брюнинга в Германии), сводятся к изучению теории морали (рассказ о важнейших этических категориях с иллюстрацией их примерами из художественной литературы) либо истории этический идей. Однако, как пишет Н.Юлина, в современном мире для того, чтобы быть нравственным, человеку недостаточно знать набор моральных норм и примеры их применения; требуется навык рефлексивной работы по выработке самостоятельного и ответственного суждения относительно любой нравственно нагруженной ситуации. Рассмотрим некоторые варианты реализации подобной «практической» стратегии преподавания этики.

Многие стратегии этического образования опираются на концепцию нравственного развития Л.Кольберга. Согласно этой концепции, существует три важнейших этапа морального развития личности, которые он обозначает как доконвенциональный, конвенциональный и постконвенциональный. Важно заметить, что первые два этапа нравственного развития личности являются нормативно ориентированными (то есть на данных этапах идет процесс усвоения этических императивов, а моральное поведение обуславливается внешним принуждением), тогда как на третьем этапе субъект достигает нравственной автономии (то есть самостоятельно осознает правильность моральных норм и добровольно следует им). Согласно представлению Е.Викторук, этическое образование имеет своей целью перевод морального субъекта с конвенционального уровня на постконвенциональный. Каким образом возможно осуществить такой перевод?

Учитывая, что основной целью введения курсов этики в среднее образование является воспитание сознательных членов общества, умеющих принимать ответственные решения, сообразуясь с моральными убеждениями, я считаю, что основное внимание следует уделить преподаванию «практической» этики. Педагогическая стратегия Дж.Кэллахан в сочетании с методологией М.Липмана, описанной в программе «Философия для детей», способна эффективно решить задачу обучения навыкам нравственного поведения, не перегружая детей излишком теоретической информации.

Липман в своих работах обосновывает необходимость развития рефлексивной модели образования. Ее целью является развитие у детей навыков критического, творческого, заинтересованного мышления, которые необходимы для принятия этически грамотного решения. Данная цель достигается на уроках философии для детей, методологическими особенностями которых являются проблемно-деятельностная форма подачи философского материала и превращение класса в сообщество исследователей,

организация урока в форме «сократического» диалога. Говоря непосредственно об этической компоненте программы, Липман обращает внимание на необходимость избегать догматизма и релятивизма, стремиться научить детей применять этические принципы не стереотипно, а контекстуально, советует ориентироваться не на канонические книжные примеры морального или аморального поведения, а на собственный опыт обучаемых. Также он обращает внимание на то, что сама по себе такая форма проведения занятия, как диалог, способствует приобретению навыков нравственного поведения, ведь практика диалога способствует выработке критического мышления сперва по отношению к сказанному другими, а затем и к самому себе, то есть саморефлексии.

Кэллахан четко различает преподавание моральной теории и практической этики. Задача первой — удовлетворение интеллектуального интереса, расширение кругозора. Задача второй — научение практическому применению норм морали в ситуации решения открытых моральных вопросов (дилемм). На занятиях по практической этике дети овладевают навыками ведения дискуссии, этической аргументации, научаются выслушивать и учитывать позиции меньшинства. Курс практической этики заставляет учащегося прояснить и испытать надежность собственных моральных убеждений. На практике данная стратегия реализуется в виде чтения, систематически раскрывающего типичные вопросы этики, и ситуативного анализа моральных дилемм в форме case study. Подобные упражнения превращаются в тренировочную площадку для реальной жизненной деятельности.

Литература

1. Викторук Е.Н. Насилие и этическое образование. Образование и насилие. Сборник статей / Под ред. К.С. Пигрова. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского Государственного Университета, 2004. С. 226-242.
2. Гизатуллина М.А. Подготовка учителей к преподаванию этики. http://archives.maillist.ru/1213/98947.html
3. Джарвис Д. Религия и религиоведение в государственных средних школах: современные подходы // Религия и право. 2003. № 1.
4. Кэллахан Дж. От «прикладной» к практической: преподавание практических аспектов этики. www.ethicscenter.ru/biblio/callahan.htm
5. Юлина Н.С. Философия для детей. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2005.

Смысл формализма в этике Канта

Алхасов А.А.

Студент

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E–mail: alysh_alkhasov@mail.ru

Одна из задач, стоящих перед этикой, связана с попыткой построения чистой моральной философии. Данная работа построена на рассмотрении такой попытки, предпринятой Иммануилом Кантом. Его позиция по этой проблеме внесла гигантский вклад в развитие этики.

Работа основана на изучении произведений философа «Основоположения метафизики нравов» и «Критика практического разума». В ней утверждается, что философ, во-первых, не доверяет практической, материальной этике, считает, что она не достоверна как наука, и поэтому не сможет правильно определить основные нравственные проблемы и дать на них достоверные ответы. Во-вторых, используя подобный формальный подход, он строит новую этику и проверяет на ней постулаты своей чистой философии.

Подвергнуто рассмотрению, как Кант ставит вопрос о разработке чистой моральной философии, которая была бы полностью очищена от всего эмпирического.

Для Канта очевидно, что эмпирическая этика не может дать ответы на вопросы, которыми он задаётся, например, вопросы о возможности свободы или всеобщего законодательства. Данная этика не может находиться в рамках деонтологической формы и не может быть самодостаточной. Ей приходится выходить за рамки собственного опыта и искать основания в естественном, эмпирическом, опытном мире. А это уже чревато опорой на случайные принципы.

В проведенном анализе трудов философа было рассмотрено, как он, противопоставляя эмпирическую и чистую рациональную этики, строит всеобщую, безусловную, априорную формулу морального закона.

Также в работе выделены основные понятия и основные принципы формальной этики, которые вырабатывает Кант и освещается построение методологии формальной этики в «Критике практического разума».

Литература

1. Асмус В.Ф. Иммануил Кант. М.: Высшая школа, 2005.
2. История этических учений: Учебник / под ред. А. А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2003.
3. Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 4. М.: Чоро, 1994.
4. Этика: учебник / А.А. Гуссейнов, Р.Г. Апресян. М.: Гардарики, 2007.

Этика генетики или генетика без этики?[9]

Анцупов В.В.
Аспирант
Курский государственный университет, Курск, Россия
E–mail: kait-sith@mail.ru

Вектор технологического развития биомедицинской науки в конце XX – начале XXI века всё более ориентировался на проблемы молекулярной антропологии и генетической инженерии. Осознание возможностей современных генных технологий оказывать поистине революционное влияние на человеческую природу и культуру в целом определило развитие этической проблематики этой области биомедицины. Вспомним, что 3% бюджета проекта «Геном человека» было выделено на изучение его этических, социальных и юридических последствий.

Развитие генетики уже инициировало переосмысление традиционных для медицинской этики норм: конфиденциальности, автономии личности, благодеяния.

Конфиденциальность – один из основополагающих этических стандартов оказания медицинской помощи. В период становления нравственных традиций отечественной медицины «рыцарь врачебной этики» В.А. Манассеин горячо отстаивал необходимость врачебной тайны для сохранения доверия между врачом и пациентом. Развитие генетики заставляет пересмотреть проблему врачебной тайны, в силу того, что генетические заболевания имеют семейный характер и информация, передаваемая врачом, может иметь существенное значение для родственников пациента. Более того, если врач проводит комплексный генетический анализ, то ему приходится собирать очень большое количество информации о пациенте. Сюда относится и составление его генеалогического дерева, и выяснение наиболее подробной истории болезни, и многое другое. В подобной ситуации пациент нуждается в особом внимании и участии – ценностях, долгое время составлявших основу морального самосознания отечественного врачевания.

Диагностика многих наследственных заболеваний ставит перед специалистами по биоэтике и врачами еще одну моральную дилемму: этично ли сообщать пациенту о прогнозируемом заболевании, методов профилактики которого в настоящее время еще нет? Известно, что из 150 тыс. человек, находившихся в группе риска болезни Гетингтона, лишь 200 согласились пройти диагностику. Дальнейшее развитие генетики,

[9] Тезисы доклады основаны на материалах исследований, проведенных в рамках гранта Российского Гуманитарного Научного Фонда (грант №08-03-72303 а/Ц).

возможно, в ещё большей степени актуализирует этические аспекты диагностики. Например, если будет достоверно доказана зависимость асоциального, девиантного поведения с определенным набором ген. Соответственно, возникнет новый комплекс вопросов уже этико-социального порядка, в том числе, и проблема добровольности/недобровольности скрининга.

Со спецификой генетической информации связан и другой вопрос: возможно ли в некоторых ситуациях не информировать пациента, исходя из его лучших интересов? Долгое время концепция «святой лжи» оправдывалась идей блага больного, для душевного спокойствии которого лучше меньше знать. Таким образом, нарушается право пациента на получение правдивой информации и создаются препятствия для реализации его автономии. Однако практика информирования в отечественной медицине всё ещё напоминает о патерналистических установках во взаимоотношениях с пациентом, соответственно, лишь 12% врачей отмечают, что предоставляют полную информацию. А потому, представляется необходимым ориентация профессиональной медицинской этики на быстро изменяющиеся потребности практической медицины.

Истоки пессимизма

Владимирова А.О.
Студентка
Ульяновский государственный технический университет,
строительный факультет, Ульяновск, Россия
E-mail: anna-wld@mail.ru

Проблема выявления источников пессимизма кажется особенно актуальной сегодня: в период усиления психологической напряженности общества вследствие ухудшения его социального положения в условиях нарастающего мирового экономического кризиса. Пессимизм – это особое мировоззрение, когда человек видит в настоящем мире преимущественно зло и в будущем предвидит преимущественно неблагоприятные для жизни обстоятельства. Как сказал Вольтер, оптимизм – «вера дураков»: для мыслителей-пессимистов значимым является лишь сегодняшний день, и поскольку сегодня есть страдания, боль, ошибки, то нет оснований быть оптимистом. Наша задача – попытаться определить, что же обусловливает проявление пессимистического настроения: «внешняя» неустроенность жизни человека или его «внутренняя» психологическая неудовлетворенность.

Проблема пессимизма является древним явлением. В качестве самостоятельного понятия пессимизм выделяется в XVIII веке в трудах Вольтера, Руссо, Канта. Классиком философского пессимизма считают Артура Шопенгауэра - европейского философа первой половины XIX века. Шопенгауэр утверждал, что всё вокруг нас носит следы безотрадности; всё приятное перемешано с неприятным; всякое наслаждение разрушает само себя, всякое облегчение ведёт к новым тяготам, жизнь – бессмысленна и абсурдна и потому ужасна. А. Шопенгауэр считал существующий мир «наихудшим из возможных». Причина тому – Мировая Воля, могучий творческий принцип, порождающий все вещи и процессы. Обнаруживая себя в «слепом влечении», «темном глухом позыве», Воля по своей сути ущербна и негативна. Одной из причин появления философского пессимизма Шопенгауэра было духовное и социальное разочарование как его самого, так и части общества, в учении классического рационализма и, как следствие, разочарование в закономерности, разумности, наполненности смыслом мира в целом. Вероятнее всего, и мрачный, угрюмый, раздражительный характер самого Шопенгауэра также оказал влияние на формирование его пессимистической философии. Тем не менее, в период разгула чумы философ проявил разумность и покинул «чумный» город, уехал, лелея надежду на будущее...

На мой взгляд, особенности личности любого человека предполагают наличие у него устойчивого отношения к тому или иному событию. Кто-то решит, что сейчас живётся

лучше, чем раньше, а кто-то признает бедствия своего времени самыми ужасными в истории человечества. Словом, сам человек, его интеллектуальный потенциал, позволяющий рассмотреть происходящее с разных сторон, и психологический настрой, определяющий эмоциональное восприятие мира, - являются причиной пессимизма. Внешние условия, конечно, могут «вмешиваться» в оценку настоящего и будущего, однако, они не являются первоопределяющими.

В то же время, пессимизм, как мне кажется, способен стать важной составляющей в духовном развитии человека: он может проявляться в умении сострадать миру, в способности к интуитивному познанию бытия. И только от самого человека, от его воли зависит, какой вектор развития примут его пессимистические настроения – в сторону самобичевания, самоистязания или станут первой ступенью становления оптимистических воззрений. Античные стоики учили, что миром правит высший разум, и человек не в силах влиять на обстоятельства своей жизни, но он имеет силы над ними духовно возвыситься. В этом случае человек не разочаровывается от встречающихся неприятностей и сохраняет душевное равновесие.

Проблема свободы и несвободы современного человека

Волгарева Ю.А.
Студентка
Пермский государственный технический университет,
гуманитарный факультет, Пермь, Россия
E-mail:ledy24@mail.ru

Проблема определения онтологического статуса свободы и несвободы в современных условиях представляется наиболее актуальной.

Проблема свободы является одной из сложнейших проблем, волновавших мыслителей различных эпох. Этой теме посвящены многочисленные философские исследования. Но необходимо отметить, что значительно меньшее внимание в философских исследованиях уделялось рассмотрению противоположностей свободы.

Сложность анализа категории «свободы» и ее противоположностей заключается в том, что свобода зачастую переходит в свою противоположность и проявляется в мире либо как необходимость, либо как объективация, либо как произвол.

Сама грань, отделяющая свободу от ее противоположностей, настолько непостоянна, трудно различима, что зачастую приводит к смешиванию и соединению категории свободы и ее противоположностей. Например, в знаменитом определении Спинозы - «свобода есть познанная необходимость», по существу, происходит отождествление свободы и необходимости.

Исходя из этого, для понимания онтологической сущности свободы важно введение категории, которая бы включала в себя все противоположности свободы. Такой категорией может являться категория несвободы.

Категория несвободы довольно редко встречается в философии. Так Г.Д.Левин определяет категорию «несвобода» как «путь к несчастью по воле другого человека» [10].

Сегодня существует множество подходов к определению этих понятий. Что для одного человека является выражением полной, неограниченной свободы, для другого есть, наоборот, несвобода.

Одно из определений понятия свободы звучит так: «свобода — это возможность проявления субъектом своей воли»[11]. В современном обществе человек может проявлять свою волю только при условии соблюдения законов. Но всегда ли мы имеем возможность проявить свой характер, мужество, силу воли, стойкость и храбрость?

---

[10] Левин Г.Д. Свобода и покинутость. Методологический анализ // Вопросы философии. 1997. № 1. С. 57.
[11] Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. *Д. Н. Ушакова*. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. слов, 1935-1940.

Также свобода– это «способность человека действовать в соответствии со своими интересами и целями»[12]. Но всегда ли наши действия соответствуют нашим интересам и желаниям?

Современный человек сталкивается с новой для него проблемой– с иллюзиями свободы и несвободы: мы порой не знаем где свобода, а где ее иллюзия, где начинается несвобода, а где ее иллюзия.

Экзистенциональная философия рассматривает человека как уникальное духовное существо, способное к выбору собственной судьбы. Экзистенция - бытийное ядро личности. Именно в свободе коренится бытие самости. Экзистенция трактуется как противоположность эссенции (сущности). Человек обретает свою сущность в процессе своего существования. Человек строит себя, постигает свое сущее в течение всей жизни.

Основным проявлением экзистенции является свобода. Превращая человека в предмет своего познания, психология, антропология и социология абстрагируется именно от его свободы, т.е, от экзистенции.

Свобода есть выбор человеком одной из бесчисленных возможностей. Человек несет ответственность за каждое совершенное им действие, за каждое сказанное им слово, и он не может объяснять свои ошибки обстоятельствами или случайностью. Человек строит себя, постигает свое сущее в течение всей жизни.

Чтобы осознать себя как «экзистенцию», человек должен оказаться в «пограничной ситуации», например перед лицом смерти. Существует множество различных ситуаций, и человек осознает лишь некоторые из них. Если человек увидел ситуацию- это значит, он господствует над ней.

В своем существовании человек занимает какое-то определенное место, и не может быть повсюду в одинаковой мере. То, что для одного человека является приемлемым и само собой разумеющимся, для другого, наоборот, может быть неприемлемо и чуждо.

Единой ситуации для людей одного времени не существует. Сущность любого человека –это его историческая эпоха, как и социологическое положение в целом. Никому не дано выйти за пределы своего времени.

Современный человек чувствует себя несвободным. Вся его жизнь регламентируется правилами, нормами, законами. Человек распадается на функции, он обязан трудиться, чтобы обеспечить свое существование, обязан нести ответственность за свои действия и слова, обязан соблюдать правила и законы. Никто не интересуется, что на самом деле хочет человек: хочет ли он изменить себя и изменить мир, что у человека на душе, о чем он думает, и о чем мечтает. Отдельный человек живет как сознание социального бытия. Бытие человека сводится к всеобщему, к жизнеспособности как производительной единицы. В разложении на функции человеческое существование теряет свою историческую особенность.

Современный мир переживает кризис. Иногда говорят о кризисе культуры как распаде духовности или, наконец, о кризисе человека и всего человеческого общества, человеческого бытия. В действительности сущность кризиса заключается в несвободе человека. Все охвачено кризисом, необозримым в своих причинах, кризисом, который нельзя устранить, а можно только принять, терпеть и преодолевать.

Для того чтобы быть самим собой, человек нуждается в свободе действия, свободе слова и самовыражения. Мир должен быть позитивно наполненным. Если мир пришел в упадок, если человек потерял свободу, человек будет скрыт от себя до тех пор, пока он не обретет свою истинную свободу.

Свобода личности является самой главной из человеческих ценностей. Но до тех пор, пока общество не достигнет высокого уровня зрелости и устойчивости, оно будет вынуждено ограничивать и ущемлять личные свободы.

---

[12] Большая советская энциклопедия в 30 томах. М.: Изд-во Советская энциклопедия, 1969 — 1978.

Что сегодня действительно важно? Это - понимание каждым человеком - чего он действительно хочет. «Основной вопрос - возможен ли еще независимый человек, сам определяющий свою судьбу. Под вопрос поставлено, может ли человек быть свободным. Это - вопрос, который, будучи действительно понят, сам снимает себя, так как с действительным пониманием ставит такой вопрос только тот, кто может быть свободным»[13].

Этика versus/cum метафизика: путь философии в XXI веке

Волковский В.П.
Студент
Национальный педагогический университет имени М.П.Драгоманова,
Институт философского образования и науки, Киев, Украина
E–mail: maravelim@rambler.ru

Современная философия пребывает в неоднозначном положении. Интерпретация и артикуляция оного происходит исходя из позиций разных философских школ и традиций, и так же множественны и оценки, высказываемые относительно современной философии, ее перспектив, предмета, целей, возможности деятельности. Цель статьи - высказать ту проблемную точку бифуркации, на которой оказалась философия, и указать тот вектор, в направлении которого возможно находится решение этой проблемы. Оно рассматривается как переход на новый уровень философского дискурса, который содержится в этике и вообще в прикладной философии.

Для постсоветского мира присущи взаимодействие советской философской традиции с влиянием современных тенденций, напряженный национально-идентификационный дискурс, кризис дисциплинарной идентичности постсоветской философии, падение престижа философии в академической и общественной жизни [2]. На Западе актуальны тема дезориентации философии, вопрошание о смысле, цели и возможности философского дискурса вообще, напряженная рефлексия над проблемами метафизической идентичности как человека, так и вообще любых метанарративов, переход к транспостмодернизму (afterpostmodernism) [3]. Философия оказывается перед вопросом не только «как я могу знать?» или «что делать?», но «что значит и как возможно «быть» вообще, когда «быть» так умногообразилось в своих модусах и отношениях, что «быть чем-то» становится призрачным, «ничем» в аспекте вечности и сущести?». Философия оказывается перед угрозой распада ее специфического предметного поля, его «уплывания» в зону действия частных наук, его «рассасывания» новыми частными науками, которые основываются на изучении фрагментов деконструированного поля философии.

Философия будущего, как и в начале XX века, рассматривается или как логика и методология науки, или как «ремесло переводчика» языков обществ и культур, или как прикладная философия (этика, эстетика и т.д.). Философу отводится роль специалиста по «согласованию времен» и смыслов или синтезатора данных научного опыта, их методологического обслуживающего аппарата, философия становится служанкой науки [1, с. 15-16]. Но почти все реформаторы современной философии едины в одном – в практизации и в противостоянии метафизике.

Прагматическая тенденция в своем завершении сталкивается именно с практической несогласованностью и противоречием, обусловленным результатами ее применения. Отказ от метафизической аргументации и онтологического укоренения философских начал и предписаний, от конечного бытийного обоснования философских высказываний влечет за собой их неизбежную релятивизацию и виртуализацию. Многообразие определений и интерпретаций приводит просто к тому, что полилогизм и плюрализм перерастает в какофонию и хаос, а философия становится личным миросозерцанием,

---

[13] Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.

разве что основательнее аргументированным и артикулированным, против чего восставали древние греки во главе с Парменидом и Платоном – «путь мнения». Этот метафизический ressentiment тем губительнее, что философия по определению имеет дело с первыми началами и сущностью вещей, как они есть сами в себе [4], безотносительно к их функциональным и качественным предикатам. Именно метафизика составляет ту часть философии, которая никогда не редуцируема к никакой частной науке, ибо никакая из частных наук не занимается вещами той мерою, как они суть сами в себе.

Вырисовывается важная проблема философии — это потребность сочетания практичности и самоидентичности, «философскости», которая состоит в метафизике. Разрешение этой диалектики между практичностью и метафизичностью и есть задача современного философского дискурса. Философия XXI века не может быть отвлеченной от насущных проблем общества. Она должна быть философией практической; именно практическая философия, этика, эстетика, дискурсы над специальными отраслями (религиоведение, культурология, философии отдельных наук) наиболее нужны обществу, требующему практических рекомендаций. Она отвечает на вопрос «Что делать?», в XXI веке это означает «Как остаться человеком, как быть им, что значит «быть человеком»?», «Как спасти личность?». Именно начинание активного дискурса прикладной философии и призвано дать человеку и обществу основание его деятельности, синтез и обоснование его ценностей и приоритетов.

Пока процесс исследования касается дескрипции наличного материала и его истолкования, герменевтики многообразных текстов, отрасли философии поистине независимы в известной мере. Но как только приходит время вынесения суждения, возникает потребность в синтетической деятельности общефилософского разума и в первоначальном синтетическом единстве философической апперцепции [5]. К примеру, этика может исследовать особенности нравственных склонностей и традиций отдельного общества, их эволюцию и внутренние закономерности, но когда этика призывается ответить, каким образом в дальнейшем должно моделироваться нравственное состояние общества, сразу требуется ответ на вопрос, в каком направлении и исходя из какой предпосылки следует корректировать общественные нравы и тенденции. Говоря платонически, следует ответить, что есть подлинное благо, что выводит за пределы этического дискурса и обращает к онтологии, по ту сторону добра и зла, требует онтологического дискурса и метафизического обоснования должного.

Осуществляя путь, начертанный Хайдеггером, Ницше, Лосевым и Асмусом, обращаясь к Греции, философия становится поиском путей в жизни, правды жизни, ее речь касается человека живущего и делающего. Ставя человека в центр, мы подразумеваем его бытие как необходимое, связываем слова «человек» и «быть» атрибутивной связью. Становится невозможным игнорировать экзистенциальные условия мотивации, интенции и потенции человека. Этика и вся прикладная философия непроизвольно становится на дорогу отыскания аподиктической аргументации ее выводов, которая возможна лишь метафизически, по крайней мере, для последовательного разума философа. Таким образом, возможно, заданием грядущей философии есть именно отыскание путей развития общества исходя из метафизики, онтологических (а не условно-конвенциональных) императивов человеческого бытия. Этот тезис подлежит еще длительному уточнению и разворачиванию, последовательному синтезу, в котором предлежит сойтись корпусу великих метафизиков христианства и этической традиции Нового времени и современной философии.

Литература

1. Кант И. Критика чистого разума // http://www.psylib.ukrweb.net/books/kanti02/index
2. Кутырев В. Философия Иного или небытийный смысл трансмодернизма // Вопросы философии. 2005. № 12.

3. «Практический поворот»: современная философия в университете и за его пределами (2008-2010) (Региональный проблемный семинар HESP-ReSET) // http://www.ehu.lt/science/projects/current/0010736/
4. Эпштейн М. Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. СПб.: Алетейя, 2001.

У истоков «философии ужаса»: Мери Шелли и ее «Франкенштейн»

Ганина Т.А.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
химический факультет, Москва, Россия
E–mail: tanushkin663@mail.ru

Философия ужаса – особое направление в романтизме как философском течении. Это направление, не будучи центральным в этике XVIII-XIX веков, тем не менее, сыграло значительную роль в формировании взглядов многих выдающихся мыслителей, например, Шопенгауэра, Кьеркегора, Ницше, французских экзистенциалистов.

Непосредственное развитие философии ужаса как этического учения, в первую очередь, связано с творчеством Горацио Уолпола, Перси и Мери Шелли, лорда Байрона, Эрнста Гофмана, Иоахима Арнима, Анны Радклифф и ряда других. Именно они ввели понятие «готического» романа, в котором впервые попытались концептуально описать экзистенциальный страх, ужас, боязнь неизвестного, столкновение с миром непознанного. Многие бытовые опасения людей той эпохи обрели философское воплощение на страницах их произведений.

Особый интерес к неосознаваемым человеком страхам и ужасам в контексте готического романтизма вполне объясним. Особая понятийная среда, созданная в рамках романтической философии ужаса, явилась тем экзистенциальным пространством, в котором существовали и действовали таинственные фигуры бунтующих отшельников, далеких от общества, религии, законов. В душе романтического героя царил хаос, неразделимый на добро и зло, а сам он был похож на закинутый в океан челнок, плывущий неведомо куда и бросающий иррациональный вызов иррациональной стихии. В подобных условиях человек был никем и ничем не защищен, в определенный момент своего существования он просто обязан был столкнуться с пугающим неизвестным. В философии ужаса начала XIX века легко увидеть идеи, приведшие впоследствии К.Ясперса к концепции «пограничных ситуаций».

Основное внимание в философии ужаса сконцентрировано на зловещем, а готические романы выводят на сцену новых «антиобщественных» героев, при этом «злодеям» предоставляется уже не второстепенная роль, а основная партия. Таким образом, в отношении ко злу совершается этический перелом. Зло и несущие зло персонажи (т.н. демонические герои) наделяются особого рода привлекательностью, загадочностью и трагизмом. Именно они становятся теми, кому суждено столкнуться с невыразимым страхом.

Чаще всего этот страх выражается в виде мистического соприкосновения героя со своим Другим. Тема двойника, Другого, который является ничем иным, как собственным отражением героя, прослеживается у многих авторов, внесших вклад в философию ужаса, например, у Арнима, Гофмана, Хогга, Мюссе, Мопассана, По, Достоевского. Однако впервые эта идея была многосторонне рассмотрена во «Франкенштейне» Мери Шелли – романе, который стал для всех последующих мыслителей, в том числе и для Ж.Лакана, образцом осмысления идеи Другого.

Во «Франкенштейне» до некоторой степени априорно постулируется, что в каждом человеке присутствует в скрытой форме Другой, который до определенного времени никак не феноменологизируется. В этом легко проследить параллель М.Шелли с З.Фрейдом и его идеей об «Оно». В философии ужаса столкновение с ужасом

начинается с процесса пробуждения, инициации внутри человека различными средствами (через напиток, опыт, лекарство и т.д.) двойника, который, инициировавшись, постепенно и закономерно замещает собой своего носителя (непосредственно героя). Во «Франкенштейне» отмечается, что образ двойника обязательно наполнен отрицательной, «темной» сущностью своего «носителя», представляя собой, по сути, концентрат царящего внутри героя экзистенциального напряжения. Целью двойника, пробужденного каким-либо внешним вмешательством к инициации внутри человека, становится овладение остальной сутью своего носителя и в итоге полное его замещение. Материализованный двойник Франкенштейна – созданный его руками монстр – изгоняет хозяина и преследует его повсюду. Характерно, что демон-двойник героев романтических произведений, написанных под влиянием «Франкенштейна», по сравнению с хозяином обладает: а) более низким телесным воплощением (нос, портрет, тень, голем, кукла); б) более мощным энергетическим балансом, в) повышенной потенцией к трансформациям тела, его миметическим силовым сдвигам.

«Демонический герой» в философии ужаса обладает чертами, до некоторой степени сходными с качествами сверхчеловека Ницше. Он обладает иной духовной субстанцией, в основе которой лежит иррационализм, не позволяющий отделить добро от зла. Само любопытство ко злу, ужасу демонических героев, их обязательные встречи с их Другими, имеют в своей основе принципиально иррациональное толкование мира, а борьба между добром и злом трансформируется в борьбу между собой и миром, бытием и небытием, обретающую форму своеобразной зловещей игры. Задолго до развития этики экзистенциализма Мери Шелли показала, что человек, ищущий спасения от общества в самом себе, отчаянно играет с самим собой, с небытием, с самим хаосом, в качестве ставки предлагая свою жизнь.

Литература

1. Бодрийяр Ж. (2000) Соблазн. М.: Ad Marginem.
2. Грофф С. (2002) Холотропное сознание: три уровня человеческого сознания и их влияние на нашу жизнь. М.: АСТ.
3. Долар М. (2005) С первого взгляда / Истории любви. Лакан и Спиноза. С-Пб.: Алетейя.
4. Захер-Мазох Л. (2005) Демонические женщины. С-Пб.: Азбука-классика.
5. Лакан Ж. (2006) Имена отца. М.: Гнозис.
6. Лакан Ж. (2007) Четыре основные понятия психоанализа. М.: Логос.
7. Шелли М. (2004) Франкенштейн, или Современный Прометей. М.: Азбука-Классика.
8. Walpole H. (1765) The castle of Otranto. L.: Cornelius Lownsby.

Проблема свободы-несвободы человека XXI века

Герасимова А.В.

Студентка

Пермский технический университет,

гуманитарный факультет, Пермь, Россия

E-mail: Ann12flat@mail.ru

XXI век не перестает удивлять нас своими достижениями. Семимильными шагами развивается наука, техника, медицина. Порой кажется, что человек полностью покорил природу, и для него нет ничего невозможного. Что уж говорить о возможностях клонирования и евгеники. Евгеника — это учение о наследственном здоровье человека и путях улучшения его наследственных свойств, об условиях и законах наследования одаренности и таланта, о возможном ограничении передачи наследственных болезней будущим поколениям. Казалось бы, все это есть великое благо, бесценное богатство, полученное в результате непрерывного усилия человечества.

Давайте, еще раз затронем вечный философский вопрос, на который до сих пор не однозначного ответа - что есть свобода? Свобода -это бесценное богатство, к которому стремится каждый из нас. И, наверное, большинство считает, что все достижения человечества - основа нашей свободы, что благодаря генной инженерии, трансплантации органов, репродуктивной медицины мы сами выбираем свою судьбу и становимся безгранично свободными.

А если посмотреть с другой стороны, то все актуальные проблемы современности, связанные с вопросами клонирования и евгеники есть вызов не просто традиционным научным и религиозным представлениям и этическим нормам, но и всем социальным и правовым основам современного общества, основанного на представлении о естественно рождающемся человеке как суверенной личности, обладающей свободой. В 1973 году впервые удалось отделить друг от друга элементарные составные части генома и затем соединить их снова. После этой искусственной рекомбинации генов генные технологии особенно заметно продвинулись в области репродуктивной медицины. Прежде всего соединение репродуктивной медицины и генных технологий привело к возникновению метода преимплантационной диагностики, а также породило идеи искусственного выращивания органов и изменяющего генетическую структуру вмешательства. Преимплантационная диагностика позволяет подвергнуть эмбрионы на восьмиклеточной стадии развития предупреждающей генетической проверке. Этот метод помогает родителям исключить возможность риска передачи плоду наследственных заболеваний. В Германии уже существуют практики, когда женщины на начальных стадиях беременности обязаны пройти процедуру преимплантационной диагностики и если будут обнаружены какие-либо отклонения у плода, им запретят рожать ребенка. Это ли есть свобода?!

С применением преимплантационной диагностики связан нормативный вопрос: «Согласуется ли с достоинством человеческой жизни то, что живой индивид должен быть создан с оговорками и удостоен права на существование и развитие лишь в результате генетического исследования?» (Ю. Хабермас). Допустимо ли, что мы используем человеческую жизнь с селекционными целями? То, что благодаря науке оказалось в распоряжении технологии, должно посредством морального контроля снова стать неподвластным никакому вмешательству извне.

Уже по поводу вакцинации и первых операций на сердце и мозге, а затем по поводу трансплантации органов и создания искусственных органов человека и вплоть до внедрения генной терапии, всегда велись дискуссии о том, а не достигнут ли предел, где медицинские цели уже не могут оправдывать дальнейшую технизацию человека. Но ни одна из этих дискуссий не остановила развитие медицинских технологий.

С либеральной точки зрения новые репродуктивные технологии, замена органов и эвтаназия рассматриваются как рост личной автономии и свободы. Возражения критиков этой позиции направлены не против либеральных предпосылок как таковых, но против определенных явлений коллаборативного размножения, сомнительных практик констатации смерти и извлечения органов для последующей трансплантации другим людям, равно как и против нежелательных побочных социальных последствий регламентированной правом эвтаназии.

Сможем ли мы рассматривать самих себя как ответственных авторов истории своей жизни и уважать других лиц как «равных нам по происхождению», сможем ли мы рассматривать генетическую самотрансформацию вида как путь к росту автономии отдельного человека?

Конечно, мы обязаны изо всех сил оберегать других от страданий. Но нам следует искать другие средства, делая все необходимое для улучшения жизни людей. Наш конечный дух не способен (даже при самых благоприятных обстоятельствах) предвидеть будущее, чтобы определить последствия генетического вмешательства в контексте существования другой личности. Способны ли мы узнать о том, что для другого

человека может оказаться потенциально благим? В отдельных случаях это возможно. Но даже у личности, для которой генетическое вмешательство несомненно полезно, должен быть шанс сказать «нет».

Возникает вопрос: в состоянии ли родители, желающие для своих детей лишь лучшего, действительно предусмотреть все обстоятельства, при которых, к примеру, блестящая память или высокие интеллектуальные способности окажутся благотворными? Хорошая память благотворна часто, но отнюдь не всегда. Неспособность забывать может стать проклятием. Это же относится и к выдающимся интеллектуальным способностям. Можно предвидеть, что во многих ситуациях они окажутся явным преимуществом. Но какое влияние окажут в обществе, в котором господствует конкуренция, именно таким путем приобретенные «изначальные преимущества», например, на формирование характера высокоодаренных людей? Как станет такой человек интерпретировать и использовать свою исключительную одаренность? Точно так же и благо здорового тела не обладает в контексте разных историй жизни одинаковой ценностью. Родители даже не могут знать о том, а не обернется ли в итоге легкий телесный недостаток их ребенка в преимущество для него?

Возможность вторжения в генофонд индивида посторонних лиц означает, что свобода личности как автономного субъекта оказывается ограниченной, если вообще не отменяется. Человек утрачивает свободу даже по отношению к своему телу.

Нужна ли нам такая жизнь, когда за нас уже все решено: внешние данные, умственные и физические способности. Скорее всего, мы будем походить на армию одинаковых роботов, полностью лишенных свободы.

Инстанции справедливости и универсальный характер морали

Гусев Д.А.
Аспирант
Санкт-Петербургский государственный университет,
факультет философии и политологии, Санкт-Петербург, Россия
E–mail: goosevdmitriy@gmail.com

Мораль как совокупность факторов и механизмов, регулирующих общественные отношения, с необходимостью демонстрирует универсальный характер. Современное моральное сознание основывается на идее новоевропейского субъекта, ключевым элементом которого является принцип формальной всеобщности морали, заложенный И. Кантом. Таким образом, в обществе формируется понятие «глобальной морали», то есть всеобщего морального механизма, в котором проблема локальных моральных дилемм устраняется исключительно техническим способом – условным восстановлением морального дискурса для конкретных случаев. Следовательно, для исследования морали актуальным оказывается не собственно прояснение фундаментальной установки современной морали: «Что лежит в основе морали сегодня?» или «Каковы основания для выбора данного морального дискурса?». Вопрос необходимо поставить о возможности всеобщего морального дискурса и его границах.

Для подобного исследования наиболее подходящим оказывается такой элемент морального дискурса как справедливость. Справедливость в рамках морального дискурса может быть истолкована как завершение внутренней, скрытой работы морали, непосредственное ее воплощение. Справедливость и ее установление (либо нарушение) является одним из самых сильных индикаторов общественной морали и ее характера. В ней воплощается не только действующие регулятивные факторы, но и ценностная ориентация общества. Наконец, только поле справедливого включает в себя горизонты частного и публичного, лично и общественного, тем самым, устанавливая единую размерность общественного.

Анализ феномена справедливости изначально рождается из анализа морали вообще, и на него, следовательно, переносится и постулируемый характер современной морали –

универсальность. Справедливость не может мыслиться с точки зрения фрагментарности, прерывности, так как в ее основу еще со времен Аристотеля закладывается принцип всеобщности, выражающийся в уравнивающей справедливости и распределительной. Также справедливость мыслится как единый структурный элемент организации общества, и его локальная модификация оказывается практически невозможной без разрушения общественного организма.

Интерпретация справедливости в качестве не основного элемента устройства общества и фактора его стабильности предположительно может вести к утрате внутренней логики работы морали в обществе. Однако анализ фактической структуры общества, предпринятый социальными философами и социологами (к примеру, П. Бурдье), демонстрирует его разнородность и самое главное – неравномерный характер справедливости. Исторически эта интерпретация поддерживается тем фактом, что справедливость находит свое формальное основание не в морали, а в конкретной инстанции. Ею может выступать субъект власти (например, деспот или сюзерен) либо социальный институт (церковь), либо определенный тип отношений в обществе (вассалитет).

Кроме того, в современном обществе выделяются разнообразные поля справедливости и справедливого, находящиеся в различных горизонтах общества: юридическое поле, экономическое, чисто этическое, политическое. Единая справедливость перестает существовать в первоначальном смысле этого слова. Понятие справедливого стягивается к минимальному значению: конвенционального принципа организации социальной жизни. Справедливость утрачивает моральную императивность и изменяет свой статус фактора на статус упорядочивающего элемента регулируемого различными социальными инстанциями.

Счастье: сущность, содержание, многообразие форм

Добрякова Е.С.[14]
Студентка
Тывинский государственный университет,
факультет педагогики и психологии, Кызыл, Россия
E-mail JaneDobro@mail.ru

«Совершенное счастье – это некая созерцательная деятельность… насколько распространяется созерцание, настолько и счастье, и в ком в большей степени присутствует (способность) созерцать, в том – и (способность) быть счастливым, причем не от привходящих обстоятельств, но от (самого) созерцания, ибо оно ценно само по себе. Так что счастье будет видом созерцания», - утверждал Аристотель.

Вопрос о счастье принадлежит к коренным вопросам человеческого существования. Он составляет одну из самых постоянных и в то же время динамических установок морального сознания. О счастье человек задумывается, когда определяет цели жизни, выбирает профессию, находит спутника жизни, когда он проектирует свою личную судьбу, определяет призвание и место в жизни. О счастье человек размышляет и тогда, когда многие мечты и стремления реализованы, воплощены в поступках, делах и свершениях, когда наряду с констатацией неоспоримых проявлений человеческого величия и достоинства не приходится закрывать глаза и на то, что отнюдь не красит человека, или на то, что на осуществление высокой мечты не хватило сил, упорства, характера.

Дж. Ст. Милль писал: «Что общее счастье желательно, об этом можно иметь только одно доказательство: всякий человек желает себе счастья… желание человеком счастья – это факт; существование этого факта составляет совершенно полное доказательство, какое только возможно и какого только можно желать».

[14] Автор выражает признательность доценту, к.п.н. кафедры философии Фельдману В.Р. за помощь в подготовке тезисов.

Несомненно, в счастье есть и физиологические, и психологические черты. Хорошее здоровье сопровождается повышенным жизненным тонусом, хорошим самочувствием. Часто это самочувствие может сопровождаться глубоким ощущением психологического комфорта. Однако все это отнюдь не раскрывает нравственную ценность счастья и комфортного самочувствия. Для нас ценно то, что стоит немалых усилий и связано с упорным достижением цели, которая представляется важной не только нам одним.

Например, главным принципом морали Монтеня является убеждение в том, что человек не должен пассивно ожидать своего счастья, которое обещано ему на небесах, он вправе стремиться к счастью в земной жизни. «Человек всегда должен ждать последнего своего дня, и никого нельзя назвать счастливым до его кончины и до свершения над ним погребальных обрядов», - утверждал философ.

Счастье является определением свободной, обобществленной и содержательной деятельности в той мере, в какой она стала подлинным содержанием жизни индивидов. Счастье обозначает «содержание общей жизнедеятельности индивидов», выступающее как ценность и чувство глубокого удовлетворения.

Счастье есть сущностное определение человека, показывающее, каким он должен быть: «счастливейшим», «наилучшим», «бесценным» среди всего, что есть на свете. Требование счастья основано на высокой оценке человека. Если предположить, что он является неудачным творением природы, то, как бы ни желал он счастья себе, никогда не следует, что он должен быть счастлив». Счастливый человек – мера совершенства мира, а не наоборот. Счастье можно считать критерием прогресса: «Расширение человеческого счастья и усовершенствование его качества является самым точным показателем прогресса общества и отдельной личности».

Счастье как духовное переживание возникает при удовлетворении высших потребностей личности. Человек должен обладать высокоразвитым «духовным аппаратом», чтобы останавливать мгновения счастья. В противном случае они мелькнут в череде дней, не оставляя следа. Умственная ограниченность и притупление чувств снижают живость восприятия, интерес к происходящему, а, следовательно, уменьшается вероятность счастья как интегрального духовного состояния. Так можно не заметить своего счастья. Чаще всего это происходит, когда у индивида неадекватные, иллюзорные или завышенные представления о счастье, когда оно воспринимается им только в каком-то специфическом обличье, скажем, как крупный выигрыш или резкий взлет карьеры.

Согласно проведенному нами опросу можно сделать вывод, что жители нашего города понимают под счастьем разное, в зависимости от возраста. Так лица до 18 лет к понятию счастья относят хорошую учебу, возможность отдыхать и веселиться, а также к данному понятию относят очень дружную семью. Отвечая на этот вопрос, дети немного стеснялись, некоторые долго думали.

Для лиц от 18 до 30 лет счастье – это в основном наличие рядом с собой любимого человека, позитивная атмосфера в семье. Этот возраст отличается глубокими философскими, обширными ответами, которые охватывают всех близких для них, а также множество аспектов: карьеру, профессию, работу, семью, здоровье, любовь, успех. Также данный возраст отличается своими взглядами в будущее и желанием обладать многим сразу.

Для лиц от 31 до 45 лет, счастье – это дети, лад и любовь в семье, успехи на работе, взаимопонимание, здоровье, достижение поставленных целей, а также счастье – это просто жизнь, удовлетворенность этой жизнью.

Для лиц от 46 до 60 лет счастье – это здоровье, стабильность, благополучие в семье, дети и материальное благополучие.

Для лиц старше 60 лет счастье – это здоровье, счастье, благополучие детей и внуков, а также покой.

Из всего сказанного можно сделать вывод, что определение счастья меняется не только в зависимости от возраста, но и от множества внешних и внутренних факторов.

Для каждого счастье – это то, чем человек хочет обладать в будущем (в возрасте до 30 лет), а если обладает этим позитивным, то хочет сохранить (начиная с 46 лет).

Счастье суть психологическое состояние, противоположное несчастью. Как и несчастье, счастье многолико. Счастье всепроникаемо, обнаруживается во всех сферах жизнедеятельности людей. Неудовлетворенность своим личностным бытием – ситуация отсутствия счастья. Счастье можно определить как высшую степень удовлетворенности своим личностным бытием. Высшая степень удовлетворенности своим личностным бытием может быть связана с любыми формами жизнедеятельности человека, с межличностными отношениями, с существенными достижениями человека, с общественным признанием таких достижений и т.д. Счастье всегда темпорально ограниченно, оно приходит и уходит.

Литература

1. Дубко Е.Л., Титов В.А. Идеал, справедливость, счастье. М.: Изд-во МГУ, 1989.
2. Нешев К. Этика счастья (Пер. с болг. В. Ганжина). М.: Знание, 1982. С. 5.

О справедливости в области самодовлеющего блага

Дробович А.Э.
Студент
Национальный педагогический университет имени М.П. Драгоманова, институт философского образования и науки, Киев, Украина
E–mail: ipostasis@gmail.com

Более 100 лет назад (1885 год) Ф.Ницше во вступительной статье к работе «По ту сторону добра и зла» указал нам на «коварный» промах Платона, с которым довелось сражаться всю последующую историю мысли. Ницше описывает это «преступление» против истины так: «Не будем, однако, неблагодарны по отношению к ней (к догматической философии – прим. автора) и признаемся, что самой тяжелой, самой упорной и самой опасной ошибкой из всех сделанных до настоящего времени догматиками было именно измышление Платона о чистом духе и самодовлеющем благе (von Gutten an sich)»[2, с 13]. Мы не станем безоговорочно соглашаться с критиком Платона, но обратим свое внимание на то предчувствие, которое подвигло Ницше к подобным словам. Также стоит заметить, что в рамках данной работы мы сосредоточимся на проблематике близкой ко второй части претензии – проблеме понимания справедливости в поле предпосылки о самодовлеющем благе.

Мы считаем эту тему актуальной, поскольку проект «переоценки ценностей», предложенный Ф.Ницше, был начат и успешно реализуется вот уже 100 лет: последние 40-50 лет с фантастическими темпами (как в области «вкуса», так и в области «поступка»), и это с учётом того, что современное поколение с трудом может объяснить, с чего этот процесс начался и для чего нужен. Таким образом, мы хотели бы вернуться к истокам, напомнить о причинах и выдвинуть предложение об интерпретации понятия «справедливость» с учётом предпосылок Ф.Ницше.

Самодовлеющий статус блага и, как результат, справедливости, предусматривает её вневременность, трансцендентность и универсальность. Кроме того, должен существовать механизм реализации справедливости как онтологического принципа в бытии. Исходя из этого, справедливость - не детище права и нравственности, а та координатная плоскость (система критериев), наличие и ясность которой говорит о бытийствовании («есть» в нас действенно, актуально и напряженно) в ком-то нравственности. В то же время справедливость не является набором предписаний или императивов, она имеет более широкое значение. Так нравственность не является предикатом истинности, тогда как справедливость может им быть (справедливо утверждать, что солнце всходит поутру, но никак не нравственно). Итак, справедливость есть прототип, идея нравственности. Она одинаково интегрирована в область суждений об истинности и в область оценки поступка (the reasonable и the rational, то есть

«морального интеллекта» и «чистого разума») [4, с. 13], что дает ей статус родового понятия. В то же время нравственность выступает качеством и характеристикой принятия и понимания справедливости в людях. Вероятнее всего, еще не были сделаны необходимые открытия в изучении всеобщей справедливости и потому, что-то мало от нас зависящее может казаться несправедливым и лишь со временем ошибочность этой «кажимости» выясняется (в таких случаях принято говорить про некую деперсонализированную справедливость или замысел Бога). Именно из-за этого разумным является следование известной нам нравственности. Не стоит пытаться «угадывать» или осуществлять (вслепую) в полной мере всеобщую справедливость в социуме, поскольку именно ошибки в этом «угадывании» приводят к созданию искаженных моделей общественного бытия, неких «мировых порядков» и к ужасным событиям мировой истории как следствию. Итак, держась области нравственности и непрестанно находясь “coram foro interno” – перед внутренним судом, справедливостью строгого права” [1, с. 323], мы ограждены от преступления всеобщей справедливости.

Призыв Ф.Ницше стать «по ту сторону добра и зла» вполне может относиться и к пониманию универсальной справедливости – безликой, безумной, непознаваемой и почти непостижимой для логики ума. Возможно, для понимания этого единства, а точнее – нравственной и бытийной неделимости, требуется «новый род философов», о котором вспоминал «Великий ревизионист ценностей» [2, с. 16]. Это намек на бесстрастную, сверхморальную справедливость, которая совершается как геометрия мироздания каждую секунду бытия Вселенной. Попытки «ухватить» ее и вместить в личную систему заканчивается фиаско, даже самых прозорливых из моралистов. Ее нужно не классифицировать, а жить ею. Возможно, этим и объясняется лучшее понимание нравственности теми, кто ее переживал, а не только описывал.

Похожие интенции мы наблюдаем у Б.Паскаля – «…истинная нравственность пренебрегает нравственностью, - иными словами, нравственность, выносящая суждения, пренебрегает нравственностью, идущей от ума и не ведающей правил» [3, с. 13]. Мы можем заключить, что истинная нравственность находиться по ту сторону называния и правил, в другом континууме. Ее не утверждают человеческие законы, и она не измеряется количеством «зла» и «добра» (средневековый миф об арифметике грехов и воздаяний). Истинная нравственность всегда справедлива и противопоставление добра и зла является лишь способом показать различие между «человеческой справедливостью» и всеобщей.

Платон говорит о происхождении морали из справедливости так, - «…праведным и благочестивым является та часть справедливости, которая относится к служению богам» [Евтифрон, 12 Е]. Между справедливостью и благочестием не только присутствует субординирование, но и первая выступает чем-то трансцендентным, не до конца понятным и объяснимым. Чем можно подтвердить слова Ф. Ницше, сказанные несколько в ином контексте – «Πρόσθε Πλάτων οπιθέν Πλάτων μέσση τε Χίμαιρα» (впереди Платон, позади Платон, а посередине чушь) [2, с. 96].

В заключение следует добавить, что человек является единственным полем реализации справедливости. Вместе с тем реализация невозможна полностью, ибо человек не способен вместить в себя справедливость. Человек способен только на нравственность, как максимальное выражение справедливости в мире. Факт сего не означает, что нравственность и справедливость конфликтуют.

Призыв Ф.Ницше можно расценивать как обращение внимания на значения человека в факте бытийствования самодовлеющего блага. Нравственность становиться честной сублимацией справедливости, которая, однако, указывает нам на парадокс – нет блага без человека, но благо самодовлеющее. Обращая внимание на этот парадокс, хочется заметить, что это только начало постановки вопроса о родовых понятиях, на которые стоит снова обратить внимание, но уже с поправкой на 2500 лет развития человеческой мысли.

Литература

1. Кант И. Лекции по этике // Этическая Мысль: Научно публицистические чтения. М.: Политиздат, 1988.
2. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Пер. с нем. А Николаева и Е. Воронцовой. Минск: Беларусь, 1992.
3. Паскаль Б. Мысли / Пер. с франц. Э. Фельдман-Линецкой. СПб.: Азбука-классика, 2005.
4. Ролз Д. Теорія справедливості / Пер. з англ.. О. Мокровольський. К.: «Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001.

После Лакана: философия любви в творчестве югославского мыслителя Младена Долара

Живкова И.Р.

Студентка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, химический факультет, Москва. Россия

E-mail: jessy.bg@gmail.com

Вопрос о любви, наверное, является самым актуальным вопросом с древнейших времен вплоть до сегодняшнего дня. Сущность любви, ее объекты, разные проявления и причины являются предметом исследований многих ученых, в том числе и предметом размышлений многих философов. Подробно эти идеи рассмотрены в работах югославских философов, наследников Лакана, особенно в трудах словенского мыслителя Младена Долара.

В его творчестве часто встречаются парадоксы любви, как например: любовь является пересечением случайного внешнего с самым сокровенным внутренним. Он высказывает идею, что любовь предопределена Судьбою и человек не имеет никакой возможности выбирать. Именно в связи с этой определенностью по Долару не существует любви с первого взгляда.

Однако у любви есть разновидности и далеко не все из них находят свой счастливый конец, а все начинается со встречи глаз. Счастливая любовь воспринимается как осознанная нехватка чего-то в прошлом.

В качестве самой сильной, но и самой опасной любви рассматривается любовь к себе. В зеркале мы видим не полностью себя, а свое отражение, своего двойника, тесно связанного с нами и поэтому представляющего для нас большую угрозу. Часто такие «встречи» в качестве нарциссизма приводят к фрустрации и замыкании на своем эго.

Долар высказывает еще несколько идей по поводу двойника, а именно – что он есть отображение самой чистой части нашей души, с другой стороны, только любовь, в которой есть нечто от нарциссизма, может дать человеку истинное наслаждение и поэтому к ней чаще всего и стремятся, но в то же время она может оказаться пагубной для человека, так как в предельном случае любовь становится смертоносной, ибо только человек и его двойник разделены до тех пор, пока смерть их не соединит. Фатальная связь с двойником – это одновременно настоящая любовь и ее противоположность.

А можно ли создать любовь искусственным путем? Это была достаточно интересная тема во эпоху Просвещения, а в творчестве Долара по ней есть много комментариев. Оказывается, легко манипулировать любовью, фабриковать и имитировать ее.

Рассмотрен и еще один тип любви – любовь к психоаналитику. Еще Фрейд заметил, что эта искусственная любовь возникает в процессе психоанализа, что дает возможность исследовать любовь в лаборатории. Психоанализ можно считать средством создания любви и ее рассеяния.

Автор находит ответ в том, что каждый должен хотя бы до некоторой степени любить себя, поскольку другие тела, с которыми он сталкивается, лежат в основе парадоксов любви и есть только непрочная и мимолетная ее опора.

Литература
1. Долар М.(2004) Зритель, который слишком много знал. М.: Логос.
2. Долар М., Божович М., Зупанчич А. (2005) Истории любви Лакан и Спиноза. СПб, Алетейя.
3. Dolar M. (1996) At first sight/ Gaze and voice as love objects. L.: Sage.

Проблема компромисса во взаимодействии личностной и корпоративной культур

Комиссаров А.В.
Аспирант
Нижегородский государственный университет им. Н.И.Лобачевского, факультет социальных наук, Нижний Новгород, Россия
Alexei.Komissarov@socgen.com , koav15@yandex.ru

Говоря о культуре корпоративной*, мы всегда подразумеваем некую работу, точно так же, когда мы затрагиваем вопросы о культуре личности, мы говорим и о жизненной личной повседневности. Процесс взаимодействия двух конструктов: культура корпоративная и культура личности весьма специфичен. Мы можем констатировать, что это взаимоотношение многоплановое. В рамках вышеуказанного процесса затронем вопрос взаимодействия работы и личной повседневности, который носит противоречивый характер. Несмотря на факт, что работающий индивид проводит около 70% своей жизни на работе, человек живет своей личной жизнью, которая насыщенна ни сколько не меньше, чем сфера работы. Это заставляет индивида задумываться о приоритетах, выбирая между миром личной повседневности и организационной культуры. Отсюда и появляются многочисленные противоречия. Противоречия существовали всегда. Так же всегда были и те, кто решал их с перевесом в одну сторону, чаще в пользу ценностей организационной культуры, и те, кто стремился найти компромисс в решении проблемного противоречия во взаимодействии работы и личной жизни.

В большинстве случаев эти вопросы решались незатейливо. Либо это перекладывалось на ответственность отдела кадров, которые выискивали нелепые методы (чаще отпуска) для снятия напряженности. Либо в корпоративной культуре утверждение «Нас интересует, что ты делаешь в офисе. Что делаешь за его пределами – твое личное дело» принималось за аксиому и подразумевалось, что приоритет отдается интересам и принципам компании. Поиск точки равновесия во взаимодействии работы и личной жизни ограничивается нерешительностью организаций в лице руководителя вносить изменения в сложившуюся корпоративную культуру, и/или же нежеланием углубляться в культуру компании, привнося фундаментальные изменения. Сейчас мы наблюдаем достаточно дочерних корпоративных структур, которые могут полагаться на идею – работа и жизнь не конкурирующие сферы, а дополняющие друг друга. Философия корпоративной культура нацелена беспроигрышность при взаимодействии с культурой личности: получить реальные выгоды как для организации, так и для личности. В данном процессе поиска точки равновесия работают несколько методов.

Первый состоит в ясном и понятном для обеих сторон «открытом» разговоре. В нем раскрываются приоритеты бизнеса и поощряются высказывания о своих личных интересах и заботах. Это позволяет выявить, где находится работа среди жизненных личных приоритетов. Однако многие не решаются раскрывать свои личные пристрастия, увлечения, списывая это на нерешительность или стеснение. А подчас из-за того, что большинство менеджеров, опираясь на корпоративную культуру, верят в гегемонный статус работы среди жизненных приоритетов личности, которые составляют целое её культуры. Один из доступных выходов в подобной ситуации – это поиск момента или создание условий, исходящих от руководителя, для «открытого» разговора о

* Автор данного исследования принимает понятия корпоративная культура и организационная культура в качестве синонимов.

приоритетах. Это важно во взаимоотношении корпоративной культуры и культуры личности, так как помогает избежать стрессовых, критических ситуаций как для первой, так и для второй. При условии успешности разговора, найдется точка равновесия в решении проблем работы и личной жизни. Следует отметить, что здесь видна нацеленность организационной культуры в лице менеджера на итог работы больше чем на процесс.

Второй – выявление в каждом сотруднике личности и её значимости для целостности духа корпоративной культуры. При этом обязательно признавая наличие ответственности за пределами работы. Здесь немаловажна роль определения границ между ролями на работе и вне работы. Незнание и нежелание познавать личную культуру сотрудника приводит к растущей напряженности во взаимоотношении работы и личности. Данное положение дел в конечном итоге выльется в последствия, которые будут ущербны как для корпоративной культуры – в лице работы, так и для культуры личности, представленной личной жизнью. В стремлении достижения гармонии между личными и рабочими целями может помочь доверие к личности сотрудника со стороны руководителей. А также не поверхностный, случайный интерес к личной жизни сотрудника. Искренний интерес к личности сотрудника способствует укреплению доверия и сплоченности в коллективе, что несет определенные организационные выгоды, способствуя раскрытию личностного потенциала сотрудника. Однако этому зачастую противоречит корпоративная культура центрального офиса. И только благодаря собственной инициативе руководителей на местах, находящихся в достаточном удалении от головного офиса, используются подобные методы для снятия противоречий между корпоративной культурой и личной жизнью. Следует отметить, что, нарастающие противоречия желаемой повседневности жизнедеятельности компании и утвержденной корпоративной культуры, помогают выявлять неэффективные рабочие процессы. Это скорее и является неким катализатором для руководителей на местах для попытки изменить устоявшуюся организационную культуру.

Гармонизации взаимодействия работы и частной сферы индивида могут способствовать эксперименты с организационной культурой – это третий метод в процессе поиска равновесия. Данный метод способствует росту эффективности организации и одновременно оставляет сотрудникам время и энергию для реализации их личных целей. Отметим, что с одной стороны, этот метод отпугивает, так как он основан на изменении давно устоявшейся системы корпоративной культуры. С другой – стремление улучшить взаимоотношения, минимизируя издержки, как для приоритетов корпоративной культуры, так и для культуры личности, привлекает использование метода.

Обращая внимание на все изложенные методы, не стоит забывать, что многие процессы корпоративной культуры – это наследие устаревших или устаревающих моделей. Все методы поддерживают эффективный цикл. Когда руководитель помогает сотрудникам находить точку равновесия между работой и личной жизнью, те ощущают большую связь с организацией. Неудивительно, что их результативность растет, а это идет на пользу организации. Развитие данных методов помогает гармонизировать интересы работы и личной жизни. Данные методы уже были апробированы среди десятков американских компаний и были получены неплохие положительные результаты [1]. Тем не менее, обширного использования на практике, в том числе и в нашей стране, не наблюдается.

Безусловно, все требует времени, энергии и настойчивости. Обозначим, что данные издержки корпоративной культуры приводят к неплохой добавленной стоимости. Это касается и организационной культуры и компании в целом, и культуры личности. «Вся жизнь игра…», заметил У. Шекспир. Не стоит бояться разыграть партию взаимодействия культур. Главное необходимо осознавать и контролировать, чтобы итог игры не был с нулевым результатом.

Литература

1. Как сбалансировать работу и личную жизнь / Под ред. И. Фатиевой, Р. Пискотиной. М.: Альпина Бизнес Букс, 2006.

Моральное отношение как следствие человеческой «болезни»

Котусов Д.В.
Аспирант
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: dentor@yandex.ru

Данное исследование призвано показать, чем идея человека как существа в самом себе разорванного, или, выражаясь словами Сартра, бытия, в котором в самом его бытии стоит вопрос о Ничто его бытия, может быть полезна и даже в какой-то степени необходима для более глубокого погружения в этическую теорию. В данном случае такое безосновное положение человеческого существа представляется болезненным, несовершенным, одним из следствием которого выступает его экстатичная природа, то есть изначальная направленность вовне, что в свою очередь обеспечивает возможность принятия Другого. Совершенное бытие в этом смысле лишено модуса интенциональности, оно, скорее, пребывает в абсолютном отношении к самому себе, но не к иному. Оно эгоистично в том плане, что не может поставить иное своей целью. Совершенные мудрецы и боги внеморальны (или сверхморальны), они едины в отношении к самим себе, они есть бытие единого. Тогда как человечество – бытие множественного. Это не значит, что оно лишено всех черт божественного бытия, в каком-то смысле мы все есть боги, способные творить свои смыслы (иначе наше бытие не обладало бы ценностью ни в своих глазах, ни в глазах Другого), но мы, в таком случае, скорее есть боги, совершившее свое собственное грехопадение, а именно боги, прикоснувшиеся к Ничто.

В своем одиночестве, из своей глубины человеческое бытие творит, но в своем одиночестве оно и исчезает. Если для Бога его творчество – это реальность, то для бытия, которое есть свое Ничто, оно – это безумие, ничем не подтвержденная галлюцинация. Подтверждением в данном случае выступает уже не мой собственный мир, но мир Другого, к бытию которого я обращаюсь в своей болезни. Точнее, не мой мир и не его мир, но наша встреча. Исчезающие бесконечности в таком случае становятся источником жизни друг для друга. Это не означает, что они достигают совершенства. Как я, не являясь собой, способен знать себя только опосредованно, так и моя встреча с другим способна происходить лишь опосредованно: через объективный мир, в котором мое одиночество безумно, через время и общество, через других. В своей болезни человек ищет бытия и находит его в чем-то, что подвластно только ему и незнакомо совершенному – в абсолютности морального отношения.

Этика И. Канта в контексте общественной морали

Локатинов Д.Ю.
Студент
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: stoikus@mail.ru

Невозможно до конца оценить влияние философских идей Канта на европейскую науку и культуру. Значимость этических идей философа было во многом связано с особенностями Нового времени и с новым пониманием человека в мировой истории. Нравственная программа мыслителя, безусловно, определила основные черты развития этических дисциплин, вот уже за более чем двухсотлетнюю историю. Нельзя также забывать о том внимании, которое было уделено Кантом к проблеме прояснения

политико-правовых вопросов в сфере социальных отношений и политических институтов. Этическая система мыслителя последовательно и целостно охватила нравственно-социальное пространство человека, которое основано на свободе и раскрывается общим социальным мироустройством. Поэтому понимать этическую систему Канта как этику, определяемую «преимущественно общественным характером»[15], и которая проникнута «государственным смыслом»[16], будет правильно и последовательно.

Общей чертой всего морально учения Канта можно назвать его автономный принцип обоснования морали, когда мораль выводиться из себя самой и этим самым получает онтологический статус своего существования. Отсюда для этического учения Канта характерно отделение морали от религии: нравственный закон не выводим из религиозных заповедей. В основу рассуждений Канта положен человек, который сам выступает источником морального закона своего существования - категорического императива. Человек в представлении мыслителя выступает как разумный субъект свободы, познающий природу. Кант обосновывает главный принцип морали из идеи разума. Только мышление, с одной стороны, становится условием нравственности, а с другой, что более важно, только разум способен согласовать отношения людей и привести к должной жизни все земное существование человека. Целью конечного исследования для Канта является познание «закона свободы», который часто не выполним в реальном обществе. Через высший принцип морального закона, определяемый Кантом как категорический императив, показывается универсальность морального принципа в метафизическом пространстве человека. Нравственный закон в своем формальном содержании становится сознанием личности и достоинством человека.

В социальном измерении категорический императив нравственности является условием не только основой деятельности человека, но и условием желаемого общественного состояния, которое в силу разума обладает определенными качествами и свойствами. Поэтому нравственный закон, в силу своей как позитивной, так и категорической сущности становиться условием гармоничного общества и средством создания такого общества. В сфере общественных отношений моральный закон выражен в том, что его императивность подразумевает собой позитивное сближение права и морали, которое основано на их теоретическом взаимодополнении[17]. В таком взаимодействии права и морали задается функциональный принцип развития, как общества, так и государства. Поэтому этическая теория Канта в своей основе не может строго определяться границами личного Я, а необходимо предполагает интерсубъективную реальность, - максиму разумного поведения человека, которая служит основой социальных отношений в практической деятельности.

Отношения между свободной личностью и обществом выражаются не только в ограничении правом личного эгоизма и противопоставлении интересов субъектов, а рассматриваются как последовательное взаимодействие в балансе справедливости и ответственности. Такое сбалансированное отношение между обществом и свободным гражданином позволяет достигать смягчения социальных противоречий и избегать взаимной борьбы и ограничений[18]. Императив, таким образом, становиться основой социальной нравственности, а его сущность представлена социальными институтами. Поэтому в оценку морального пространства человека необходимо входит и нравственная оценка социальных отношений. А степень реализации личностью морального императива служит основой и критерием моральной оценки социальных

---

[15] Фолендер К. Кант и Маркс. СПб.,1909.
[16] Oncken A. Smithund A. Immanuel Kant. Leipzig. 1877.
[17] Соловьев Э.Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М.: Наука, 1992.
18 Каутский К. Этика и материалистическое понимание истории (опыт исследования): Пер. с нем. Изд. 2-е. стереотипное. М., 2003.

институтов общества через процедуру легитимации поступков. И уже правовая норма, определяющая легальность поступка, переходя в социальные институты, выражает нравственное состояние социальных отношений. Таким образом, формальный априоризм морального закона не ограничивается реальностью человека, а с необходимостью определяет основание социума и государства.

Моральный закон, проявляющийся в рефлексии гражданского сознания индивида, служит основой социальных структур. Поэтому, индивидуальные переживания личности переходят в социальную структуру институтов, которые формируются только в условиях свободы и самоопределения личности. С другой стороны, вне общественной организации человек не может проявить всей своей полноты и свободы, поэтому представить общественные отношения, в которых требования и цели социальной организации не имели бы нравственного характера, невозможно без признания свободы человека как первичной основы. И даже моральный прогресс общественного сознания, по Канту, не определен социальными условиями и социальной формой.[19] Условием нравственного развития и совершенствования общества становится ориентация общественных институтов на конечные ценности человеческого существования. Поэтому развитие общества определяется совершенствованием человека посредством нравственного закона. Сам человек в своей жизни как гражданин и нравственная личность, в силу своей правосознательной деятельности, определяет свое социальное пространство и задает общность равных индивидов, что служит основой государства в целом.

В своей этической системе Кант сделал попытку соединения не только этических установлений с правовыми системами в целое, но и определил общественные отношения через проявления в человеке единой этической основы – императива в универсальном смысле.

Human cloning: perspectives and ethical aspects

Naidu V.R.
Student
Kursk State Medical University,
Medical faculty, Kursk, Russia
E–mail: vivekraonaidu@yahoo.co.in

The idea that humans might some day be cloned, moved further away from a science fiction and closer to a genuine scientific possibility on February 23rd, 1997 when Scottish scientist Ian Wilmut and colleagues at Roslin Institute, successfully cloned the much celebrated sheep «Dolly».

Cloning research raises many moral and ethical controversies which must be considered here. Cloning would involve non therapeutic experimentation on the unborn without valid informed consent. It would transform a child as a product or commodity created as per specifications, thus violating the sacredness of human life. It may lead to the commercialization of «Prime» DNA, production of children for the purpose of providing «spare parts» and movements towards creation of a ‘superior’ class of human race. The «Printing» of people using cloning would violate the Right to Uniqueness and individuality; Will the child himself feel independent of the nucleus donor? Will the society regard such a child as a copy or successor of that donor? Cloning would also hamper the ‘parent-child’ relationship, as it would be hard to answer that such a child would be a sibling to its parents or to its grandparents! Cloning will involve replication and perpetuation of the past instead of reflecting an openness to the future hence may shatter our wonder at human diversity. The current inefficiency of mammalian cloning technology (the production of Dolly was the only technical success in a research project involving 277 sheep embryos) has suggested to religious

19 Судаков А.К. Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон. М.: Эдиториал УРСС, 1998.

thinkers that cloning will result in morally significant loss of potential human life, as there isn't any theological difference between a cloned embryo and an uncloned natural human embryo. Many religions are against cloning as they regard that the DNA is sacred and scientists shouldn't attempt to claim the role of God! There are concerns that the technology might be misused leading to uncertain, unforeseen and unanticipated consequences. Hence the technology mustn't be used for the detriment of mankind but in shaping a better future.

Today procuring organs for transplantation is one of the biggest problems. So many patients die waiting for a transplant. Even if transplantation is done, the administration of immunosuppressive drugs to avoid transplant rejection renders the patient vulnerable to so many immunological complications. The role of medicine is to restore disordered organisms. We are more bothered about the one who isn't yet born than the one alive, dying waiting for a transplant. What's wrong if a cell from him could be used to harvest a genetically compatible organ and save his life, as the Embryonic stem cells derived from blastocyst can be directed towards any desired cell lineage! Cloning can be used for Gene Therapy, to improve livestock and to resurrect extinct and endangered animal species. Cloning can also serve as an alternative mean of reproduction for the infertile couples. Hence cloning promises a future of unlimited possibilities!

Although genes provides building blocks for each individual yet we are the culture of our biological, physical, social, political, historical and psychological environments in which we develop. Our physical and behavioral characteristics are the results of complex gene-gene and gene-environment interactions. Thus the idea that nuclear transplantation cloning could be used to re-create exemplary or evil people has no scientific basis and is simply false. In other words, there will never be «Another You».

The technology of Genetic Engineering and cloning is a fascinating new frontier which has got the potential to take human race to the zenith of development and this field needs excessive research because only we human beings, unlike any other species on the earth, have got the special unique power – «The Power to Create»!

Этическое регулирование биомедицинских исследований

Попов М.А.
Студент
Курский государственный медицинский университет,
лечебный факультет, Курск, Россия
E–mail: RMNF2008@yandex.ru

Этические проблемы проведения биомедицинских исследований возникли и эволюционировали параллельно с формированием и развитием методов исследования жизнедеятельности организма человека в биологии и медицине. Нравственная проблематика сферы биомедицинских исследований представлена двумя основными группами проблем, первая из которых связана с правом на научное исследование человека (как живого, так и умершего). Вторая касается моральной допустимости границ (норм) подобного вмешательства. Наглядным примером последних лет является проблема проведения исследований в области репродуктивного клонирования и манипуляций с эмбриональными стволовыми клетками. Введены достаточно жесткие правовые и/или административные ограничения на исследования технологий манипуляции с эмбриональными стволовыми клетками.

В настоящее время происходит изменение масштабов, практики и диапазона биомедицинских исследований, что ведет к изменению механизмов их этико-правового регулирования. Эта трансформация связана, прежде всего, с возможностью получать определенную выгоду (терапевтический эффект) участниками исследования. Например, возможность принимать дорогостоящее лекарственное средство в ходе клинических испытаний, может расцениваться непривлеченными лицами как дискриминация.

Кроме того, существенно меняется представление о практике исследования. Непрямое вмешательство в жизнь и здоровье человека, связанное с изъятием биологических материалов, эпидемиологические и генетические исследования в новом ракурсе ставят традиционные вопросы конфиденциальности, потребности членов семьи испытуемого в получении определенной информации и т.п.

Третий аспект проблемы связан с развитием фармацевтической промышленности, вовлекающей в исследования интересы различных сторон. Фармацевтические корпорации могут вмешиваться в процесс создания лекарственного средства еще на стадии решения проблемы. В силу того, что одни исследовательские программы прибыльны, а другие – нет. Известно, что наибольшие финансовые вложения делаются в те недуги, которыми страдает большинство населения. Но гораздо меньше средств выделяется на редкие заболевания, которые получили название «заболеваний сирот».

Этические координаты, описывающие отношение к испытуемому субъекту как личности, связаны с четырьмя основными принципами биоэтики: принцип уважения человеческого достоинства, принцип благодеяния и невреждения, принцип признания автономии личности и принцип справедливости. Принципы, имеющие общие характер, в современной биомедицинской морали дополнены правилами, регламентирующими частные вопросы практики: правила правдивости, конфиденциальности, неприкосновенности частной жизни и добровольного информированного согласия.

Делу защиты и достоинства субъекта биомедицинских исследований служит и работа этических комитетов, без одобрения которыми проекта исследования, его проведение невозможно.

Таким образом, рассматривая медицинскую биоэтику как новый виток в науках о человеке, как выход на новые ценностные и гуманистические горизонты, как этику двадцать первого века, можно утверждать, что современное этическое регулирование биомедицинских исследований связано с необходимостью уважения и поддержания человеческой жизни, утверждения её ценности.

Этика сквозь призму времени

Попова О.В.
Младший научный сотрудник
Научный Центр здоровья детей РАМН, Москва, Россия
E-mail: J-9101980@yandex.ru

Свобода человека, по И.Канту, есть способ избавиться от историчности человека. Историчности в смысле изменчивости, текучести не только его эмпирического Я, но и историчности в рамках истории жизни самого индивида, вариативности и субъективности форм свободного самополагания. Полагать себя свободным существом в отношении индивида - значит быть связанным законом. Неизменным, всеобщим, раз и навсегда данным, а потому императивно приобщающим к вечности непостоянство человеческого существования. Вместе с тем развитие разума в историческом плане вынуждает вводить категорию времени в процесс морального совершенствования. Человек, которому предъявляется нравственный императив не рассматривать других как средство, сам становится им, будучи представителем своего вида, с которым играет всемирный исторический процесс.

В связи с этим субъект, вовлеченный в историчность, оказывается игрушкой временности. Природа и время, которое субъект преодолевает на уровне индивидуальном, ведет его к конкретной цели - нравственному прогрессу - на родовом уровне. Здесь само время дано в двойном статусе - негативном, (постулат превосходства акта разумного поступания над тленностью чувственной человеческой природы, априори оформленной пространственно-временным фактором) и положительном (постулат превосходства истории (времени) над субъективными поступками.

Можно предположить, что это парадоксальная двуликость времени - плод новоевропейской логики мышления с характерной для него верой в нравственный прогресс. Вместе с тем истоки двойственности времени (как материала для утверждения свободы личности и как средства раскрытия истины) обнаруживаются еще в античности. А.Ф.Лосев («Античная философия истории») характеризует героев произведений Софокла как личностей, которые «своей несгибаемой волей противостоят сглаживающему и обезличивающему действию времени. Они действуют согласно неизменному правилу, которому они твердо следуют. Люди Софокла избирают нормой не текучесть жизни, а вечный закон. Однако время, которому противостоит своим личностным началом герой, «в конечном счете оказывается истинным, оно выводит правду на свет». Время, скрывая истину и открывая ее, наполняет трагизмом человеческое существование.

Ни для античной модели времени, ни для этики Канта все же не характерен такой способ конституирования субъективности, который непосредственно отсылает к темпоральному опыту/ В рамках современного неклассического подхода к человеку субъект полагается как инстанция, чья субъективность задана развернутым во времени перцептивным опытом *(М.Мерло-Понти)*. У Августина в «Исповеди» есть примечательный вопрос: разве мы ошибемся, сказав, что время существует только потому, что оно стремится исчезнуть? В современной философии выдвигается аналогичный тезис, но применительно к субъективности. Человек – только потому и есть человек, что он способен изменять себя во времени. Субъект выражает субстанциальное тождество идеи времени с «единичным живым существом». Он является и не субъектом вовсе, а застывшим в чувственности временем (М.Мерло-Понти, Э.Левинас, Ж.Делез и др.). Трехаспектность времени, существующая в человеческой душе, - память, непосредственное созерцание и ожидание, понимание субъекта как меры времени? о которой свидетельствовал Августин, в тех или иных вариантах становится предметом философской рефлексии современности.

Субъект неклассической этики конституируется только за счет своей причастности к временному потоку. И только благодаря своей причастности к временному потоку субъект и является свободным. М.Мерло-Понти характеризует время как основание самой возможности субъекта выйти из обусловленности настоящим. Собственно субъективность обнаруживается лишь там, где есть интенциональное присутствие субъекта в прошлом и будущем. Наделение субъекта темпоральными характеристиками, являющимися определяющими для его субъектности, подразумевает идеализацию самого времени и в определенной степени и наделение времени моральными характеристиками. Темпоральность является одним из оснований свободы - считает Э. Левинас. Идентичность морального субъекта может быть установлена в нарративе жизненной истории – такова точка зрения П.Рикера.

В современном мире свобода человека, данная в его собственной проективности, зачастую оказывается избыточна по отношению к тем средствам, с помощью которых она может быть реализована. В современном сложноорганизованном сетевом мире теряется субъект ответственности и человек становится «недостаточным» существом в смысле ограниченности своей свободы действия социальным фактором. В условиях торможения социальной активности сама способность действовать редуцируется к возможности построения проектов воображаемого будущего, к рассеиванию идентичности человека в виртуальных мирах и т.д.. Он этичен в той мере, в какой способен оторваться от сиюминутности собственного существования и задать такой проект собственной жизни, который мог бы придать основательность его жизни.

Г.Башляр замечает: «Именно в ***грезе деяния*** обретает себя истинно человеческая радость действия». Он же предлагает заменить философию действия на философию покоя. Тем не менее, этическое воображение не гарантирует, что построенные в грезах будущие проекты с необходимостью приведут к совершению поступка. Другой вариант

заботы о будущем как заботы о формировании ответственного этического субъекта предполагается в проектах Ж.-П.Сартра, Э.Левинаса, Г.Йонаса, Ю.Хабермаса.

«Плодовитость» Э.Левинаса, проект себя как характеристика свободы Ж.-П. Сартра, озабоченность способом существования будущих поколений со стороны Г.Йонаса и Ю.Хабермаса раскрывают особенности целеполагания современного свободного субъекта. Однако, с нашей точки зрения, при всей устремленности современных философов обогатить философскую рефлексию категорией будущего, эта интенция все же оказывается оправданной в той мере, в какой отсылает к упомянутой модели времени Августина: через акты припоминания ошибок прошлого, созерцания неудовлетворительного настоящего, перейти к ожидаемой этике будущего.

Специфика моральной ответственности личности, исполняющей обязанности присяжного заседателя

Порутенко Ю.В.
Аспирантка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: Porutenko30@mail.ru

Первоначальный смысл введенного в 1993 году суда присяжных задумывался как служение интересам правосудия. Возможно, именно «средний человек», а не профессионал в большей степени, пусть даже только на основе человеческого опыта и нравственных идеалов, может ответить на вопросы: кому верить, насколько очевидны события, каковы мотивы совершения преступления, заслуживает ли человек, сидящий на скамье подсудимых, наказания. Ответы на эти вопросы иногда в большей степени зависят от жизненного опыта, истории жизни каждого, от личностной культуры, чем от юридических знаний, правоприменительной практики (подчас шаблонной, не учитывающей конкретной жизненной ситуации).

Ценность суда присяжных заключается в следующем: 1) коллегия присяжных – это уменьшенная модель нашего общества, проявление становления гражданского общества в России; 2) обвиняемого судят «равные ему»; 3) суд присяжных представляет собой хорошую возможность индивидуумам реализовывать на практике свои представления об общественном благе, о чем писал Владимир Соловьев: «право есть исторически-подвижное определение необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов – личной свободы и общего блага»[20]; 4) при обсуждении вердикта рассматриваются все точки зрения, высказываемые представителями общества; 5) мнения высказываются открыто и ведут к согласию; 6) сама процедура судебного разбирательства оказывает воздействие на правосознание присяжных и, в случае необходимости имеет эффект коррекции; 7) участие в суде присяжных мобилизует нравственные чувства и представления граждан, исполняющих судейские функции.

В суде присяжным заседателям приходится решать вопрос о том, соответствует ли и насколько поведение человека нравственным и другим социальным нормам, существующим в обществе, или оно расходится с ними. В связи с тем, что определение вины другого человека – это сложная, прежде всего с моральной точки зрения, задача, возникает, следовательно, проблема моральной ответственности обычных граждан, принимающих присягу в суде.

Проблема моральной ответственности присяжных требует решения трех групп вопросов. Первый круг охватывает вопросы, связанные с исследованием общих предпосылок ответственности. К ним в первую очередь относится вопрос: «почему ответственен человек?». Второй круг вопросов связан с выяснением особенностей

[20] Соловьев В.С. Оправдание добра. М., 2000. С. 87.

моральной ответственности личности. Третий круг связан с выяснением специфики моральной ответственности в деятельности присяжного заседателя.

Человек должен нести ответственность, в том числе и нравственную, во-первых, потому, что он живет в обществе и обязан выполнять требования, предъявляемые ему обществом; во-вторых, потому что он обладает относительной свободой выбора и в подавляющем большинстве случаев возможностями выбирать наиболее оптимальный вариант поведения. Все дело в том, умеет ли он сообразовать свои потребности с требованиями, предъявляемыми ему обществом, и понимает ли их; в состоянии ли он в случае необходимости отказаться от выбранной стратегии поведения.

Решение вопроса о моральной ответственности личности в разные эпохи склонялось к двум крайними точкам зрения: детерминизму и индетерминизму. Индетерминистическое понимание ответственности больше подходит, когда речь идет о суде присяжных, так как идея детерминизма, устанавливающая необходимость человеческих поступков, полностью снимает ответственность с человека и делает невозможной нравственную оценку его действию. Существенным моментом в индетерминистической трактовке ответственности является признание свободы воли человека, от которой напрямую зависит выбор человека в той или иной жизненной ситуации. Правомерность вменения основана на признании свободы воли: «Я виновен за то, что именно я выбираю. Я несу ответственность за то, что я выбираю[21]».

Моральная ответственность, как и любая другая форма социальной ответственности, включает ряд необходимых условий и признаков. Во-первых, ответственность предполагает относительную свободу действий человека, иначе говоря, способность осуществлять свободу выбора. Во-вторых, применение общественных санкций за нарушение общественных норм поведения и государственного правопорядка. Есть и третий признак ответственности – предвидение последствий своих действий.

Специфика моральной ответственности присяжных определяется влиянием определенных личностных качеств или установок, которые могут быть присущи индивиду. Среди важнейших личностных предпосылок осознания моральной ответственности присяжным можно отметить следующие: готовность к ответственности (установка на то, что гражданин будет ответственным лицом еще до начала осуществления правосудной деятельности); готовность к преодолению трудностей. Эксперименты современных психологов Д. Гласа, Дж. Зингера говорят о том, что сопротивляемость человека внешним помехам растет по мере того, как ситуация становится для него прогнозируемой, подконтрольной ему[22]. Полное принятие ответственности связано с уверенностью в своих возможностях, способностях. Важным понятием при анализе моральной ответственности присяжного является его удовлетворенность процессом и результатом собственной деятельности в суде.

Утверждение о том, что ответственность присяжных естественным образом становится диффузной, так как они выполняют судейские функции в группе, представляется несостоятельной. При коллегиальной форме вынесения решения каждый член коллегии не утрачивает своей индивидуальности. Напротив, смысл его участия в коллегии – «в сохранении своего «Я» для сопоставления со столь же самостоятельными «я» других членов коллегии и выработки оптимального в данной ситуации единого решения»[23]. Без осознания присяжным ответственности, возложенной на него обществом, невозможно говорить о какой-либо справедливой и эффективной деятельности жюри. Безответственное поведение гражданина, исполняющего обязанности присяжного, может привести к непоправимым последствиям, так как он

---

[21] Гегель Г.В.Ф. Философия права. М, 1990.С. 161.

[22] Glass D.C., Singer J.E., Friedman L.N. Psychic cost of adaptation to an environmental stressor. // Journal of Personality and Social Psychology. 1969. №12. P. 203.

[23] Тарасов А.А. Единоличное и коллегиальное в уголовном процессе: правовые и социально-психологические проблемы. Самара, 2001. С. 76.

решает судьбы конкретных людей, а цена судебных ошибок всегда очень высока. Именно поэтому исполняющий судейские функции должен осознавать моральную ответственность за свои деяния, необходимыми условиями которой являются свобода совершаемого действия; преднамеренность поступка; вменяемость человека – осознание происходящего.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: 1990.С. 161.
2. Соловьев В. Оправдание добра. М.: 2000. С. 87.
3. Тарасов А.А. Единоличное и коллегиальное в уголовном процессе: правовые и социально-психологические проблемы. Самара: 2001. С. 76.
4. Glass D.C., Singer J.E., Friedman L.N. Psychic cost of adaptation to an environmental stressor // Journal of Personality and Social Psychology. 1969. №12. С. 203.

О философских и этических проблемах в балетном искусстве

Скоморохов А.В.
Студент
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: alscom.83@mail.ru

Балетное искусство в своём развитии прошло несколько стадий. Живописный танец под музыку, развлекающие зрителя пышные зрелища (императорский балет 19-го века) уступил со временем место драмбалету, т.е. балету, опирающемуся на литературные сюжеты («Ромео и Джульетта» Лавровского, «Бахчисарайский фонтан» и т.д.) и отражающего борьбу персонажей. Так, понимание предназначения балета было углублено. На смену сказочным сюжетам, выступавшим в качестве повода для красивых танцев, пришли глубокие конфликты литературных образов. Стал цениться осмысленный эмоциональный танец, незаурядная артистичность, жест, свидетельствующий о переживаемом чувстве, важнейшим качеством была признана захваченность творимым образом. Однако со временем становилось ясно, что земную жизнь персонажей, сюжетные хитросплетения чрезвычайно сложно (да и попросту невозможно) передать скупым языком балетного искусства. Балетные средства слишком условны для того, чтобы отражать борьбу людей во всём множестве оттенков их переживаний и чувств. В драмбалете танцу было душно, а человеку узко. А главное, возник конфликт между глубинами музыкальных идей (Чайковского, Прокофьева) и суетливой жизнью персонажей драмбалетного спектакля. Ведь музыка, как метафизическое искусство, призвано отражать не суетливую борьбу персонажей, а основные идеи балетного спектакля во всей их философской глубине. Если разум способен понять сюжет, то этого нельзя сказать о его возможностях в отношении музыки, языка которой он не понимает. Необходимо было найти адекватное скупому балетному языку и философским глубинам музыки содержание. Оказалось, что в балете возможно нарисовать не образ, а идею образа (что не одно и то же). Отсюда наметилось иное понимание балетного искусства, которое, по новому замыслу, должно отражать не борьбу людей (персонажей, образов), а борьбу идей, носителями которых они являются. Т.е. балетный спектакль теперь должен отражать борения человеческого духа, а балетное искусство - перейти на качественно новую, философскую, ступень своего развития. Первым необходимость радикальной трансформации балета понял и осознал великий советский и российский хореограф Юрий Николаевич Григорович. Его «Спартак» (1968 г.) и «Лебединое озеро» (2001 г.) явились шедеврами в новом истолковании балета.

Новое понимание балета поставило перед артистами новые задачи. Создавая образ, артист теперь должен осознать его философскую сущность, нарисованную крупными мазками, перейти к принципиально другим средствам, позволяющим отразить сущность,

определить меру вживания во внутренний мир создаваемого образа, окрасить образ собственным отношением к нему, подняться над различиями различных балетных школ, продемонстрировав то, что может быть названо «абсолютным танцем», избрать соответствующую манеру танца (например, неправдоподобно нежную и неправдоподобно экспрессивную манеру – Умирающий лебедь У.Лопаткиной, Сильфида Н.Грачёвой и т.д.), отразить философскую сущность не только образа, но и сюжета в целом. Так, сюжет «Лебединого озера» (изначально сказка о заколдованных злым волшебником девушках) был представлен Григоровичем в виде романтической философской поэмы о прекрасной поре в жизни молодых людей, которую такой тонкий поэт как Надсон назвал «утром любви». Его замечательное стихотворение поразительно глубоко отразило сущность философской драмы, положенной в основу нового «Лебединого». «Только утро любви хорошо, // Хороши только первые, робкие встречи» (про Одетту и Зигфрида, главных героев спектакля), это про «духовный смысл самой первой любви» (Бердяев), т.е. про её философскую сущность. И далее, про печальный конец (про Одиллию и Зигфрида): «Светлый храм в сладострастный гарем обращён», иными словами, про печальный физиологический смысл той самой первой любви, к которому все люди так жадно стремятся. Григорович в образной, яркой и доступной форме выразил глубинные философские идеи о превратностях первой любви, отражённые у Надсона и Бердяева, отразил идеи, находящие мгновенный отклик в сердцах у зрителей прямо в зрительном зале. А это происходит потому, что все образы в «Лебедином озере» были доведены до уровня философских идей, но удивительно простых и понятных. Злой волшебник предстал мифологизированным образом зла, названным хореографом Злым гением. Это наследник знаменитых образов: Сатаны, искушающего Христа в пустыне, Чёрта, посещающего Ивана Карамазова, Мефистофеля. Этот герой, а точнее, его идея, наглядно демонстрирует зрительному залу раздвоенность человеческой натуры. Выбирая между духовным и физиологическим смыслами любви, Зигфрид выбирает последний, и Злой гений со своего престола торжествует по поводу греховности человеческой природы. И зрители – грустят. Зигфрид в заключительной сцене глубоко скорбит о безвозвратно ушедшем, прекрасном духовном, образно переживая последние, трагические строки того же стихотворения («И томительно тянутся скучные дни // Пошлой прозы, тоски и обмана»). Так, балет «Лебединое озеро» поднимается в своём философском осмыслении драмы, происходящей в душе каждого молодого человека в определённый момент его развития, до необычайной эпической высоты. Именно поэтому «Лебединое» в редакции Григоровича бессмертно. Этот балет будет жить и восхищать зрителей и через тысячу лет.

Согласно современным представлениям об искусстве, определяющей целью художника является самовыражение. Лозунг «долой смысл» или «назад к обезьянам» (что то же самое) возобладал над помутившимся рассудком. Середняк, а то и просто малообразованный неразумный дилетант, влекомый порочным тщеславием, ринулся в большое и высокое искусство. Видимо потому, что «всё дозволено». Забыт гениальный Достоевский: «Красота спасёт мир». В конечном счёте, по нашему глубокому убеждению, культура спасёт мир, а не экономика, которая является производной от культуры, как это ни парадоксально звучит в настоящее время. «Россия вспрянет ото сна». И вновь на авансцену вернутся наши идеалы, в частности, такие идеалы русского национального характера, как Татьяна Ларина, ниспровергнутая ныне, надеюсь, ненадолго, истеричной душевнобольной женщиной с нарушенным геномом (см. новую постановку «Евгения Онегина» в Большом театре), такие идеалы великой российской режиссуры, как Товстоногов и Григорович, всю жизнь свою посвятившие поиску правды и смысла жизни, впрочем, как и великие наши предшественники: Толстой, Достоевский, Чехов.

Пересмотр классического представления о морали у Ницше

Фазлыев А.И.
Студент
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: anvartscheg@mail.ru

Известно, что Ницше прежде всего требует от каждого философа, чтобы тот встал по ту сторону добра и зла. Верно понятое, это требование допустимо. Философ действительно восходит до первых принципов, до первых оснований вещей, потому он должен искать начала и основания нравственного добра и нравственного зла, он должен переступить границу морали и спросить прежде всего не о том, что хорошо или дурно, но о том, что значит быть или жить- жить одному или в обществе- что значит хотеть, любить, быть счастливым и т.д. И только поставив все эти вопросы, он должен придти от них к разбору императивов поведения, к вопросу, необходимы ли они, или только случайны, категоричны или гипотетичны.

Хотя Ницше провозглашает себя имморалистом, у него есть своя мораль, точно так же как есть своя религия. Его мораль – аристократическая, претендующая возвыситься над человеческим понятием о добре и зле. Отрицание морали, идея внеморального сверхчеловека, или антихриста, образование аристократии господ, уничтожение обыденного представления о справедливости и сострадания, - таковы главные пункты, которые должны привлечь наше внимание. Ницше считал себя «не ко времени», затерянным в эпохе христианства, как преждевременный представитель более отдаленного будущего.

Ницше показывает себя в «К генеалогии морали» как единственного философа, который сделал проблему из самой морали, из самой идеи долга, и который понял необходимость подняться над нашими понятиями о добре и зле, чтобы быть в состоянии затем оценить их происхождение, законность и значение. Он утверждает, что никогда не подвергалась сомнению польза нравственных предписаний для человека и человечества: «Я не вижу никого, кто отважился бы на критику моральных ценностных суждений»[24].

«Ошибка… заключается в том, что они (историки морали) обнаруживают и критикуют глупые, быть может, мнения какого-либо народа о своей морали или людей о всякой вообще человеческой морали, стало быть, о ее происхождении, религиозной санкции, суеверии свободной воли и т.п., и воображают тем самым, что раскритиковали саму мораль. Но значимость предписания «ты должен» существенно иная и нисколько не зависит от всяческих мнений о ней и от сорняка заблуждений, которым она, должно быть, поросла»[25].

Ницше повторяет здесь то, что заключается во всех элементарных курсах философии: неправильные суждения о долге не доказывают, что не существует никакого долга, а, напротив, доказывают, что все люди признали долг. Следовательно, остается узнать, существует ли в действительности императивное «ты должен» и абсолютный долг, имеет ли он теоретическую самоценность, практическую ценность необходимости и пользы?

Литература

1. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. (2007)Этика: учебник. М.: Гардарики.
2. Ницше Ф. (1990)Сочинения. В 2 т. М.: Мысль.
3. Фулье М. (2006)Ницше и имморализм. М.: URSS.

Философия любви Э. Фромма

Царёв А.С.
Студент
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,

[24] Ницше Ф. Веселая наука // Сочинения. В 2т. Т.1. М., 1990. С. 665.
[25] Там же.

философский факультет, Москва, Россия
filos-off@mail.ru

Любовь – исключительно сложный объект для изучения. Любовь нельзя рассмотреть в рамках какой-либо одной дисциплины, будь то философия, психология или социология. К тому же любовь – крайне субъективный феномен. Каждый человек наделяет понятие любви собственными смыслами, но в то же время, это не делает невозможным поиск каких-либо закономерностей и тенденций. Например, очевидно, что большинство различает любовь и сексуальные переживания, любовь и дружбу, любовь к мужчине/женщине и материнскую любовь. Исследование любви (как и любое другое исследование) предполагает построение теорий и выводов, хотя, конечно, все они будут нести в себе долю априорности и субъективности автора. Тем и примечательно чувство любви, что подлинное знание о нем можно передать только в непосредственном акте духовного единения, который и называется любовью.

Данная работа, исходя из названия, не предполагает фундаментального исследования чувства любви. Я обращаюсь лишь к тем аспектам, о которых рассуждал Э. Фромм (по большей части в книге «Искусство любить»), однако наряду с этим предлагаю собственную интерпретацию. Речь, в первую очередь, идет о предпосылках, на которых основано непонимание человеком истинного чувства любви. Также рассматриваются основания человеческой любви: кроме точки зрения Э. Фромма, освещаются концепции Р. Мэя и К. Хорни. Часть работы посвящена анализу теории «рынка личностей» Э. Фромма с учетом современных условий; затрагивается тема положения человека в капиталистическом обществе. В работе постулируется дающее начало любви, поясняется его смысл; поднимается вопрос о возможности «завоевания» любви. Предлагается анализ четырех основополагающих элементов любви: заботы, ответственности, уважения и знания; исследуются воззрения современной психологии на попытку представить любовь как совокупность отдельных значимых явлений. Рассматривается любовь как синтез материнского и отцовского “Я”, смысл материнской и отцовской любви. В работе постулируется критерий способности любить – любовь к себе; на основе которого разделяются понятия «любви к себе» и «эгоизма»; предлагается критика концепции «любви ко всем», основанная на аргументации Гегеля. Также рассматриваются формы иррациональной любви: любовь-идолопоклонство (включая ее отличия от «великой любви»), сентиментальная любовь и другие. Подробно освещается взаимосвязь любви и секса: выделяются два радикальных подхода к роли секса; разбирается понятие эротической любви; предпринимается попытка установить значение секса в соответствии с определением любви, которое постулируется в философии Э. Фромма.

Литература

1. Мэй Р. Любовь и воля. М.: Издательство «Винтаж», 2007.
2. Фромм Э. «Иметь» или «быть». М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008.
3. Фромм Э. Искусство любить. СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2007.
4. Фромм Э. Мужчина и женщина. М., 1998. // Психология и психоанализ любви. Ред. Д. Я. Райгородский. Самара: Издательский Дом «БАХРАХ-М». 2007.
5. Фромм Э. Человек для себя. Минск, 1992.

Секция «Философская антропология»

Одиночество: трансцендентное в имманентном

Голкова М.Л.[26]
Студентка
Мурманский государственный педагогический университет,
социально-гуманитарный факультет, Мурманск, Россия
E–mail: gabrielle_filth@mail.ru

Одиночество является категорией, казалось бы, не нуждающейся в дефиниции, так как его сущность и смысл представляются вполне ясными даже обыденному сознанию. Однако как показал анализ философских работ, ясность эта лишь кажущаяся. Понятие «одиночество» не имеет и не может иметь однозначной трактовки, состояние это индивидуально, и даже оценки его имеют полярное значение: как безусловное благо, путь к самопознанию и через него – к миру, и как патологическое состояние, от которого надо излечиваться как от болезни. Однако избавиться от одиночества невозможно – оно имманентно человеческому существованию, можно лишь создать иллюзию избавления, концентрируя свое внимание на каких-либо внешних объектах. Таким образом, необходимо не преодолевать одиночество любыми способами – это бессмысленно, а изменить свое отношение, воспринимая его как присущее любому человеку состояние, позволяющее не удаляться от мира, но, познавая себя и через себя – других, приближаться к нему.

Проведенное исследование подтвердило ранее сделанные теоретические выводы: одиночество действительно очень индивидуальное переживание. Составленная классификация, являющаяся в достаточной мере условной, содержит четырнадцать образов одиночества. Кто-то воспринимает его как неизбежное и в принципе непреодолимое, кто-то связывает его с погружением в безысходность непонимания, кто-то, наоборот, время, проведенное наедине с собой, считает единственной возможностью решить какие-либо проблемы (как личные, так и глобальные). Некоторые полагают, что одиночества не существует вообще, а ощущения, именуемые этим словом, – не более чем результат конфликта с окружающим миром или недовольства собой. Для ряда людей одиночество субъективно переживается как скука, тоска, что достаточно легко преодолимо и по существу одиночеством не является, ведь одиночество это всегда некая отделенность, это состояние «Я» и «Другие» (а не «Мы»). Более тяжелые переживания, связанные с чувством отторженности, порождает не одиночество само по себе, а осложняющие его элементы – обида, оскорбление, ревность, тоска по прошедшему. В данном случае можно говорить о подмене причины и следствия: именно слова или действия окружающих, дающие почувствовать человеку свою ненужность и покинутость (неважно – действительную или кажущуюся), вызывают чувство (можно назвать его, например, обидой), которое является отправной точкой для размышлений о собственном одиночестве и связанных с ними субъективных переживаний. Однако и в этом случае не следует игнорировать важный аспект – эти субъективные переживания не обязательно имеют деструктивный характер, в ряде случаев они могут быть мощным стимулом для саморазвития и самосовершенствования.

Таким образом, все полагают, что знают, что такое одиночество, однако можно предположить, что не все опрошенные пытались разобраться в сущности этого феномена, свои определения они формулировали на уровне ощущений, давая определения тому, что может быть обозначено как «квази-одиночество». Отчасти потому одиночество так многолико.

Анализ образов одиночества дает возможность сформулировать следующее определение, раскрывающее содержание рассматриваемой категории (безотносительно к

[26] Автор выражает признательность доценту, к.ф.н. Сауткину А.А. за помощь в подготовке тезисов.

тому, как – позитивно или негативно – оценивается само состояние одиночества, переживаемое человеком): одиночество – это переживание, сопутствующее процессу самосознания, в результате которого формируются новые связи между объективированным миром и внутренним миром личности.

Резюмируя изложенное, отметим, что человек действительно одинок, всегда одинок, независимо от того, насколько он это осознает и какие субъективные переживания он по этому поводу испытывает. Попытки фиксации на внешних объектах (общение, развлечения и т.п.) дают лишь кажущийся эффект отрыва от трансцендентального одиночества, что в конечном итоге оборачивается бегством от самого себя: ведь именно наедине с собой мы можем быть до конца верны каким-либо своим принципам, искренни и честны, а это позволит не только выстроить свои отношения с миром, но и не испытывать дискомфорта при исполнении различных социальных ролей.

Литература

1. Бердяев Н.А. (1994) Философия свободного духа. М.: Республика.
2. Бубер М. (1989) Проблема человека. Перспективы // Лабиринты одиночества / Сост. Н.Е. Покровский. М.: Прогресс.
3. Вейс Р.С. (1989) Вопросы изучения одиночества // Лабиринты одиночества / Сост. Н.Е. Покровский. М.: Прогресс.
4. Демидов А.Б. (1997) Феномены человеческого бытия. Минск: Экономпресс.
5. Джонсон Т.Б., Садлер У.А. (1989) От одиночества к аномии // Лабиринты одиночества / Сост. Н.Е. Покровский. М.: Прогресс.
6. Миюскович Б. (1989) Одиночество: междисциплинарный подход // Лабиринты одиночества / Сост. Н.Е. Покровский. М.: Прогресс.
7. Ницше Ф. (2006) Так говорил Заратустра. М.: АСТ.
8. Оди Дж.Р. (1989) Человек – существо одинокое: биологические корни одиночества // Лабиринты одиночества / Сост. Н.Е. Покровский. М.: Прогресс.
9. Ортега-и-Гассет Х. (1991) Дегуманизация искусства. М.: Радуга.
10. Паскаль Б. (1990) Из «Мыслей» // Суждения и афоризмы. М.: Политиздат.
11. Пепло Л.Э., Перлман Д. (1989) Теоретические подходы к одиночеству // Лабиринты одиночества / Сост. Н.Е. Покровский. М.: Прогресс.
12. Сартр Ж.-П. (1989) Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат.
13. Сергеев А.М. (2004) На пути к себе (Метафизические размышления). Петрозаводск: ПетрГУ.
14. Фромм Э. (1998) Психоанализ и этика. М.: АСТ-ЛТД.

«Русскость» как особое мировосприятие

Епишева С.И.

Аспирантка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E–mail: episheva83@mail.ru

Вопрос сохранения этнокультурного разнообразия встает сегодня остро. Мировое информационно-коммуникативное пространство расширяется быстрыми темпами. Транснациональные измерения вторгаются в сферу ценностно-смыслового пространства бытия каждого человека. Ситуация открытости и невероятный поток информации удаляют от собственных культурных корней, что безусловно усугубляется на фоне этнокультурных разрывов между поколениями. На фоне глобальной проблемы этнического самоопределения человека мы будем исследовать проблему самоопределения русского человека. Тема «русскости» мыслилась и чувствовалась как на бытовом уровне, на уровне литературного, музыкального проникновения в смысловое пространство этнокультурной реальности, так и анализировалась философами и

учеными мужами. На уровне науки она обсуждалась в самых разных форматах, будь то «менталитет», «национальный характер», «душа народа», «картина мира» и т.д. Мы же в данной статье зададим особый формат нашему исследованию, используя герменевтический механизм для проникновения в смысловое пространство.

Законченного и однозначного научного исследования в сфере наук о духе быть не может по многим обстоятельствам, одним из которых является то, что эта сфера человеческого бытия схватывается через понимание, а понимание есть принципиально незавершенный процесс. Поэтому в данном докладе речь будет идти об одной из попыток понять смысловой каркас нашей традиции. Итак, стержень логики герменевтического рассуждения составляют «предпонимание» и «герменевтический круг». «Предпонимание» – обязательное условие вхождения в исследуемое явление. Таким исследуемым явлением в нашем случае будет выступать «русскость» как особое выражение человеческого бытия. «Русскость» как чтойность русского народа можно попытаться уловить, обратившись к смысловому пространству русского способа бытия, в котором органично живет русский этнос. Дабы войти в это смысловое пространство, мы примем в качестве «предпонимания» следующую мысль, которая явно или неявно была высказана нашими мыслителями (Хомяков, Бердяев, Франк и т. д.).

Первопричиной, первоосновой бытия в русском миросозерцании является Бог, абсолютное духовное бытие, оно же Любовь. Первопричиной, первоосновой бытия и самодовлеющей истиной для европейского миропонимания является самоочевидное «Я», Cogito. Образ жизни, стиль мышления, смысловое пространство определяются источником бытия и, наоборот, по принципу взаимозависимости источник бытия зависит от смыслового бытия человека. Мы еще раз подчеркнем, речь идет об истоке бытия в том или ином мировоззрении, т.е. как этот исток видит и принимает человек определенной традиции, а не об истоке бытия как таковом.

Отталкиваясь от этой основы бытия русского человека, мы попытались зафиксировать узловые моменты ценностных ориентаций смыслового поля «русскости». Прежде всего, что вытекает из этого базиса? Жизнь «по душе», а не по расчету.

Соответственно, приняв это базисное утверждение, мы можем говорить в том числе и о разных онтологических основах бытия западной и русской религиозности. Католик верует тогда, когда решит веровать. Через отвлеченную, рассудочную мысль, из своего акта воли. Православный же человек приходит к вере через живое созерцание, через религиозную очевидность. В первом случае вера – от воли и мысли, во втором случае – от видения сердца.

Из этого следует и особое отношение к морали. Мораль на Западе выводится из долга, и это есть акт воли, идущий от рассудка. В западной концепции мораль представлена в виде системы правил и норм, навязываемых индивиду. Рационализированная мораль навязывалась человеку извне. Мораль в России выводится из любви, это есть акт любви, идущий от сердца. В русской концепции нравственность признавалась естественным состоянием души человека, без которого он перестает быть человеком. Это значит, что нравственность проистекает из самой природы человека, источником которой является духовное бытие. Как проницательно заметил Бердяев, западный человек имеет дело с понятиями добра и зла, а русский человек имеет дело с добром и злом.

Еще один узловой момент нашего исследования – умение просить прощение и прощать, отсутствие родовой мести, как ценностного ориентира нашей традиции. Можно предположить, что это непосредственное следствие, ростки христианской культуры, пришедшей на русскую землю, и якобы поэтому такое таинство как исповедь наложило отпечаток на русскую культуру. Однако если бы это было всего лишь привнесением извне и было бы присуще только христианской традиции как таковой, то тогда и в западной культуре должны были бы преобладать нотки милосердия и всепрощения. Но как показывает нам история западных народов и их народный эпос,

выражающий идеалы народа, принцип «око за око» и идея мести как проявление истинной справедливости пронизывают европейский дух. В эпосе ярко выражаются нравственные идеалы культуры. Русский народ создавал свою, народную версию своей истории. Но речь идет не об искажении истории, а об особом ее восприятии. В нем отражаются идеалы, нравственный облик русского народа, то, что воспитывало, то к чему должен был стремиться каждый человек. Русский эпос не вписывается в общую картину французского, германского, ирландского, испанского, одним словом европейского эпоса, поскольку здесь нет места для кровной мести, такого традиционного императива. «Старшая Эдда», «Песнь о нибелунгах», исландские саги, ирландский эпос, сказания о нартах и многие другие национальные эпопеи основаны на долге мести за убитого родича, за честь рода. В русском эпосе – не только в эпосе, но и в сказках, легендах, песнях, пословицах, поговорках – долг личной или родовой чести не имеет ничего общего с долгом личной или родовой мести. Понятие мести как таковое вообще отсутствует в русском фольклоре, оно как бы изначально не заложено в «генетическом коде» народа» [1: 33]. Если же мы обратимся к собранному за XIX в. этнографическому материалу Российского этнографического музея, то увидим, что такому явлению как месть нет места в жизни русского народа. Признавалось обратное действие, основанное на аффекте, но холодная и продуманная месть не встречалась и не вызывала сочувствие среди русского народа. Такое действо и состояние души, как просить прощение и прощать даже вошло в обычай совершать его в определенных обстоятельствах. Например, перед долгой разлукой, перед родами, у домочадцев перед исповедью в церкви, и, наконец, в Прощеное воскресенье перед Великим постом.

Прощать и просить прощение автоматически, показывая тем самым свою принадлежность к русской культуре, нельзя, иначе теряется смысл этого действа. Это особое состояние души, которое нельзя заставить искусственно проявиться у человека, указав на традицию, обычай и, соответственно, долг каждого участника традиции. Это не волевое решение, идущее от рассудка, а веление сердца. Это еще раз подчеркивает, что русский человек, включенный в смысловое пространство своей культуры, черпает силы для своего бытия из любви как источника бытия.

Литература

1. Кулагон В. (1990) Идеалы русского эпоса / Русь многоликая. Думы о национальном. М.: Советский писатель.
2. Песнь о Нибелунгах (2006) М.: Белый город.
3. Старшая Эдда (2008) М.: Азбука-классика.

Парадигма мужского доминирования в работах П. Бурдье

Зубова Д.А.

Аспирантка

Южный федеральный университет,

Ростов-на-Дону, Россия

E–mail: zubova_da@mail.ru

В ситуации современности, активно переживающей технологическую, информационную, биологическую революции и вытекающие из них духовные катаклизмы и коллизии, возникает ряд вопросов, с новой силой проблематизирующих бытие человека. Одним из таковых по-праву можно считать вопрос о половом различии, активно разрабатывавшийся на протяжении XX столетия и не утерявший актуальности в виду высокой социальной значимости.

С середины прошлого века в фокус пристального внимания попадает факт бытия в качестве женщины, со всем вытекающим спектром смыслов, символов, переживаний, ценностей. Этот интерес оформляется в феминистское направление исследований, отчасти реализуется в постмодернистских проектах. Итогом их совместного творчества является вынесение приговора «паттернальной» культуре – «фаллологоцентризм».

Рассмотрение вопроса о половом различии из онтологического измерения интенсивно перемещается в социальное (С. Бовуар, М. Мид, Н. Чодороу, Дж. Батлер и др.). Эти теоретические подвижки повлекли эпохальные преобразования в социокультурной системе: эмансипацию, сексуальную революцию, трансформацию семейно-брачных отношений, легализацию однополых браков. Но вместе с тем, за отказом от реальности пола, преобразованием общественного пространства не последовало исчезновения самого различия половых ролей. Метафизические интерпретации по этому вопросу не исчезли даже на фоне возникновения «третьей» женщины [3]. Напротив, практически прямо пропорционально увеличивающемуся количеству экономических, политических, социальных прав и свобод «слабого» пола, на книжных прилавках возрастают объемы литературы, на страницах которой мы попадаем в удивительный мир архаики, наполненный множеством мифических богинь, символикой женского начала, древними преданиями и сказаниями, обращениями к сущности женщины. В связи с этим, в последнее время широкую известность приобрели работы К.П. Эстес, М. Хоуп, Д.Ш. Болен, М. Гимбутас. В таком контексте позитивным является обращение к проекту П. Бурдье, который вскрывает глубинные причины устойчивого сохранения мужского доминирования и эссенциалистских трактовок полового различия, намечая «точки роста новых ценностей» [1].

Современный французский исследователь определяет мужское господство как парадигму, в рамках которой существуют не только умы, но и тела современников. В рамках этой парадигмы мужское выступает как универсальный способ существования, за женским же закрепляется негативная идентичность. П. Бурдье ставит вопрос о том, каким образом эта социальная форма господства осуществляется вопреки общественным трансформациям, теоретическим подвижкам, действию оппозиционных движениий. Он приходит к выводу, что устойчивое доминирование мужчин осуществляется посредством символического насилия, которое опирается на громадную предварительную работа по внушению и длительную трансформацию тела. Сущность символического насилия состоит в том, что оно реализуется вне физического принуждения, опираясь на «согласие, основанное на дорефлексивном подчинении социализированного тела (габитуса)» [1]. П. Бурдье выделяет два социальных условия производства габитуса, который, в конечном итоге, и обеспечивает действительную эффективность символического насилия: знакомство с символически сконструированным миром и коллективное внушение, осуществляемое посредством ритуалов и практик. В результате их функционирования социализированное тело производит нерациональные структуры мира, имеющие половую принадлежность. Тело при этом выступает в качестве запоминающего устройства идентичности, навязываемой ему со стороны социальности. Подобный путь проходит каждый человек, запечатлевая определенную социальную программу восприятия, оценивания и действия – «вторую природу», впоследствии подвергающуюся натурализации. Специфика давления габитуса состоит в том, что от него нельзя избавиться с помощью простого усилия воли, опирающегося на сознательное стремление к свободе. Таким образом, мужское первенство находится вне сознания и стремится выступить матрицей любых представлений, мыслей и действий всех членов общества. Это закладывает основы восприятия в качестве «естественного» именно мужского видения.

П. Бурдье ставит под вопрос возможность реализации женщины в качестве полноценного субъекта в публичной сфере. В играх власти, до сих пор являющихся привилегией мужчин, женщины не могут участвовать как субъекты, то есть от первого лица. Им отводится роль «соучастниц», действующих как бы «по доверенности», в первую очередь в виде эмоциональной солидарности, что, замечает П. Бурдье, не означает подлинного интеллектуального и эмоционального участия. Поэтому женщины выступают как объекты и символы. Философ акцентирует внимание на том, что такая ситуация может сохраняться и при изменении способов экономического производства, и

при наличии оппозиционного дискурса. Он показывает, что постепенно вливаясь в структуры власти, занимая руководящие посты в крупных компаниях, женщины продолжают существование в «старом режиме», оставляя на вооружении тактику «серого кардинала».

Парадигма мужского господства предстает как самовоспроизводящаяся структура, устойчивая к любого рода внешним воздействиям в силу того, что опирается и функционирует за счет дорефлексивных пластов в габитусе. Этот факт демонстрирует утопичность феминистских проектов и любых попыток изменений существующего порядка извне. П. Бурдье пишет: «предварительным условием освобождения женщин является настоящий коллективный контроль за социальными механизмами господства, заставляющими воспринимать культуру … исключительно как социальное различие…» [1: 353]. Возможно, это условие является тем плодотворным шагом, благодаря которому в будущем станет возможно говорить «разными» голосами и быть услышанными.

Литература

1. Бурдье П. (2005) Мужское господство // Бурдье П. Социальное пространство: поля и практики. СПб.: Алетейя.
2. Жеребкина И. (2001) Введение в гендерные исследования. Ч1. СПб.: Алетейя.
3. Липовецкий Ж. (2003) Третья женщина. СПб.: Алетейя.

Актуализация психотерапии как способа постижения души в современном мире

Иванова А.В.

Аспирантка

Ставропольский государственный университет,

Ставрополь, Россия

E–mail: ethnos@stavsu.ru

Душа человека является предметом изучения философии уже много веков, но не менее важным в последнее время становится вопрос исследования и анализа «врачевания души», восстановления душевной гармонии. Именно поэтому сейчас в нашей стране и за рубежом развивается психотерапия, выходя за рамки врачебной специальности и становясь феноменом культуры. Бесспорным является факт постоянно возрастающей потребности в психотерапии миллионов наших современников. Новое столетие можно назвать эпохой как нельзя более нуждающейся в психотерапии – в широком смысле этого слова индивидуализированной помощи человеку, лишенному стабильных традиционных жизненных ориентиров, соотнесенных с трансцендентным смыслом.

В сегодняшнем плюралистическом мире ценности, которые мотивируют поведение, часто очень противоречивы и несводимы в единую систему. Отсутствие данного «сверху», безусловного смысла существования и неудовлетворяющий релятивизм сиюминутных целей требует от каждой развитой и внутренне дифференцированной личности «борьбы за существование» в смысле самовоплощения, т.е. активного и творческого приступа к жизни, каждодневного ответственного выбора, способности понимания и принятия своих подлинных переживаний и потребностей, автономного смыслопорождения, целеполагания и претворения действительности в соответствии с собственными целями. Именно этот процесс и призвана направлять и поддерживать психотерапия. В начале нового столетия в человеческом обществе наблюдаются две противоположные тенденции. С одной стороны, происходит лавинообразный рост научного знания, приобретающего первостепенное значение буквально во всех сферах жизни людей. С другой – все большее распространение в массовом сознании получают идеи, косвенно или непосредственно связанные с астрологией, парапсихологией, спиритизмом, неофициальным врачеванием, всевозможными верованиями светского и религиозного характера, т.е. идеи, которые часто воспринимаются как несовместимые с наукой и находящиеся где-то на грани с магией, колдовством и мистицизмом. Чудо

исцеления и воскрешения всегда было той завораживающей силой, к которой испокон веков тянулись страдающие различными недугами люди. Как показывает история развития человечества, во все времена находились дерзновенные врачеватели тела и духа, добивающиеся успеха на этом поприще и становящиеся в глазах окружающих их людей магами и чародеями, творящими настоящие чудеса.

Наше время не составляет исключения в этом отношении. Буквально за последние годы, когда пресс идеологического воздействия на умы стал не столь жестким, как это было в предшествующие десятилетия, мы все стали свидетелями необычайного ажиотажа вокруг отечественных врачевателей тела и души. Видимо, чудо исцеления является по-прежнему, как и сотни лет тому назад, огромной силой, оказывающей воздействие на массовое сознание.

Цель психотерапии, с одной стороны, при помощи слова и человеческого отношения позитивно повлиять на переживания и поведение человека, воспринимаемые им как болезненные и ненормальные, а с другой – понять субъективный мир переживаний человека, заключить историю его болезни в рамки, поддающиеся индивидуальному познанию.

Контекстом психотерапии, определяющим не только ее внешние цели, но и сокровенные механизмы воздействия, не служит узкая область отдельного психотерапевтического направления или врачебной специализации. Психотерапия является феноменом, принадлежащим целой культуре, отважной попыткой целостного постижения и решения проблемы человека не «благодаря», а «вопреки», не благодаря избытку жизненных сил, а вопреки их недостатку, не благодаря расцвету, а вопреки упадку, болезни, ограничению возможностей, смерти. Это парадоксально, но возможно поэтому психотерапия подчас имеет высокие шансы на обнаружение потаенного смысла, открытие подлинной реальности, подлинной духовности.

Предметный участок психотерапии обращен к внутреннему субъективному миру людей, принципиально ускользающему от присущих естественным наукам методов исследования и обобщения. Это уже не сугубо научное дело, а процесс установления ценностей, то есть культурный феномен. Общение психотерапевта с пациентом всегда происходит в пространстве культурно соотнесенных значений. При этом подлинная психотерапия имеет человеческое измерение и всегда ориентирована на конкретного человека, на индивидуальность, на личность. Основным средством в психотерапии является коммуникация, передача значений в межличностном контексте с целью повлиять на другого человека и вызвать желательные изменения, она происходит на вербальном и невербальном уровне.

В философской модели психотерапия предназначена для достижения понимания собственной личности, мира, своего места в мире, общей модели мира. Она оказывает влияние на формирование и изменение мировоззрения.

Следовательно, каждый человек, личный и профессиональный успех которого зависит от взаимодействия с другими людьми и от реализации потенциала собственной личности, нуждается в психотерапии как в инструменте собственной личностной гармонии и успешного взаимодействия с другими людьми.

Одиночество и игра – два модуса человеческого бытия

Калмыкова З.А.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: sweetlemur@yandex.ru

С игрой мы сталкиваемся с самого рождения. С первых дней жизни нас учат создавать иллюзорный мир и погружаться в него с головой. С каким удовольствием играют дети! Они мастерят крылья из фольги и верят в то, что они могут летать, они

строят машину времени из всего, что только могут найти на улице. Проходят годы, но люди не перестают играть и делают это, порой, даже с еще большим удовольствием, чем дети. Почему так происходит, и что же такое эта игра, в которую с таким увлечением играют люди?

Прежде всего нужно отметить, что игра не является обманом. Обман исчезает сразу, как только узнают, каков предмет на самом деле. Игра – это скорее некий вид самообмана, иллюзия. Ведь иллюзия тем и отличается от обмана, что мы изначально знаем, каков предмет на самом деле, но по какой-то причине продолжаем обманываться. Так же и в игре. Играющий знает правду, но ему нравится обманываться, потому что именно этот самообман является одной из главных целей игры.

Отличаются ли детские игры от тех, в которые играют взрослые? По сути игра – это игра воображения, попытка создать некую параллельную реальность или, как говорил французский философ А. Камю, попытка прожить сразу несколько жизней. И те, и другие играют или для того, чтобы создать себе иллюзию того, чего им не хватает в жизни, или, наоборот, с тем, чтобы выразить переполняющие их эмоции.

Так зачем же мы играем? Многие мыслители пытались ответить на этот вопрос. Так, например, И. Кант считал, что люди по своей природе злые, и для того, чтобы не навредить друг другу, они вынуждены притворяться хорошими.

Однако не может не бросаться в глаза и еще один модус человеческого бытия – его одиночество. Мы приходим в этот мир и уходим из него совершенно одинокими. Сколько бы людей нас не окружало, никто и никогда не сможет прожить вместе с нами нашу жизнь, прочувствовать с нами нашу радость и нашу боль. Мы даже не можем до конца быть уверенными в том, что окружающий нас мир существует. Человек, таким образом, все время чувствует себя отделенным от мира, но при этом частью его, т е возникает такое состояние, которое можно было бы назвать «единочеством». По сути человек словно попадает в чистое поле, где нет ни тропинок, ни ориентиров. Эму страшно от этой пустоты, и поэтому он начинает сам протаптывать себе эти тропинки, придумывая для себя правила жизни. Так и возникают игры. В игре человек как бы создает себе некое пространство, маленький мирок со своими правилами и законами. В это мирке он сам является и автором, и героем, и режиссером, и исполнителем главное роли. Так возникает иллюзия, что ты управляешь жизнью, а не она тобой. В иллюзии проще жить. Она же не настоящая. Когда есть правила, законы – можно не думать, как поступить, за тебя ответят придуманные тобой же правила.

Пытаясь прожить несколько жизней, человек не углубляется в одну свою собственную жизнь, что позволяет ему не чувствовать боли и страха перед одиночеством.

Однако является ли игра на самом деле спасением? Скорее, игра является своего рода болезнью. Она затягивает тебя в свои сети. У нее, как и у любой болезни есть свои стадии. Их всего три.

Первая стадия – стадия так называемых социальных ролей. На этой стадии заболевания находятся практически все. Все мы так или иначе играем какие-то роли в обществе – роль студента, дочери, жены, бизнесмена и т.д.

На второй стадии происходит срастание с ролью. Роль овладевает тобой, и ты уже не в силах отличить, где заканчивается роль, и где начинаешься ты. На этом этапе ты и твоя роль занимаете примерно одинаковое количество места в сознании. Игра начинает приобретать бессознательный характер, и вырваться из ее сетей становится все сложнее.

На третьей стадии происходит полное смешение реальностей и образов. Роль начинает преобладать над тобой. Теперь она на первом плане. Теперь ей принадлежит большая часть твоего сознания. Теперь она управляет тобой, а не ты ей. Как правило, такие люди сходят с ума.

Итак, все мы в той или иной степени играем в игры. Игра – это работа воображения для создания некой параллельной реальности с тем, чтобы убежать от чего-то, что не

устраивает нас в нашей настоящей жизни, или наоборот, с тем, чтобы выплеснуть переполняющие нас эмоции. Несмотря на то, что игра – это болезнь, она расширяет границы нашего сознания, делая нашу жизнь ярче и разнообразнее.

«Таинственность» феномена молчания в философской антропологии[27]

Катюхина Т.В.
Аспирантка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: katyuhina.tatyan@mail.ru

Феномен молчания весьма интересен и загадочен для рассмотрения, ибо требует словесного толкования того, что само по себе не выразимо. В этом заключается первая таинственность молчания – говорить о том, что не выразимо, значит, так ничего и не сказать о молчании. Еще с рядом тайн мы сталкиваемся, когда пытаемся определить этимологию слова молчания. В толковом словаре русского языка С.И. Ожегова это слово приобретает ряд значений. Первое определение говорит о том, что «молчать – это не произносить ничего, не издавать никаких звуков». По этому определению мы сразу ничего не можем сказать о сути самого молчания, для этого мы должны выяснить контекст этого молчания, поэтому можно сказать, что это своего рода определение без определения. Второе определение гласит, что «молчать – это соблюдать что-нибудь в тайне, не рассказывать, не высказываться». Здесь мы видим, что молчание не просто связано с отсутствием звуков, но и с хранением определенной тайны, которую мы не хотим раскрывать. И хотя в этом случае, чтобы понять, что такое молчание, мы тоже должны задать себе множество уточняющий вопросов, но здесь появляется один важный момент для нашего дальнейшего исследования, а именно – молчание приобретает личностную окраску, ибо хранить тайну может только человек. Можно встретить еще одно определение, которое утверждает, что «молчать – это не проявляться, не давать о себе знать», а это значит, что мы не просто храним тайну, а мы сами есть эта тайна, которую скрываем от Другого. Если мы обратимся к значению слова тайна, то увидим, что это «нечто неразгаданное, еще не познанное, нечто скрываемое от других». Теперь мы можем сформировать некоторые представления о человеке, получившиеся в результате рассмотрения значения слова «молчание». Молчание – это когда человек не пользуется звуковой речью, когда он хранит в себе какую-то тайну, и когда сам становится тайной, т.е. чем-то, что не может быть познано и разгадано Другим. Такой аспект рассмотрения человека присутствует в исследованиях современной философской антропологии, когда человек является тем, кто не предназначен для чтения Другим. Он, как то, что всегда сверхсказанно, если мы говорим о божественной сути человека, но в тоже время всегда недосказано, что создает простор для постоянного поиска пути к себе. Раскрытием неразрывной связи темы молчания с таинственным миром самого человека обосновывается причина особой важности исследования феномена молчания именно с философско-антропологической точки зрения, а не рассмотрение молчания сквозь призму каких-либо контекстов, как это представлено в статье Н.Д. Арутюновой «Молчание: контексты употребления». Здесь молчание приобретает либо коммуникативную окраску, либо расценивается как отступление от естественной для человека речевой деятельности, либо является элементом духовного мира человека. Но почти не говорится о молчании как о феномене философской антропологии, как о том поле, где формируется внутренний мир человека, его сознание, его голос, а не чей-то другой. Молчание – это то, где человеку хорошо и комфортно, и это не означает, что он душевно болен, это означает, что он нашел свое место, и для этого ему не нужно было

[27] Тезисы доклады основаны на материалах исследований, проведенных в рамках гранта РФФИ (грант №07-06-00066А).

вступать в коммуникацию, ибо не социальная среда дает человеку его место и имя, это происходит внутри человека.

Таким образом, мы определили, что молчание хранит в себе, по крайней мере, три тайны. Первое – это то, что сам разговор о молчании говорит о том, что всегда будет оставаться что-то недосказанное, ибо только на его фоне может существовать сказанное. Также немало важно, что гибель любой мыслительной деятельности человека начинается с осознания того, что все, что можно было сказать по какому-либо поводу, уже сказано. А это значит, что уже нет непротоптанных тропинок, которые так манят, нет сакральных тайн, которые так хочется разгадать, становится даже страшно, от того, что дальше идти некуда, ведь все означено, все названо. Вторая тайна – это когда молчанием сохраняется человеческая тайна, которая сокрыта для других и сакральна для самого человека. Это молчание несут в себе ритуалы, таинства, мистерии и др. И, наконец, последнее, когда этой тайной становится сам человек. Что значит, что человек оказывается тайной? Это означает, что через внешнее никогда не раскроется внутреннее в человеке, что даже язык не может этого сделать, ибо сам он берет свое начало не в разуме, а в воображении. «Сам по себе язык – это великий немой. В нем нет ни мыслей, ни сознания» [3: 27], лишь только соединившись с воображением может появиться мышление, которое потом будет выражено словесно. А из этого следует, что у языка есть некоторый исток, где еще нет слов и знаков, а есть молчание, воображение, образы, благодаря которым мы и получаем возможность речевой деятельности. Таким образом, можно так перефразировать идею Гумбольдта о том, что только как говорящий человек – это человек, на идею, что только как изначально молчащий, а потом уже говорящий человек – это человек, ибо «человек единственное в живой природе свободно говорящее существо, он же и первое молчащее существо» [2: 32]. Только человек способен погружаться в мир воображаемого, жить в мире грез, творить удивительные произведения искусства, создавая тем самым иную, отличную от привычной, реальность. Но именно эта способность и создает как такового человека, ибо здесь в молчании таится множество смыслов, которые еще не стали событиями, которые еще не означены и не выражены, а значит, продолжают хранить в себе какую-то таинственность. Молчание всегда будет нести в себе тайну, ведь недаром же говорят: чужая душа – потемки. А все тайное так удивительно манит к себе! Именно поэтому современная философия нуждается не столько в опыте, упорядоченности, размеренности, сколько в тайне, молчании, воображении.

Литература

1. Абрамова Н.Т. (2002) Несловесное мышление. М.: ИФ РАН.
2. Бибихин В.В. (2007) Язык философии. СПб: Наука.
3. Гиренок Ф.И. (2008) Удовольствие мыслить иначе. М.: Академический проект.
4. Гиренок Ф.И. (2001) Философский манифест археоавангарда // Философия хозяйства. Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. №2.
5. Евгеньева А.П. (1999) Словарь русского языка в 4-х томах. М.: Русский язык, Полиграфресурсы.
6. Логический анализ языка: язык речевых действий. (1994) М.: Наука.
7. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. (1999) Толковый словарь русского языка. 4-е изд., дополненное. М.: Азбуковник.

Антропологическое исследование проблемы бога

Ломакин Д.И.

Студент

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E–mail : pribori9@gmail.com

Всякое философское вопрошание подразумевает стремление изменить своё наличное бытие, знаменует определённое неудобство, недовольство положением дел. Такая ситуация отрицания мира возможна только для человека. Лишь человек способен не только осознать своё бытие отграниченным от мира, но и возвысить себя над миром, опираясь на трансцендентный абсолют. Уровень изменения своего наличного бытия соответствует уровню социальной организации, на котором возможно познание социальных процессов и явлений природы, свидетельствующих о бесконечности живых и неживых форм. Ощущение трансцендентного начала мира постоянно влечёт на более высокий уровень познания реальности, даёт надежду на творческое соучастие в развитии принципов организации мироздания как целого.

Частая ссылка на запредельное начало ставит вопрос о реальности, познаваемости, проявлении его в жизни человека. Не раз обосновывались положения, что системообразующим фактором культурно-исторического процесса является именно религия, искусство и философия, в которых люди черпают вдохновение, идеалы красоты и гармонии для творческого преобразования действительности. Исторический процесс, движение во времени, может быть описано. Но несравнимо ярче эта связь может быть прочувствована каждым в отношении собственного развития.

Однако для нас мир таков, каким мы его видим, вкладывая смысл в каждое явление. В такую биполярную, горизонтальную схему отношений «Я – НЕ-Я» должен быть внесён принцип, определяющий развитие. Наш внутренний взгляд из точки «Я» устремлён к центру «НЕ-Я», относительно которого выстраивается перспектива мира. И эта точка, точка равновесия, соединяет волю человека и абсолюта, который творит мир по эскизам человеческой мысли. Следовательно, эта третья точка – взгляд Творца, обращённый к творению.

Образы человеческого осмысления ложатся в основания процессов. Качество познания напрямую влияет на качество образа, провоцируя закономерное изменение процесса. Соответственно, сфера интересов вполне может лечь в основу конструкции будущих ситуаций. Точка схождения двух воль рождает материальное, динамическое воплощение идеи, совершенство которой зависит от человека. Точка равновесия может быть представлена как сферическое зеркало, отражающее самые удалённые уголки реальности.

Приближение к божеству необходимо человеку для осознания себя как такового. Осознание человека как личности возможно только с позиции бога. Выходя из себя, из своего бытийного центра, переносясь на границу разумного мира, в точку схождения двух воль, человек смотрит на себя и на мир глазами бога: с проведением существенных отличий я от иного, с возможностью судить. В ходе мистериального акта, когда человек взывает к божеству, в готовности принести ему в дар всю свою жизнь – духовную и физическую, – абсолют откликается, стремится навстречу человеку, дарует ему самосознание, прикосновение к вечным идеям, бессмертие.

Начало пути к богу – волевой акт, принятие решения. Далее, любовное исполнение пути, заключающееся в том, что при возможности ежесекундно отказываться от мира, говорить ему «нет», человек принимает его с распростёртыми объятиями, как дар божества своему творению. Как возможность постоянно совершенствоваться, углублять познания, менять качество отношений с миром. Любовь – это постоянное ученическое, детское «да» миру. Кульминацией является волевой акт бога: по воле его всё свершается, человек обретает самосознание, причащается вечных идей.

Возвратившись в мир людей, где формально описать грандиозность творения человек не в силах, он вносит божественную гармонию во всё, к чему обращает действенный взор. От каждодневных решений до жизненных принципов, всё теперь несёт отпечаток божественного.

Однако коренное, принципиальное изменение мира – это Творчество. Оно требует не просто «да», отклика на зов мира, похожего на «стимул-реакцию». Творчеству нужна

ещё и свобода. Т.е. проявление воли ещё до зова. Творчество – стремительный выход вовне. Обосноваться там, и уже оттуда призывать божество для освящения творения. Внутренняя свобода нарабатывается для трансгрессии. Ещё нужна сила, она нарабатывается познанием, мастерством в деле проявления божественной красоты.

Литература

1. Гоч В.П., Кулиниченко В.Л. (2004) Жизнь и причинность: методология взаимодействия и познания. К.: Сфера.
2. Мейер А.А. (1982) Заметки о смысле мистерии (жертва) // Философские сочинения. Paris: Edition de «La Presse Libre».
3. Мифы народов мира. Энциклопедия (1982) М.: Советская энциклопедия.
4. Словарь познания (2008) Тюмень: Издательство «Истина».
5. Флоренский П.А. (2004) Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М.: Мысль.
6. Фрейд З. (2006) Тотем и табу. СПб.: Изд. дом «Азбука-классика».

Я как Автор и Я как Другой: проблема самонесоответствия

Семёнова М.В.

Студентка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E–mail: sapfir4ik@mail.ru

В философии XX века разрабатывается неклассическое понимание Я как выражение принципиальных зависимостей, связанных с включением человека в мир предметов и ситуаций посредствам его тела и с отношением человека к другим людям. В неклассическом понимании Я включает как свой необходимый компонент собственный образ или «Я-концепцию», т.е. относительно устойчивую, в большей или меньшей степени осознанную, переживаемую как неповторимую систему представлений человека о самом себе, на основе которой он строит свое взаимодействие с другими людьми и относится к себе. Но тут мы сталкиваемся с проблемай – воспринимая себя не только как субъект, но и как объект, человек начинает в поисках себя смотреть на себя со стороны, становится для себя внешним, посторонним, чужим, Другим самому себе. Такими же Другими себе мы остаёмся в социальных отношениях, когда взгляд другого человека объективирует нас, сводит нас к фактичности. Воспринимаемые как объекты, Я и Другой предстают друг перед другом посредством тела. Другой, существующий одновременно со мной, в такой ситуации выступает тем вторичным центром отношений в мире, который находится в середине мира, но не является мной. Т.е. Я, как конституирующий мир из своей точки «здесь», смещаюсь из неё в процессе конституирования мира Другим. Таким образом, мы оказываемся включёнными в комуникативное поле Другого, в культуру, в «эпоху», в то, что обобщённо можно назвать «социальная реальность».

«Мы живем в мире культуры. Более того, мы находимся в ее толще, внутри нее, и только так мы можем продолжать свое существование. … Культура есть устройство, вырабатывающее информацию. Подобно тому как биосфера с помощью солнечной энергии перерабатывает неживое в живое (Вернадский), культура, опираясь на ресурсы окружающего мира, превращает не-информацию в информацию», – пишет Ю.М. Лотман в «Статьях по семиотике и топологии культуры» [1: 9]. Мы оказываемся втянутыми в поле смыслов Другого, или скорее даже Других. Мы уже не можем воспринимать человека в отрыве от современной ему культуры, не учитывать то влияние, которое она оказала на развитие его концепций, взгядов, мнений. И точно также, как каждый человек, являясь автором личной «Я-концепции» и взгляда на других людей, так и философы, рассматривающие своих трудах концепции Я и Другого, все они, независимо от своего желания, оказываются втянуты в языковые игры культуры. Обращаясь к

вопросу авторства и текста, мы видим, что, помимо основного, философский текст включает в себя ещё по крайней мере два огромных пласта понимания: недосказанное и сверхсказанное. В рамках нашей темы недосказанное будет именно тем самым культурным контекстом, который диктует автору некоторые смыслы, порой неочевидные для него самого. Тут Я именно как Автор становится себе чуждым, Другим (хоть зачастую и не ощущает этого), т.к. помимо личных смыслов, личных находок, автор невольно вкладывает в текст смыслы, заложенные в нём его эпохой, его социальной и культурной реальностью. При чтении текста мы только тогда постигаем уровень недосказанного, когда постигаем именно этот контекст смыслов, самоочевидный для автора, но чуждый для нас, как представителя иного дискурса. Трансцендентность переживаний Другого (автора другой эпохи, другой социальной и культурной реальности) заключается вовсе не в их недоступности, а в принципиально иной смысловой нагруженности. Тут стоит вспомнить о том, что и мы, анализируя проблему Я и Другого, взгляды великих философов разных эпох и направлений, составляя свою концепцию, также всегда находимся в особом комуникативном поле, свойственному нашей социальной и культурной действительности.

Таким образом, то, как мы будем анализировать концепци Я и Другого, зависит не только от нас и нашей личной индивидуальности, но и от современного нам смысловоо контекста, в который нас втягивают Другие. Тут появляется уровень сверхсказанного, в котором мы накладываем собственное поле смыслов на поле смыслов автора и можем увидеть смысы, которые автор не закладывал сознательно, но которые позволяет рождать наша культурная реальность. И тут происходит ещё один момент отчуждения, когда текст, то есть выражение чувств, мыслей, мироощущения автора, становится под нашим взглядом ему чуждым. Здесь читатель и автор всречаются именно в отношении «Я и Другой», но при этом сам процесс чтения и интерпретации текста в каком-то смысле делает автора чуждым самому себе. Соответственно, в пространстве комуникации, создавая некий текст, который мы определённым образом соотносим и ассоциируем с собой (своими мыслями, выводами, позициями), под взглдом Другого мы так же становимся себе чуждыми, когда Другой интерпретирует и находит свои смыслы, не свойственные нам.

Из всего вышесказанного следует, что проблема самонесоответсвия включает в себя то, что:

- я становится Другим самому себе при взгляде на себя как на объект (в частности и под взглядом Другого);
- и Я, и Другой, существующий одновременно со мной, оказываемся включёнными в комуникативное поле, в котором культурная и социальная реальность навязывает нам некие смыслы;
- я как Автор так же могу могу становится не-собой, Другим себе, при интерпретации моего текста, моих смыслов Другим;
- я, находясь в другом дискурсе, могу, являясь Другм по отношению к автору, интерпретируя, делать текст чуждым его создателю.

Таким образом, мы приходим к тому, что как только мы признаём Другого (Других), тут же возникает проблема самонесоответствия, когда Я снова и снова в силу тех или иных обстоятельсв, под взглядом Другого или под взлядом на самого себя, оказывается чуждым, Другим себе.

Литература

1. Лотман Ю.М. (1992) Избранные статьи в трех томах. Таллинн: Александра.

Культурное развитие личности в условиях становления информационной цивилизации

Струков Д.Н.
Аспирант

Ставропольский государственный университет, Ставрополь, Россия
E–mail: strukovmotor@mail.ru

Информационное общество, пришедшее на смену индустриальной эпохе, разветвляло культуру. В этом аспекте можно говорить об информационной субкультуре и контркультуре, рожденных высоким прогрессом информационных и телекоммуникационных технологий. Информационная насыщенность, даже информационная нагруженность культурного пространства современного общества, несомненно, оказывала и оказывает влияние на личность. Многочисленные информационные потоки (пресса, радио, телевидение, интернет и т.д.) не всегда остаются фоном, они, так или иначе, проникают в сознание любого человека, любой личности. Такая информация, накапливаемая в человеке, оказывается задействованной, ее воздействие в разнообразных формах очевидно и доказуемо научно, в частности, психологами.

Культурное развитие личности в эпоху информационной цивилизации нельзя оценить однозначно, новая эпоха привела как к положительным, так и к отрицательным изменениям. В современном обществе идет борьба между личностными качествами человека и его социальной функцией, скрывающей внутреннее «Я» человека. В связи с этим сложно говорить о субъекте информационной эпохи как о целостном человеке.

Помимо прочего, одной из характеристик современной цивилизации является постоянный рост урбанизации, а это подразумевает увеличение потока людей, стремящихся переехать из сел в города. Городская, урбанистическая культура дает человеку возможность скорого развития, переход из состояния индивида к положению личности. Это связано с тем, что человек, потеряв близкие межличностные связи в ограниченной сельской среде, может раскрыться как личность там, где он более независим – в современной городской культуре. Свое близкое окружение он может регулировать сам, он может выбрать определенный образ, стиль жизни, не считая, что его признают не идентичным той коллективной, сельской культуре, в которой он привык жить. Однако говорить о том, что урбанизация вне всяких сомнений ведет к взращиванию новых личностей, нельзя. Ведь город способен как поддержать, простимулировать рост личности, так и низвести личность до обычного индивидуума и уничтожить его идентичность. Городская культура в том числе способствует коммуникативной депривации, социальному одиночеству, так называемому «одиночеству в толпе», когда человек, окруженный многими людьми, не может полноценно общаться. Общение происходит лишь на формальном уровне, на самом деле человек оказывается замкнутым в себе.

Но шагом на пути культурного развития личности может служить общечеловеческое стремление преодолеть «одиночество в толпе». Человек, ограниченный в общении, тянется если не к людям, то к информации, к расширению круга своих интересов. Такой информацией могут стать, например, произведения искусства: литература, кинематограф, живопись. Естественно, подобное расширение круга интересов может приводить и к деградации человеческой личности – в том случае, если человек заинтересуется информацией низкого культурного уровня.

Еще одной из проблем личности в современном обществе является отсутствие физического контакта человека с реальностью – окружающей средой, природой. В современном мире она постепенно уступает место виртуальной реальности, в том понятии виртуального как некоей информационной модели (известна антонимичность значения слова виртуальный: с лат. virtualis – «возможный», с англ. virtual – «фактический»), противоположной объективной реальности. Виртуальная реальность в некотором роде синтез техники и человеческого воображения, а формой ее существования является информационное пространство. Поиск информации в этом пространстве несложен и заключает в себе простейшие технические операции. Человек выбирает виртуальное, потому что оно, иллюзорное, легче в понимании и удобнее для

его бытия, в то время как реальная жизнь требует ответственных решений, постоянного напряженного выбора правильного пути. Происходит своего рода уклонение от реальной жизни, уход от личной ответственности, что ведет к утрачиванию человеком понятия свободы и распаду личности.

Многие социологические работы говорят о том, что современное общество характеризуется так называемой культурой потребления, которая формирует новые модели и формы поведения, что впоследствии приводит к изменению психологического строя личности. Человек значительно сужает свой круг интересов, в эпоху рыночных отношений его в основном заботит то, что и как он приобретет за денежные единицы. В современном обществе преобладают требования рынка, а не человеческие, духовные идеалы. Потребительская культура была создана с помощью информационных каналов, которыми человеку насаждался образ поведения, заключенный преимущественно в одном – пойти и купить определенный товар. В соответствии с тенденциями эпохи таких актов человек должен делать все больше и больше.

Знания становятся главной производительной силой информационной цивилизации, но в то же время знания выступают и как возможное условие для становления личности, и здесь вопрос ставится о правильной обработке и применении тех или иных знаний. В этом за последнее время произошел кардинальный переворот, а именно – информация стала носить персоналистический характер. В сфере информационных потоков появилось такое понятие как интерактивность – возможность человека самому формировать информационный контент, учитывая свои идеалы, вкусы, настроение. Интерактивность – это такой принцип коммуникации, при котором коммуниканты (субъект и объект) взаимодействуют друг с другом. Обычное восприятие информации с этой точки зрения тоже интерактивно, но отличие интерактивности в том, что коммуниканты имеют общую согласованную цель, роль одного не превалирует над ролью другого, и при этом они могут меняться ролями. В этом случае не информация управляет человеком, а человек управляет информацией: выбирает, обрабатывает и осознает.

Одной из важнейших составляющих бытия личности является полноценное общение, и в эпоху информационных технологий, казалось бы, дефицита этой составляющей личности у человека не будет. Однако так как информационные потоки создавались, в том числе, и как средство управления массовым сознанием, то говорить об однозначно позитивном влиянии такого общения нельзя, и интерактивность является одним из шагов к полноценному общению в рамках информационного общества.

Литература

1. Железнов Ю.Д., Абрамян Э.А., Новикова С.Т. (1998) Человек в природе и обществе // Введение в эколого-философскую антропологию: Материалы по курсу. Изд. 2-е испр. и доп. М.: МНЭПУ.
2. Информационная политика: в контексте социальной информациологии. Хрестоматия / Сост. Н.П. Арапова. М.: РАГС, 2007.
3. Мелюхин И.С. (1999) Информационное общество: истоки, проблемы, тенденции развития. М.: Издательство Московского университета.
4. Тоффлер Э. (2004) Третья волна. М.: АСТ.
5. Уэбстер Фр. (2004) Теории информационного общества. М.: Аспект Пресс.

На стыке культур: мифопоэтический и аналитический типы мировосприятия[28]

Трушкина Е.Ю.

Аспирантка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

[28] Тезисы доклады основаны на материалах исследований, проведенных в рамках гранта Российского Фонда Фундаментальных Исследований (грант №07-06-00066а).

E–mail: buzz85@yandex.ru

Визуальная антропология сравнительно молодая дисциплина, которая родилась из синтеза аудиовизуальной документалистики и этнографии. Визуальная антропология ставит своей целью «отображение реального состояния малоизвестных и зачастую исчезающих культур, показ их красоты и неповторимого своеобразия, выявление глубинных закономерностей их существования» [3] посредством кинокамеры. Основная проблематика визуальной антропологии теснейшим образом связана с актуальной для современного гуманитарного знания проблемой постижения мировоззрения, изучения мировосприятия носителей иной культуры.

В качестве рабочей гипотезы мы считаем, что визуальные антропологи видят цели своих исследований в соответствии с теорией, разработанной в диалоговой концепции культуры М.М. Бахтина и продолженной в работах В.С. Библера. Т.е. визуально-антропологическое исследование ориентировано на установление диалога между антропологом и представителями исследуемой культурой, другими словами, диалога между аналитическим и мифопоэтическим типами мировосприятия. Антрополог, отправляясь в полевое исследование, стремится построить диалог культур, установить общение с другим как с другим сознанием, существующем в пространстве иной культуры. Каким образом исследователь может построить диалог в указанном выше смысле, насколько может проникнуть в культуру иного типа мировосприятия? Каковы методологические основания современных визуально-антропологических исследований?

Методологическая позиция, которую озвучивают сами визуальные антропологи, сводится к тому, что в процессе исследования антрополог должен стать так называемым «инструментом медитации» [3]. Мы критикуем данную методологическую установку, считая, что инструмент как так таковой не предполагает позиции, или положения, это именно инструмент, который понимается в смысле средства. Мы также считаем, что ситуация антрополога-медиума – это ситуация отсутствия себя, что в реальной этнографической практике, как становится очевидным, осуществить невозможно. Таким образом, позиция, предложенная визуальными антропологами, не может выступать в качестве надежной методологической стратегии ведения визуально-антропологического исследования.

Новой методологии требует решение труднейшей проблемы в визуально-антропологической практике, сформулированной следующим образом – соблюдение дистанции в процессе «проникновения» в культуру иного типа мировосприятия. Реализация данной установки в полевом исследовании, как правило, терпит неудачу. В одном случае, антрополог оказывается в ситуации «вживания», «вчувствования» и настолько проникает в другую культуру, что уже сам становится другим; в противоположном – исполняет функции «посла» (культуртрегера) и оказывается в ситуации дистанцирования от иной культуры, а, следовательно, тотального непонимания. Мы рассматриваем две эти крайние позиции: «вчувствования» и «дистанцирования» в антропологическом исследовании в рамках этико-философской концепции М.М. Бахтина, что позволяет предложить новую методологическую концепцию для ведения визуально-антропологического исследования. На наш взгляд, примирить две эти крайние позиции «вчувствования» и «дистанцирования» может оксюморон, сформулированный следующим образом – со-бытийность вненаходимости. С одной стороны, тут заключается со-бытие двух независимых сознаний, благодаря встречи которых и совершается диалог, с другой, концепт вненаходимости, который предполагает нахождение вне одного по отношению к другому.

Таким образом, позиция со-бытийной вненаходимости антрополога по отношению к изучаемой культуре, с нашей точки зрения, является действительной альтернативой для проведения исследования и достижения целей, заявленных визуальными антропологами. На практике отнюдь не новый и часто используемый прием в кинематографии, когда событие в кадре представлено одновременно с нескольких точек зрения глазами

нескольких смотрящих, может стать одним из способов выхода из ситуации незаинтересованного «инструмента медитации». Такой взгляд представляет наиболее полную картину событий, разворачивающихся перед камерой исследователя, и открывает путь к межкультурному диалогу, что в конечном итоге является целью визуально-антропологического исследования.

Литература

1. Аудиовизуальная антропология: теория и практика. Международная научно-практическая конференция в рамках 4-ого Московского международного фестиваля визуальной антропологии «Камера-посредник». (2008) Сборник статей. М.: МГУ ТЕИС.
2. Бахтин М.М. (1979) Эстетика словесного творчества. М.: Искусство.
3. Третий московский международный фестиваль и конференция визуальной антропологии «Камера-посредник» (2006) Сборник статей. М.: МГУ ТЕИС.
4. Хайдер К. (2000) Этнографическое кино. М.: МГУ.

Роль феномена самосознания в осмыслении специфики человеческого существования

Филипенок С.А.

Студентка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E–mail: Stana1987@bk.ru

Одним из развиваемых ныне подходов к осмыслению специфики человеческого бытия является анализ понятия самосознания в контексте данной проблематики. Самосознание – уникальная способность человека, которая лежит в основе его самоидентификации, позволяет ему выделиться из окружающего мира и утвердиться как самостоятельной личности. В данном сообщении мы рассмотрим самосознание в философско-антропологическом плане в неразрывной связи с внутренним опытом человека и сделаем акцент на познавательном аспекте изучаемого феномена, показав его роль в раскрытии личностных начал.

Отталкиваясь от идеи о тесной связи между самосознанием и индивидуальным опытом, попытаемся дать собственную трактовку понятия опыта. Внутренний мир отдельной личности как нечто уникальное и своеобразное представляется нам в виде необозримой, сложно устроенной системы, в которой разнообразные элементы из разных сфер духовной жизни человека (ощущения, эмоции, рациональные знания и т.д.) связаны между собой бесчисленными связями. Большая часть наработанного человеком знания не осознаётся во взаимосвязи с многообразными проявлениями опыта. Только отдельные моменты схватываются понятиями языка. При подобной трактовке рациональные процедуры являются способом упорядочения, упрощения того неисчерпаемого опыта, каким обладает каждая личность. Дискурсивное мышление выявляет однозначные, линейные связи, оставляя скрытым для осознания основное содержание нашего внутреннего мира. Таким образом, оно позволяет человеку ориентироваться в окружающей действительности, формируя определённые стереотипы.

Творческое озарение при таком подходе будет пониматься как акт, в котором раскрываются новые смыслы и связи нашего внутреннего опыта, не обнаруживаемые прежде выработанными концептуальными схемами и не фиксированные в языке. Это происходит обычно вследствие того, что приобретаемое нами знание не укладывается в принимаемые нами рациональные представления; вот почему момент озарения, как правило, наступает после длительной мыслительной проработки какой-то проблемы, когда привычные концептуальные схемы не могут дать адекватного решения. Тогда в дело вступают глубинные, неосознаваемые слои психики, которые предлагают новые, не обнаруживаемые ранее смыслы и связи и формируют другие концептуальные схемы.

Как видно из всего сказанного, в своей интерпретации рациональности и интуиции, лежащей в основе творчества, мы не проводим столь чёткой границы между этими понятиями, какую можно обнаружить в других учениях, например, трактующих интуицию как нечто абсолютно иррациональное. И рациональное, и интуитивное мы пытаемся связать с личностным опытом. Различие заключается лишь в том, что рациональность ограничивает и упрощает этот опыт, в то время как в момент озарения выработанные концептуальные схемы преобразуются, обогащаются за счёт обнаружения новых связей. Как нам представляется правильным, рациональное и интуитивное не следует рассматривать в отдельности друг от друга, в реальной жизни они всегда предполагают друг друга. Рациональное знание всегда содержит интуитивное, неартикулированное знание, озарение же является продуктом рациональной деятельности. Таким образом, при нашей трактовке граница понятий рационального и интуитивного становится более размытой, условной, хотя некоторая специфика этих феноменов сохраняется.

Исходя из проведенного анализа, можно попытаться раскрыть собственное понимание феномена самосознания. Как говорилось ранее, самосознание неразрывно связано с индивидуальным опытом человека. Тот рациональный, фиксированный в языке образ себя, с которым мы, как правило, себя идентифицируем, выявляет лишь наиболее явные черты нашей личности. Значительный пласт внутреннего опыта оказывается неартикулированным, являясь между тем основой нашей индивидуальности. Лишь в творчестве совершается попытка проникнуть в глубины своего "Я". Все вышесказанное дает нам повод рассматривать феномен самосознания как один из наиболее оригинальных путей выявления специфики индивидуального человеческого существования на современном этапе развития научного знания.

Творчество как аспект духовного развития личности в трудах С.Л. Франка и В.И. Несмелова

Хаустова Н.М.
Аспирантка
Курский государственный университет, Курск, Россия
E–mail: ss-private@yandex.ru

Согласно христианскому вероучению, человек, создаваемый Богом и воссоздаваемый Святым Духом после грехопадения, является потенциальной личностью. Поэтому можно утверждать, что с онтологической точки зрения личностями являются все люди. Однако с сотериологической точки зрения не все мы личности, поскольку не все достигли подобия Божиего, то есть человеческая личность не способна актуализировать себя без содействия благодати Святого Духа. Личность – это категория, которая может быть познаваема лишь в творческом раскрытии и в живом общении с Богом. Поэтому, говоря о духовном развитии личности, мы не можем пропустить такое важное понятие как «творчество». Бог определяет бытие человека как «свободное самобытие» и творит изнутри свободу человека. Из этого следует понимание творческой деятельности человека.

Согласно рассуждениям и В.И. Несмелова, и С.Л. Франка, человек, начиная сознавать себя причиной и целью своих действий, сознавать себя как личность, стремится жить так, чтобы его существование в мире полностью совпадало с тем, как он осознаёт себя. Тем не менее, утверждает Несмелов, достичь полной жизни в соответствии с содержанием своей личности ни один человек не в состоянии, так как человек осуществляет свои дела только по отношению к физическому миру. Также как и В.И. Несмелов, С.Л. Франк говорит о том, что та природа, которая дана человеку непосредственно в виде данного физического мира, сознаётся им как нечто недостаточное, как то, что «не соответствует его подлинному существу» [3: 286]:

«Человек испытывающий нужду в безусловно прочной самоутверждённой основе для своего существования, и эта основа и есть то, что мы называем “Богом”». [3: 286].

В человеке как личности присутствует то деятельностное стремление, которое осуществляет явления, имеющие собственную внутреннюю ценность. В.И. Несмелов пишет: «Человеческая личность из сознания себя самой строит познание об истинном бытии человека и это познание делает верховным критерием человеческой жизни и достаточным мотивом своей деятельности» [1: 116]. Личность творит сама себя своими действиями и тем самым выражает истинное бытие человека. Каждый человек, обращаясь к духовному искусству, открывает для себя образ идеального бытия через символы, заложенные в нём. Человек, обращаясь к искусству духовному вообще и к иконописи в частности, интуитивно соотносит себя и свою жизнь с теми образами и символами, которые приоткрывают идеальное бытие. Тем самым человек становится на путь духовного развития своей личности через открытие образа идеального бытия. Он начинает соотносить себя с Первообразом, что в дальнейшем приводит к отношениям «Я – Ты», в которых связующим звеном является любовь.

С.Л. Франк и В.И. Несмелов отмечают, что при внимательном рассмотрении культурных преобразований человека мы не увидим основания для того, чтобы считать их создание необходимым в условиях физической жизни. Эти условия всего лишь в какой-то мере указывают те области жизни, в которых продукты творчества могут быть применены. Человек «творит, потому что может творить и потому в каждом факте своего творчества он сам является первой и единственной причиной всего, что делает» [1: 138].

В.И. Несмелов, говоря о творчестве, определяет его как всякую свободно-разумную деятельность человека и лишь мимолётно касается творчества художественного. Однако именно такое творчество С.Л. Франк считает наиболее типичным образцом собственно творчества. Конечно же, философ указывает на то, что любая рациональная деятельность носит элемент творчества, но именно на примере художественной деятельности мы можем разобрать это понятие наиболее глубоко.

Искусство, говорит С.Л. Франк, есть «выражение», через которое нечто незримое становится зримым, запечатлеваясь в чём-то ином. В душе человека таится что-то незримое, и он стремится это выразить. Являя себя в «форме», искусство проявляется как воплощение в материи потаённого души. Существо творчества, по Франку, состоит именно в этом. Философ ищет ответ на вопрос: «что же именно человек хочет выразить творчеством?». Возможно, говорит мыслитель, выражает самого себя, своё «Я». Человек в глубине своей является духом и, выражая духовное, «непроизвольно выражает самого себя» [3: 341]. Но тут С.Л. Франк возражает сам себе, говоря, что человек в качестве «Я», понимаем мы его как носителя сознания и жизни, либо как неповторимое начало, по существу своему невыразим. Лишь частично человек может показать, что он есть. Каждый художник хочет выразить «духовное нечто в его душе» [3: 341].

В творческой деятельности человека и С.Л. Франк, и В.И. Несмелов видят активность, при которой из глубин его души усилиями человека рождается нечто новое. Это оформляет его духовный опыт для передачи другим людям. Творчество, утверждают философы, присутствует там, где цель деятельности рождается из глубин человеческого духа. Художник-творец выражает здесь не себя, а обретённое им или вверенное ему духовное сокровище: «Человек как творец есть соучастник Божьего творчества» [3: 282].

Литература

1. Несмелов В.И. (1997) Наука о человеке: метафизика жизни и христианское откровение. / Русская религиозная антропология: Антология. Т.2 / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшин. М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия.

2. Несмелов В.И. (1997) Наука о человеке: опыт психологии истории и критики основных вопросов жизни. / Русская религиозная антропология: Антология. Т.1 / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшин. М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия.
3. Франк С.Л. (2003) Реальность и человек // Франк С.Л. С нами Бог. М.: АСТ.

Философская реальность мифа: прошлое в настоящем

Шалаева А.В.[29]
Студентка
Санкт-Петербургский государственный университет,
факультет философии и политологии, Санкт-Петербург, Россия
E–mail: aleteia_@mail.ru

Бытие мифа ни в коей мере не ограничивается его историческим прошлым в форме сказаний о древних богах и героях. Это бытие по-прежнему актуально и активно в своих проявлениях. Оно присутствует в современной культуре. В силу факта его существования как первичного этапа социализации всякого человека и человеческого общества и в силу значимости и влиятельности этого этапа на жизнедеятельность всякого отдельного человека и общества, бытие мифа, каким бы оно нам ни казалось на первый взгляд, не может не быть осмыслено нами в качестве современного и актуального феномена. В нашей повседневной практике мы повсеместно сталкиваемся с пониманием мифа как прошлого, однако, несмотря на свою кажущуюся «древность», миф всегда остается фундаментально и фатально влияющим на нас настоящим, прочно обосновавшимся в глубине чувственно-эмоциональной природы человека, данной ему изначально, отголоском единства первого человеческого общества.

Руководствуясь господствующими в современном обществе научными представлениями о мире, загнанными в жесткие сциентистские конструкты, большинство людей воспринимает миф лишь как сказку, забаву для несмышленых малышей. Однажды обратившись к науке, человек утратил живую связь с миром, свойственную мифологическому сознанию, мир стал безразличен к нему, нем и глух, он превратился в объект исследований, далекий от человека. В обыденном сознании обрели господство причинно-следственные связи явлений и процессов, порядок и законы, которые необходимо выявить науке, сухой и рациональный объективистский подход, обрекшие миф на статус одного из инструментов художественного творчества, ничего общего не имеющего с истиной, и не более.

Однако мифология – не только сказание о древних богах и героях, архаичная форма сознания, но и способ соотнесения человеком коллектива, коллективным сознанием себя с миром, который его окружает, это действие, некая постоянная активность и направленность сознания на вещи мира и на самое себя. Способ организации мифологического сознания – это исторически первый способ систематизации человеком, или скорее человеческим коллективом, знаний о мире, в котором можно обнаружить всеобщность и объединяющую силу мифологического основания, каждый раз присутствующего в сознании все новых поколений, и это основание, установившись в детстве, до сих пор фундировано в наших отношениях с миром. При этом мифологическое сознание носит коллективный характер, является объединяющим началом и воспринимает мир живым, самостоятельно действующим. У каждой мифологической вещи, каждого явления есть имя, а не название. В именовании мифологическим сознанием творится мир, имя отражает одухотворенность и самодеятельность окружающей действительности, к которой обращается человек. На каждый вопрос для него есть (воображенный, сотворенный) ответ. Потому здесь господствует представление миропорядка, основанного на принципе «вина-воздаяние»,

[29] Автор выражает признательность профессору, д.ф.н. Шалаеву В.П. за помощь в подготовке тезисов.

а не «причина-следствие»: мир активен по отношению к человеку, он с ним взаимодействует, общается.

Возвращая нас к истокам человеческого рода, миф действительно позволяет заглянуть в реконструируемый мир прошлого как в тайну собственного происхождения, по-прежнему влияющего на нас по закону единства фило- (родового) и онто- (индивидуального) генезиса человека. Первичные формы восприятия мира, освоенные в форме мифа в начальной истории, человеческий род сохранил не только через преемственность поколений, но и через индивидуальное развитие каждого вновь рождающегося человека в форме глубинного чувственно-эмоционального, образного восприятия. При этом, вопреки обыденному представлению, язык мифа остается живым, первичным, глубинным и современным, даже вневременным благодаря природной образности человеческого сознания. Все это позволяет по-иному взглянуть на сказку, чудо, выдумку мифа, обнаруживает в них фундаментальность и первичность детства, прошлого человеческого рода и всякого индивида, входящего в человеческое общество.

Здесь необходимо подчеркнуть, как нам кажется, еще одно свойство мифа, заключающееся в его первичности и базисности для последующих форм рациональности. Мифология представляется нам прочным и основательным фундаментом, определяющим стержнем в конструкции многочисленных гносеологических парадигм, давшим жизнь дальнейшим рациональным построениям мира. Часто, углубляясь в изучение или создание той или иной рациональной конструкции, мы забываем и не принимаем во внимание собственно мифологическое по своей природе основание всякой мысли, всякого суждения, всякого понятия и т.п. Его утрата в мысли делает ее малодоступной, малопонятной широкой человеческой среде. Всякая глубинная научная мысль, например, если она стремится к распространению и внедрению в общество, должна быть вплетена в мифологическую форму. Миф первым объединил и сплотил людей – в этом его важнейшая особенность, – он понятен каждому и продолжает объединяюще влиять на людей и сегодня.

Мифологическое сознание реализовывало себя в первичном человеческом коллективе таким первозданным образом, который до сих пор в качестве прочного базиса играет фундаментальную роль в человеческом обществе, которое стало цельным именно в его лоне. Борясь со своим прошлым, преодолевая его как устаревшую форму общественной жизни, современный рационалистски настроенный человек хотя и не разрушил еще этот фундамент, лежащий в основе последующих спекулятивных конструктов, в своем развитии стремительно пробегает сквозь него, будучи устремлен к вершине здания гносеологических построений. Человек все более рационалистичен и тем самым все более беден в своем мировоззрении содержанием, заключенным в его первичной, богатой образами мифологической природе, либо он просто забывает о наличии выше упомянутого фундамента, увлеченно глядя на поглотившие все его внимание величие и мощь рационального мышления.

Но вряд ли нам стоит забывать, что как основание определяет геометрию здания, его крепость, высоту, место постройки, так и мифологические сознание и язык, будучи стержневыми, укорененными в первичной природе человека, определяют все дальнейшие формы сознания в человеческом обществе. Не имея глубоких знаний об этом фундаменте, мы не только не можем заняться ремонтом отстроенного нами же здания, но мы не можем даже оценить его актуальное состояния. Неминуемым испытанием здесь рано или поздно может стать возможность обрушения всей, казавшейся до сих пор такой прочной, конструкции, которая оставит нас горевать у своих обломков. Не настало ли время переосмысления места и роли мифа в качестве необходимого базиса бытия человека – не только как детства, но как, прежде всего, базиса его зрелого настоящего рационального бытия?

Литература

1. Лосев А.Ф. (1990) Диалектика мифа. М.: Правда.

2. Найдыш В.М. (2004) Философия мифологии. XIX – начало XXI в. М.: Альфа-М.
3. Шеллинг Ф.В.Й. (1989) Введение в философию мифологии // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Пер. с нем. Т. 2 / Сост., ред. А.В. Гулыга; Прим. М.И. Левиной и А.В. Михайлова. М.: Мысль.

Проблема человека в контексте кризиса метафизики

Шевченко А.Ю.
Аспирант
Волгоградский государственный университет,
факультет философии, истории, международных отношений и социальных технологий
Волгоград, Россия
E–mail: shev-a@mail.ru

Особенность жизни человека состоит в том, что она не может протекать вне поля философского осмысления, вне постановки основных антропологических вопросов и поиска ответов на них, и современный антропологический кризис подтверждает необходимость философской рефлексии по данному вопросу.

Проблема человека резко очерчивается в начале XX века и характеризуется изменением статуса человека в мире, выраженного в таких деструктивных состояниях, как заброшенность, покинутость, отчужденность, экзистенциальная пустота. В результате жизнь человека теряет основную свою ценность – смысл, вне которой она превращается в пустое существование.

Необходимо так же учитывать, что данная проблема возникает на фоне всеобщего кризиса европейской культуры, описанного в литературе как «закат Европы», «переоценка ценностей», «нигилизм», и характеризуется крушением всеобщих императивов. В этом смысле проблема современного человека и кризис метафизики находятся в одной плоскости рассмотрения и требуют глубокого философского анализа.

Метафизика становится частью европейской культуры благодаря философии Платона. Для платонизма характерно разделение реальности на два уровня: «мир вещей» и «мир идей». Разделение сущего и бытия порождает различение в человеке смертного (тела) и бессмертного (души) начал. Постижение порядка мира идей и наивысшей идеи «блага» развивает человеческую душу, поэтому мир сущего (тела) производен от мира идей (души).

Разведение сущего и бытия гарантирует мир человеческой духовности и антропологизирует бытие, наполняя его ценностным смыслом, поэтому кризис метафизики влечет изменение места и положения человека в мире.

Современная метафизическая картина связана с изменением статуса человека в Новое время. Человек и сила его разума становятся основополагающими принципами современного общества. Картезианская метафизическая парадигма изменяет область исследования всей дальнейшей философской мысли с метафизики «космоса», конституирующей порядок существования мира вещей, на метафизику человеческого «cogito», в которой главенствующая роль принадлежит субъекту познания (человеческому «Я»).

Изменения, произошедшие в Новое время, наделяют человека статусом субъекта, что дает возможность автономии (идея «трансцендентального субъекта»), и познающий субъект становится мерилом существующего порядка.

Однако метафизическая картина, в которой разумный индивид отвечает за поддержание порядка бытия как сохранения человеческого в человеке, ведет к кризису метафизики (человек не может выступать началом и пределом собственного становления). Поэтому возникают альтернативные метафизике течения, например, философия постмодерна, для которого характерна игра со смыслами, словами, ведущая к «смерти автора» или гносеологического субъекта. Для постмодернистской философии

«человек – это изобретение недавнее», и он «исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке».

Попытки найти альтернативные метафизике модели идентичности и целостности культуры влекут за собой и изменение современного статуса и типа человека в целом. Человек должен занять адекватное своей природе положение в мире, а внимание, прикованное к этой проблематике, не должно носить всеобщий характер. Человек является микрокосмом только по отношению к макрокосму.

Наиболее перспективные исследования в области неклассичекой метафизики, с точки зрения автора, должны быть связаны не с преодолением метафизики в целом, а с преодолением метафизики, выстроенной «в пределах только разума». Развитие неклассической метафизики, как и становление современного человека, связано с поиском новых надсознательных оснований для различения сверхчувственной и чувственной реальности, обретение которых позволило бы снять «проблему человека» как таковую и выстроить адекватные и уважительные отношения между человеком и другим человеком, человеком и обществом, человеком и окружающим его миром.

Литература

1. Бубер М. (1999) Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика.
2. Говорунов А.В. (2008) Философская антропология как проект. http://www.anthropology.ru/ru/texts/govorun/proj.html (12 дек. 2008).
3. Декарт Р. (1989) Замечания на некую программу // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль.
4. Кант И. (1998) Критика чистого разума. М.: Наука.
5. Марков Б.В. (2003) Проблема человека в постантропологическую эпоху // Vita Cogitans. Выпуск 3. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество.
6. Платон. (1993) Федон // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль.
7. Фуко М. (1994) Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: A-cad.
8. Хайдеггер М. (1997) Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Ad Marginem.
9. Шелер М. (1988) Положение человека в космосе // Проблемы человека в западной философии. М.: Прогресс.

Секция «История русской философии»

Идеологический анализ в семиотике Тартуско-Московской школы: возможно ли это? (опыт интерпретации)

Бурсевич В.В.
Аспирантка
Белорусский государственный университет,
факультет философии и социальных наук, Минск, Беларусь
E–mail: anica86@mail.ru

Связь процессов трансляции идеологии с механизмами производства речи и текстов является сегодня одной из наиболее актуальных проблем, находящих свое отражение в лоне французской семиотики или в рамках такого междисциплинарного направления, как дискурс-анализ. Однако в теоретической погоне за иностранными лейблами не следует забывать, что в рамках русской традиции сложились не менее оригинальные исследовательские школы, например, Тартуско-Московская семиотическая школа, предлагающая особую методологию анализа текстов культуры. В связи с этим, интересно было бы проследить, насколько понятие идеологического анализа уместно по отношению к семиотике Тартуско-Московской школы, не оставляют ли основные методологические презумпции школы пространства для идеологических штудий и, следовательно, имеются ли перспективы для использования методологии тартуско-московских семиотиков в контексте современного идеологического анализа текста.

Естественно, нельзя ожидать, что проблема взаимосвязи идеологии и текста может быть проявлена у тартуско-московских семиотиков в столь широком объеме, как она представлена в работах западных авторов, что связано, в первую очередь, со спецификой политической и социальной ситуации, в которой приходилось исследователям осуществлять свою деятельность. Необходимо также отметить, что представителей школы отличает бессознательное избегание идеологических вопросов, проявлявшееся в «герметическом закупоривании предмета исследования» [1, с. 65], в обращении к истории, что неоднократно инкриминировалось семиотикам как основной недостаток школы. На первый взгляд, вышесказанное, казалось бы, делает невозможным постановку вопроса об идеологическом анализе в семиотике Тартуско-Московской школы. Но то, что во главу угла русскими семиотиками был поставлен не просто структурный анализ, но исследование процессов конвертирования текстов в рамках культуры и конкретных коммуникативных ситуаций, а следовательно, взаимовоздействие автора и читателя, неизбежно предполагает связь с проблемой идеологического воздействия. Помимо прочего, именно понятие «текста» в рамках семиотики, особенно западных ее направлений, часто противопоставляется тотальности идеологической системы. Таким образом, обращение тартуско-московских семиотиков к проблеме текста имплицитно подразумевает исследование идеологических структур, пронизывающих текст.

Следует признать, что непосредственно понятие «идеология» практически не встречается в текстовых анализах школы. Но это еще не означает, что подобная проблематика однозначно исключается методологией представителей школы. Некоторые оттенки понятия «идеологии» проявляются в иных категориях, используемых семиотиками, например, в понятии «вторичных моделирующих систем», под которыми понимаются системы, надстраивающиеся в виде дополнительной знаковой структуры над естественным языком. Признавая двойную закодированность и моделирование реальности внутри таких систем, тартуско-московские исследователи невольно признают, как идеологическую природу любого культурного текста, поскольку он не просто отражает мир, но преломляет его образ через призму выразительных средств, так и идеологический аспект деятельности самого исследователя, который

строит по отношению к тексту объяснительную модель, будучи детерминирован спецификой своего взгляда на мир.

Достаточно спокойное, в отличие от западных исследователей, отношение семиотиков Тартуско-Московской школы к идеологическому, а точнее, полное отсутствие критики явных и скрытых идеологических течений, проявляющихся в тексте, обусловлено не только социально-политическими обстоятельствами, но, скорее, особенностями понимания самого идеологического. Если, например, французские исследователи следуют марксистскому пониманию идеологии как совокупности социально детерминированных «иллюзий класса о самом себе»[2, с. 46], то группа тартуско-московских семиотиков следует за, так называемым, дескриптивным определением идеологии. Например, Б.А. Успенский понимает под идеологическим уровнем текста тот, который связан с «общей системой идейного восприятия»[3, с. 22]. Иными словами, любая сформировавшаяся позиция по отношению к миру, каждая целостная система мировоззрения, отраженная в тексте, рассматривается как идеологическая. Особая трактовка идеологии у тартуско-московских семиотиков сегодня может быть органично вписана в социально-онтологический подход к идеологии, в соответствии с которым под идеологией понимается совокупность взглядов, ценностей и норм поведения, разделяемая социальной группой и заданная ее уникальным местом в социальной структуре. Иначе говоря, идеология теряет свою окраску искаженной картины мира, противопоставляемой некоему объективному взгляду на мир, и приобретает характер коллективного мировоззрения, способа социальной идентификации.

Если исходить из такого понимания идеологии, оказывается, что практически каждый уровень текстового анализа, разрабатываемого школой, может при определенной интерпретации обнаружить связь с идеологическим анализом или, по крайней мере, не исключает его. Например, на уровне структурного анализа проблема проявления идеологии в тексте может подниматься в связи с таким методологическим принципом школы, как пространственное понимание текста. В этом отношении представление текста как иерархически организованного пространства, сконструированного по принципу проведения границ между внутренними и внешними структурами, может быть связано с пониманием идеологии как способа самоописания группы, основанного на противопоставлении внутригрупповых интересов внешним, чужим и чуждым интересам и ценностям. В этом случае текст выступает как пространство реализации господствующей идеологической системы и окружающих ее периферийных идеологических структур.

На уровне динамического анализа ведущий методологический принцип школы – принцип гетерогенности – может служить основой для обнаружения множественности идеологических структур текста: в результате текст предстает как поле действия, пересечения и борьбы различных идеологических систем, что указывает на невозможность элементарного считывания с текста системы идеологических воззрений его автора.

Наконец, особые возможности для идеологического анализа представляют идеи школы, касающиеся прагматики текста, т.е. взаимосвязей текста и контекста, а также взаимодействия автора и воспринимающего, которые позволяют осмыслить коммуникативную ситуацию, в которую вовлечен текст, через призму возможного идеологического воздействия автора на текст, а текста на воспринимающего.

Таким образом, мы пытаемся утверждать не то, что тартуско-московские семиотики осуществляли идеологический анализ, но лишь то, что их методология не исключает идеологического анализа в своей основе, т.е. в соединении с социальными теориями власти и идеологии, с одной стороны, и идеями когнитивной психологии, занимающейся исследованием процессов восприятия и производства текстов, с другой, методология Тартуско-Московской школы вполне может стать семиотической основой для

целостного и междисциплинарного исследования механизмов идеологического воздействия.

Литература

1. Гаспаров Б. М. Тартуская школа 1960-х годов как семиотический феномен // Московско-Тартуская семиотическая школа. История, воспоминания, размышления. М., 1998.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Сочинения: в 3 т. М., 1955. Т.3.
3. Успенский Б. А. Поэтика композиции. СПб., 2000.

Роль самоорганизации в онтологии П.А.Кропоткина

Герасимов Н.И.

Студент

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E-mail: geksagen19871@gmail.com

Философия занимается множеством мировоззренческих проблем, для решения которых создаётся целый ряд философских дисциплин. Сюда входит и теория познания, и социальная философия, этика, эстетика, философская антропология, однако одной из самых актуальных направлений в философской мысли мы по праву можем назвать онтологию. Проблема бытия занимает одно из самых важных мест в истории философии. Каждый мыслитель стремился создать свою уникальную картину мира и разработать целую онтологическую проблематику. Существует распространённое мнение, что далеко не все философы занимались проблемами онтологии. Некоторые, такие как Шпенглер и Фукуяма, отдавали предпочтение вопросам культуры, другие, такие как Витгенштейн и Рассел, уходили в область гносеологии и философии языка, третьим же импонировала социальная проблематика.

Пожалуй, представителей социальной мысли считали наименее компетентными в вопросах онтологии. Так случилось и с П.А.Кропоткиным, который прочно утвердился в общественном сознании как социальный деятель, пропагандирующий идеалы анархизма и как учёный, занимающийся географией, биологией и множеством естественнонаучных дисциплин. Исследователей мало интересует подлинно онтологические идеи в философии русского анархиста. Обыкновенно в сочинениях Кропоткина обращают внимание на социально-нравственную проблематику, игнорируя тот факт, что онтология ему была также не чужда. Во многом это объясняется тем, что философ никогда целенаправленно не разрабатывал онтологическую проблематику и никогда не писал сочинений по вопросам устройства бытия. Таким образом, перед нами стоит большая трудность – не имея специализированной литературы, понять то, как в контексте онтологии представлял мир Пётр Кропоткин.

Условно сочинения мыслителя можно поделить на три основные тематические группы: 1) социально-политические, 2) естественнонаучные, 3) сочинения по проблемам этики и нравственности. Такая разносторонность философа невольно заставляет нас задуматься о том, каким образом в одном человеке сочетается и радикальный анархист, и профессиональный учёный, и специалист в области нравственной философии. Все три реалии объединяются на уровне онтологии. Главным системообразующим принципом во всех работах Кропоткина является принцип самоорганизации. Общество, подобно природе, представляет собой сложный саморазвивающийся организм, где отсутствует начало и конец, центр и окружность, взаимоотношения людей складываются так же сами собой, без всякого вмешательства свыше.

Так что же такое анархия? Кропоткин даёт множество определений, но нас интересует именно мировоззренческий аспект. “Анархия, - пишет Кропоткин, - есть миросозерцание, основанное на механическом понимании явлений (лучше было бы сказать кинетическом, так как этим выразилось бы постоянное движение частиц

вещества; но это выражение менее известно), охватывающее всю природу, включая сюда и жизнь человеческих обществ". Таким образом, мыслитель говорит о мире как о некотором едином веществе, давая тем самым метафорическую характеристику Вселенной. Существование чего-либо объясняется изначальным единством. А единство возможно лишь при наличии взаимосвязей между частями, которые в свою очередь появляются при обязательном условии самоорганизации. Итак, перед нами четыре принципа мироустройства, которые мы расположим так:

Децентрализация-----Самоорганизация----------Взаимодействие-------Единство

Кропоткин отрицает наличие управляющего центра мироздания. Верность принципа децентрализации доказала астрономия. Мир не нуждается в какой-либо власти, он повсюду и он везде. Именно поэтому идеи анархизма Кропоткин считает единственно верными, так как они восходят к естественному принципу децентрализации. Отрицая единое управляющее начало, Кропоткин тем самым предлагает альтернативу в виде принципа самоорганизации, который является связующим звеном всей его онтологии. Философ усматривает множество параллелей между тем, как устроены взаимоотношения людей, и тем, как налажена жизнь в животном мире, тем самым давая нам понять, что существует некоторый общий принцип взаимодействия между частями бесконечного космоса. По сути, человек так же, как и любое живое существо, связан не только с подобными себе, но и со всем миром в целом. Человек в базовых элементах организации ни в чём не уступает животному. Различие же существует для некоторой дифференциации частей природы. Именно поэтому Вселенная не является для Кропоткина чем-то серым и монохромным. Он ясно подчёркивает значение человека для мира. В.М.Артёмов пишет: "Но, как у Бакунина, так и у Кропоткина человек не растворяется в море социума, для них сам социум изначально человечен. Здесь находятся истоки гуманизма данных мыслителей". Итак, человек изначально участвует в судьбе Вселенной. Дальнейшая судьба мира во многом зависит и от того, какие именно действия человек преднамерен совершать. Традиционная схема "Человек <-----> Мир" помогает нам осмыслить одну из важных идей в философии Кропоткина. Два фундаментальных элемента как бы выражают идею простейшей коммуникации. Однако взаимодействие возможно лишь в случае некоторой дифференциации частей. Именно поэтому подлинное единство образовывается при наличии некоторой внутренней структуры. Таким образом, изучая окружающий мир, мы познаём себя, а через изучение человека – всю Вселенную, т.к. принцип самоорганизации присутствует во всём.

Идеи русского анархиста во многом утопичны и напоминают научную фантастику, однако ему удалось объяснить мироустройство Вселенной на основе оригинальной концепции принципа самоорганизации. В ней сочетается как естественнонаучный подход, так и философский анализ. Кропоткину первому удалось возвести анархизм в ранг всеохватывающего мировоззрения. Наследие русского анархиста стало частью современной культуры, а научные изыскания в сфере онтологии могут послужить для дальнейшего развития человеческого знания.

Литература

1. Артёмов В.М. Гуманистическая этика П.А.Кропоткина: единство свободы и нравственности // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. №2. 2004. С. 3-14.
2. Кропоткин П.А. Хлеб и воля. Современная наука и анархия. М.: Изд. Правда, Вопросы философии, 1990.
3. Кропоткин П.А. Этика. Происхождение и развитие нравственности. Пг.; М.: Голос труда, 1922.
4. Лебедев Н.К. П.А.Кропоткин. Человек-мыслитель-революционер: краткая характеристика. Сборник, посвящённый памяти П.А.Кропоткина. Пг., М., 1922.

Софиология В.С.Соловьева и о. П. Флоренского в аспекте экзегетической

рецепции Софии в Священном Писании

Гунченко А.В.[30]
Студент
Ставропольский государственный университет,
факультет филологии и журналистики, Ставрополь, Россия
E-mail: alekseyg2006@yandex.ru

Возросший в последнее время в российском и зарубежном интеллектуальном сообществе интерес к исследованию идейного и теоретического наследия русского религиозно-философского сознания выявил сложность и многогранность его содержания, что обусловило возможность множественности интерпретационных контекстов его рассмотрения и привлекло к участию в изучении данной проблематики представителей различных профессиональных областей гуманитарного знания (не только философов, но и филологов, религиоведов и др.). Одной из самых ярких иллюстраций данной проблемы является софиологическое направление в отечественной мысли, представленное, прежде всего, Вл .Соловьевым и о. П. Флоренским. В их концепциях тесно переплетаются начала теологии и философии, т.е. проблема носит явный синтетический характер, раскрывающий всю сложность взаимодействия религиозного и философского дискурсов. Сами философы в своих построениях неоднократно апеллируют к текстам Священного Писания, находя в них основания и источник для развиваемого ими учения. Это обстоятельство значительно расширяет масштабы софиологической проблематики, адекватное осмысление которой было бы существенно неполным без учета ряда принципиальных моментов герменевтического характера, связанных с рассмотрением софиологических идей русских мыслителей в аспекте библейского учения о Софии, Премудрости Божией.

В «Чтениях о Богочеловечестве» под Софией Соловьев понимает «идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном Божественном существе», «как Его другое», и связывающее собою «все особенные живые существа или души» (Соловьев, 1989). В полном соответствии с этими идеями «всеединства» о.П.Флоренский определяет Софию как «первозданное естество твари», предшествовавшее миру, «бого-зданное единство идеальных определений твари» (Флоренский, 2003). Понятие Софии в дальнейшем развивается и уточняется Соловьевым в книге «Россия и Вселенская Церковь», где София объявляется «универсальной субстанцией Божественной Троицы» (Соловьев, 1999), а в более поздних статьях Соловьев заявляет, что «для Бога его другое [т. е. София] имеет от века образ совершенной Женственности» (Соловьев, 1990). София есть «Великое царственное и женственное Существо» (Соловьев, 1988), «которое субстанциально и от века пребывает в Боге» и понуждает Его к делу творения мира; она «женское начало, или глава всякого существования», тогда «как…Триединый Бог есть…его активное начало или глава» (Соловьев, 1999). Подобным образом и о.П.Флоренский не только именует Софию «идеальной Личностью мира», «четвертым ипостасным элементом», входящим в полноту бытия Троичных недр, но, вслед за Соловьевым, представляет Софию как «Великое, царственное и женственное существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого Завета и от родоначальника Нового» (Флоренский, 2003).

При обращении к анализу библейских текстов, развивающих хохмическую тематику, обнаруживается несоответствие содержащихся в них исходных данных с теми выводами, которые делают из них Вл. Соловьев и о.П.Флоренский.

В большинстве случаев в библейских книгах речь идет о премудрости в обычном широком смысле этого слова, в значении человеческой мудрости, разумности (Притч.

[30] Автор выражает признательность к. ф. н., доц. Короткову В.Е. за помощь в подготовке тезисов

4:5-9; 7:4; 8:1-3. Прем. 7:15. Лк. 2:52; 7:35 и др.). Описание и восхваление этого важного для библейской дидактической письменности человеческого качества изложено ярким метафорическим языком с обилием образов и олицетворений, что наиболее всего прослеживается в Книге Притчей, еврейское название которой - «*Мишле»* (ед.ч. «машал») может обозначать не только собственно притчу, но «также афоризм, пословицу, поговорку, а в некоторых случаях - даже целую речь пророка, если эта речь полна живых и ярких образов» (Притчи, 2004). В данном случае премудрость есть понятие абстрактное, не реальный предмет или реальная личность.

Вторая особенность употребления понятия Софии, также одинаково характерная и для Ветхого, и для Нового Завета, связана с обозначением одного из главнейших свойств Божественной Личности (Пс.103:24; Сир.1:1. Рим.11:33-34; 1 Кор.2:7). Основные трудности восприятия относятся к тем ветхозаветным текстам, где повествование ведется от лица самой Премудрости, о которой говорится неоднократно как о некоторой личности, соучаствующей в Божественных делах, или даже как о самостоятельном субъекте действия. Использование символических изображений, при котором происходит наделение Премудрости Божией чертами некой умной сущности и даже самостоятельной ипостаси (Притч. 8:22-27, 30-35; 9:4-5. Сир. 24, Прем. 7-8), свое естественное объяснение находит в традиционном обычае ипостасировать Откровение, персонифицировать теофании, распространенном в связи с отсутствием у древних семитов отвлеченных понятий, заменяемых конкретными описаниями или живыми образами, и представляющим собой удобный способ иносказательно изображать тот или иной аспект действия в мире трансцендентного Бога (Князев, 2006). К тому же идея Софии как посвященной Богу «вечной Женственности», имеющей субстанциальный характер, в корне противоречит всему духу библейского монотеизма (Помазанский, 2004), не знавшего новозаветной истины о соборном начале Божественной жизни. Основная ошибка основоположников софиологического течения в русской религиозно-философской мысли состояла в безапелляционном проецировании гносеологических возможностей Нового Завета с его откровением о Триипостасности Божества на ветхозаветное сознание, специфика которого не могла допустить признания онтологичности нескольких начал в Боге.

Литература

1. Князев А., прот. (2006) Понятие и образ Божественной Премудрости в Ветхом Завете // Православие и Библия сегодня. Сборник статей. Киев: Центр православной книги.
2. Помазанский М., прот. (2004) Мысли о православии. М.: Лепта-Пресс.
3. Притчи. Перевод и комментарии А.С. Десницкого, Е.Б. Рашковского и Е.Б. Смагиной // Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Притчи. Книга Экклезиаста. Книга Иова. М.: Российское Библейское Общество, 2004.
4. Соловьев В.С. (1990) Идея человечества у Огюста Конта // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. Т.2. М.: Мысль.
5. Соловьев В.С. (1999) История и будущность теократии // Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск: Харвест.
6. Соловьев В. С. (1990) Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. Т.2. М.: Мысль.
7. Соловьев В.С. (1989) Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.2. М.: Правда.
8. Флоренский П., свящ. (2003) Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи. М.: ООО «Издательство АСТ».

Социально-исторический контекст антропологической интерпретации И.А.Ильиным гегелевской философии

Коломейцева Т.С.

Соискатель

Уральская академия государственной службы,
факультет философии и политологии, Екатеринбург, Россия
kolomeytseva@yandex.ru

«Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» И.А. Ильина считается одной из лучших работ о Гегеле. Это исследование высоко оценили уже современники Ильина: как сторонники его политических взглядов (П.И. Новгородцев, Е.Н. Трубецкой), так и противники (В.И. Ленин). Единогласное признание значимости научного труда Ильина свидетельствует о том, что его обращение к философии Гегеля можно назвать, используя гегелевскую терминологию, очень своевременным [1, с.66].

Начало XX века в России во всех областях государственной и общественной жизни: в экономике, социальной сфере, в политике, искусстве, философии, - было ознаменовано противоречивыми изменениями, которые поставили под сомнение взращиваемую веками “русскую идею”. Вот как в 1911 году описывал ситуацию общественного разочарования в прежних идеалах Е.Н. Трубецкой: «Слова «народ-богоносец» - старая разбитая скорлупа без старого, да и без нового смысла, мертвая формула» [2, с.227].

Смятение усиливалось, и только на краткое время начала Первой Мировой войны, когда Россия устремила практически все свои силы к победе, идеологический разлад в обществе начал сглаживаться. Нация в общем порыве словно утверждала приобщение русской национальной идеи к мировой идее Гегеля, который не нашел в своей теории места для России. Однако постепенно на историческую сцену выступили конкретные факты реального мира: недостаточная вооруженность армии, политические и хозяйственные проблемы страны, военные неудачи. В условиях слабости государственной машины человек был вынужден на войне и в тылу в одиночку становиться миссионером русской идеи, и выбор – продолжать сопротивление или нет – становился поистине экзистенциальным.

Именно в этот период русской истории И.А. Ильин предпринимает подробнейший анализ философии Гегеля, в котором показывает силу «дурной эмпирической стихии» [3, с.496]. Под ее ударом не способен устоять даже «исходный метафизический замысел» Гегеля, который, в итоге, «не совпадает с его выполнением» [4, с.499], «уклоняется от первоначального пути» [3, с.496], казавшегося прямой дорогой к раскрытию теодицеи. Ильин доказывает, что у Гегеля «эмпирическая стихия как потенция зла имманентна миру и Богу, и есть живой источник Божиих страданий» [3, с.498]. «Если человеку суждена трагическая неудача в деле самоосвобождения, то это потому, что трагическая неудача входит органически в судьбу Божества» [3, с.468], - такой вывод об исходе одинокого экзистенциального выбора человека делает Ильин в трагическую пору Первой Мировой войны и русской революции.

Таким образом, И.А. Ильин в рамках объекта исследования (гегелевской философии) не только поднимает актуальный для своего времени вопрос (возможно ли воплощение торжества Абсолютной идеи), коренящийся в проблемах русской истории и философии, но и самым актуальным образом отвечает на него (трагедия нереализуемости Абсолютной идеи отзывается в судьбе каждого человека).

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Философия истории / пер. А.М. Водена; под ред. и с предисл. Ф.А. Горохова. М.: Гос. соц.-эк. изд-во, 1935.
2. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994.
3. Трубецкой Е.Н. О христианском отношении к современным событиям // Новый мир. 1990. № 7.

Русская женщина-философ Мария Безобразова и ее значимость в отечественной философской традиции

Крючкова С.В.

Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
химический факультет, Москва, Россия
E-mail: essoch@mail.ru

В последние несколько десятилетий интерес российского философского сообщества к истории отечественной философской мысли возрастает. Понимание русской философии как исключительно мужского проекта привело к тому, что забытыми оказались многие имена ее представителей.

Вопрос о роли женщин в развитии отечественной философской традиции представляет особый интерес. Эта тема, несомненно, актуальна, особенно в контексте современного нарастания масштабов международного женского движения, борьбы за выравнивание социальных прав и гендерной интеграции.

Одной из наиболее ярких и самобытных представительниц плеяды отечественных женщин-философов является Мария Владимировна Безобразова.

Мария Безобразова благодаря своей работоспособности, упорству получила прекрасное философское образование в Швейцарии и Германии. Безобразова – первая русская женщина, которая выбрала служение философии основной целью своей жизни. Она полностью посвятила себя изучению философских доктрин и концепций в России и за рубежом. Тяга к науке, к философии для Марии Безобразовой была одним из направляющих факторов ее жизни.

В своем творчестве Мария Безобразова ориентировалась на немецкую классическую философию, в том числе философию Канта. Главные темы ее творчества – этика и история русской, преимущественно, древнерусской философии.

Безобразова была человеком, которого отличала широкая образованность, блестящая философская культура. По ее инициативе возникло Философское общество при Санкт-Петербургском университете, она участвовала в основании Этического общества, принимала активное участие в создании первого в России Русского женского взаимно-благотворительного общества. В 1908 году Общество провело в Москве Первый Всероссийский женский съезд. Вместе с тем, ей пришлось преодолевать много трудностей на своем жизненном пути: ее не допускали к преподаванию в высших учебных заведениях в России, для нее были закрыты многие русские издания, где она могла излагать свои мысли.

Причины безвестности, по моему мнению, связаны с тем, что Безобразова была слишком серьезна, проста и даровита, чтобы иметь успех в тогдашнем русском обществе – обществе, которое бежало за «идолом театра». Она не хотела «еще раз пережевывать Конта и Канта» – и, естественно, ее не приглашали печататься в отечественных философских изданиях «пережевывающие» редакторы. Она не имела общего лоска, общего оттенка, – она была «не как все». Она оказалась во многом непринятой философскими кругами еще и в силу крайней патриархальности воззрений ведущих умов того времени, например, В.Соловьева, Н.Бердяева, С.Трубецкого.

Лишь в современности отечественное философское сообщество начало платить дань признания этой блестящей мыслительнице.

Литература

1. Безобразова М.В. (1910) Розовое и черное из моей жизни. М.
2. Ванчугов В.В. (1996) Женщины в философии // Из истории философии в России конца XIX - нач. XX вв. М.: РИЦ «ПИЛИГРИМ».
3. Стариков В. (2008) Жизнь Марии Безобразовой. М.
4. Розанов В.В. (1914) К истории неудавшихся портретов. Спб.
5. Розанов В.В. (1990) Уединенное. М. Т.2.

Роль буддийских духовных центров Забайкалья в развитии философского знания на территории России в конце XVIII – начале XX вв.

Кучумова О.П.
Аспирантка
Российский государственный гуманитарный университет,
факультет архивного дела, Москва, Россия
E-mail: alania-763@mail.ru

Буддийские духовные центры, или дацаны, являются первыми национальными образовательными центрами на территории Республики Бурятии, Забайкальского края. Буддийские духовные центры (монастыри) Забайкалья с момента своего возникновения (1741 г.) занимали и продолжают занимать одну из наиболее ключевых позиций в образовательной политике этнических регионов России.

Официальное разрешение на проведение религиозного учения, в частности философии, настоятелями монастырей (ламами) в дацанах Забайкалья было получено в середине XVIII в., после чего началась подготовка ламских кадров, была установлена ламская иерархия. Настоятель центра управления ламством Забайкалья – Гусиноозерского дацана был поставлен во главе всего бурятского ламства с титулом «бандидо-хамбо-лама», что является эквивалентом одной из ученых степеней в области философии.

При дацанах были открыты школы, типографии, больницы. Основное внимание было акцентировано на интеллектуальном уровне как настоятелей, так и их учеников (хувараков).

В XVIII-XIX вв. каждая бурятская семья считала своим долгом отдать своего сына на обучение в дацан. При этом преследовались отнюдь не духовные цели: это был единственный способ (метод) обучению письму, чтению посредством усвоения философских трактатов, привезенных из Тибета, Китая или Монголии. Наиболее способных хувараков для продолжения учения буддийской философии отправляли именно в Тибет. Поэтому присутствие этнической России ощущалось в Тибете явным образом.

В тибетских монастырях обучалось много бурят, монголов. Например, в монастыре Гумбум (Амдо) во второй половине XIX века их насчитывалось более тысячи. Так, выпускник Брайбунской богословной академии в Тибете Агван Доржиев (1854-1938) специализировался на буддийской философии. С 19 лет он поступил хувараком монастыря Гоман дацан хида Брайбун в Тибете, где он стал известен как цанит-хамбо, что соответствует титулу профессора буддийской метафизики. После того, как он был зачислен в штат ближайшего круга служителей при Далай-ламе, стал активным участником во всех философских диспутах. По его инициативе была проведена реформа монгольской письменности, создан новый монгольский алфавит, им инициировано строительство буддийского храма в г. Санкт-Петербург - «Источник святого учения Будды, сострадающего ко всем» (сокращенная форма ГУНЗЭЧОЙНЭЙ). В отечественной истории были зафиксированы случаи проникновения бурятов-буддистов в Тибет для изучения философии, неизвестных страниц истории своего родного края (Забайкалья) и под видом паломников.

Ламы и их ученики, начиная с середины XIII в., служили носителями философского знания среди неграмотного населения как в Забайкальском крае (ранее Агинского бурятского автономного округа и Читинской области), так и Республике Бурятия.

С 1758 по 1834 гг. в Восточной Сибири было открыто 165 сумэ (дуганы небольших размеров) при существующих 34 дацанах, где ученые ламы (биликту, улзейту, эрхэту, дархан, тойн, цзрхачи, эмчи, дзурачи) являлись учителями-философами, непосредственными помощниками в управлении монголо-бурятским духовенством.

Обучение непосредственно забайкальских лам, до повсеместного закрытия дацанов, проходило в Буддийском институте «Галдантэтчэнлинг» в г. Улан-Батор (Монголия). Так, с 1969-1976 гг. решением Совета по делам религии СМ СССР в этом институте обучались 9 человек из России (Д. Аюшеев, Э. Цыбикжапов, Ч. Дугаржапов, А.

Дондокбаев, Ч. Будаев, Ч. Дугаров, Д. Самаев и др.), трое из которых впоследствии стажировались в монастыре Гоман (Индия), где в уже 2004 г. обучались более 50 студентов из России. В 1991 г. 5 хувараков из Забайкалья прошли обучение в Бирме в международном университете Тхеравады, в 1992 г. – 7 хувараков из России были отправлены в Таиланд. Поэтому благодаря высокому уровню образовательной системы буддийских монастырей как в обучении, в распространении философских трактатов, в книгопечатании, в буддийских духовных центрах были воспитана плеяда замечательных ученых-философов, на трудах которых обучается современное поколение молодежи.

В конце XX в. при монастыре Гандантэгчинлэнг уже насчитывалось более 120 лам, здесь же действовала высшая ламская школа (буддийская духовная академия, готовящая кадры для Монголии и России). Поэтому период со второй половины XIX до нач. XX вв. можно назвать временем расцвета буддийской философии Забайкалья. Значительно выросло количество печатных изданий: в 1887 г. действовали уже 29 типографий, где были созданы основные труды по философии буддизма. Многие дацаны Забайкалья превращались в очаг буддийской учености. Высшие философские школы действовали в Гусиноозерском, Цугольском, Агинском и др. дацанах. К 1917 г. в Бурятии числилось 47 дацанов и 10 тысяч лам всех степеней посвящения. В период репрессий многие ламы и послушники дацанов были расстреляны, из 35 тысяч томов дацанских библиотек сохранилось чуть более тысячи.

Только в 1991 г. для подготовки и переподготовки священнослужителей был открыт Буддийский институт «Даши Чойнхорлин» в Иволгинском дацане (Бурятия). В 1993 г. в Бурятию по направлению Далай-ламы для преподавания грамматики и буддийской философии приехал в Россию тибетский учитель из университета Гоман. Поэтому в 1993 г. при Агинском дацане (Забайкальский край) была открыта школа тибетской медицины для учителей-философов, в 1998 г. – начал свою деятельность Анинский бурятский буддийский институт (АБ БИ). Со временем буддийские духовные центры послужили началом строительства различных философских школ, светских философских буддийских центров не только на территории в России, но и за рубежом.

Литература

1. История Буддизма в Бурятии 1945-2000 гг. Улан-Удэ, 2006. С. 10.
2. Национальный архив Республики Бурятия (НАРБ). Фонд 84., оп.1., л.6.

Самоорганизация научных сообществ. Центр по изучению наследия В.С. Соловьева

Лебедева А.В.[31]
Аспирантка
Ивановский государственный университет имени В.И.Ленина,
факультет экономики и управления, Иваново, Россия
E-mail: lebedeva.anna86@mail.ru

Для глубокого и всестороннего развития научного знания, функционирования научной деятельности огромное значение всегда имело и имеет организация научных коммуникаций. Профессиональное общение ученых, осуществляющее расширение и трансляцию научных знаний, имеет давнюю историю своего развития. Еще в Средние века были заложены основы формального научного взаимодействия. Необходимость в формировании и консолидации научных сообществ содействовала наиболее полному и интенсивному продуцированию нового научного знания. В XIX - начале XX века складываются традиции проведения научных и философских симпозиумов, конференций и конгрессов, способствуя разработке новых концепций, теорий, новых направлений научной деятельности.

[31] Автор выражает признательность профессору, д.ф.н. Максимову М.В. за помощь в подготовке тезисов.

Научные сообщества существовали, изменяя и расширяя формы и средства организации, а также содержание, направление научной деятельности во многом в зависимости от существующих исторических, социально-экономических и политических факторов. Как известно, в советское время в научной жизни господствовала идеология государства, но при этом наука функционировала и развивалась в условиях интенсивной интеграции научной деятельности ученых. Политические изменения в стране в 90-е годы, имея многие негативные последствия, влияющие на продуктивное развитие науки в целом, в том числе привели к дезинтеграции научных сообществ.

На сегодняшний день научная консолидация ученых возрождается. В 90-е г.г. прошлого столетия появляется значительное количество постоянно действующих научных семинаров. Как правило, научный семинар возникает, объединяя представителей профессионального сообщества, работающих в одной или смежных исследовательских областях. Он является эффективной формой организации не только научной коммуникации, но и исследовательской работы. Положенная в основу его деятельности научная программа консолидирует и координирует усилия, задает формы общения и экспертизы научных проектов и концепций. И одним из ярких примеров такого возрождения профессионального общения ученых является серьезная работа в г.Иваново научного центра по изучению наследия русского философа В.С.Соловьева. Вот уже более 10 лет в Ивановском государственном энергетическом университете регулярно проходят соловьевские семинары, объединяющие отечественных и зарубежных исследователей. За время существования семинара проведено 30 российских и международных конференций, опубликованы 20 выпусков периодического сборника научных трудов «Соловьевские исследования». По мнению доктора философских наук, профессора Н.В. Мотрошиловой: «Ивановский Соловьевский семинар стал одним из крупных, авторитетных научных центров, деятельность которого, интенсивная, многообразная, ритмичная, заслужила высокое признание философов в стране и за рубежом»[32]. Научная работа такого масштаба поднимает науку на новый уровень, вместе с тем, государство рассматривает сообщества, подобные Соловьевскому семинару, как инициативные проекты и не предусматривает их финансирования. Очевидно, проблема состоит в том, что жизнеспособность профессионального сообщества зависит не только от научной и общественной значимости его деятельности, но и от эффективности управления наукой и ее организации в масштабах государства и региона.

Литература

1. Баранец Н.Г. (2008) Метаморфозы этоса российского философского сообщества в XX веке: моногр.: в 2 ч. Ч. 2. Ульяновск: УлГУ.
2. Баранец Н.Г. (2008) Российское философское сообщество и трансляция философского знания в XX веке. Ульяновск: УлГУ.
3. Носов А.А. (1999) От «соловьевских обедов» к религиозно-философскому обществу // Вопросы философии. №6.
4. Соловьевские исследования: Периодический сборник научных трудов / Гл. ред. М.В. Максимов. Иваново: ИГЭУ, Вып. 1-20.

Проблема свободы и необходимости в теории прогресса С.Н. Булгакова

Лисовский А.В.
Аспирант
Смоленский государственный университет, Смоленск, Россия
E-mail: al_alar@mail.ru

[32] Мотрошилова Н.В. Одна из духовных традиций современной России // Соловьевские исследования: Периодический сборник научных трудов / Гл. ред. М.В. Максимов. Иваново: ИГЭУ, 2008. Вып. 20. С. 122.

Одним из важнейших вопросов философии и ключевым элементом системы ценностей западной философской мысли XIX – XX веков была теория прогресса. Ни один из виднейших философов не мог не обратить внимания на столь важный вопрос философии истории. И если идею прогресса как таковую принимали все, как материалисты, так и идеалисты, то по содержанию данного вопроса они во многом расходились. Так один из ключевых моментов идеи прогресса – роль личности в истории, стал предметом споров и дискуссий между философами различных школ и направлений. Цель данной статьи заключается в попытке рассмотреть вопрос свободы и необходимости в теории прогресса С.Н. Булгакова, виднейшего представителя русской религиозной философии начала XX века.

В начале своего знаменитого перехода "от марксизма к идеализму" С.Н. Булгаков выступил с острой критикой атеистической идеи прогресса, которая, по его убеждению, стала в XIX веке новой религией для человечества, разуверившегося в Боге. Атеистическая концепция прогресса, утверждал он, не что иное, как "вампиризм", безнравственная идея блаженства счастливых потомков на могилах пожертвовавших собой отцов. Это осознание жестокой "цены прогресса" и заставило мыслителя отойти от марксизма. Но, как показывает история его "философского обращения", он отказался от марксизма не для того, чтобы полностью отвергнуть теорию прогресса, а чтобы найти ей новое обоснование: светскую идею поступательного развития человеческого общества он объединил с христианской верой в бессмертие души. Таким образом, теория прогресса, основанная на метафизике истории Булгакова, представляет собой синтез науки и религии; соединение Божественной воли и человеческой. Утверждая, что в историческом процессе выражена провиденциальная мысль, С.Н. Булгаков считал, что смысл истории заключается в раскрытии и выполнении божественного плана. Однако здесь и заключается основная антиномия свободы и необходимости в историософии Булгакова.

Булгаков полемизирует с идеей о механической причинности. В работе «Апокалиптика и социализм» он утверждает, что строгая механическая детерминированность не оставляет места свободе воли личности и общества в историческом процессе: «Та объективная закономерность, хотя и доступная теоретическому познанию, но неотвратимая и неумолимая в своей железной поступи, тот фатум закономерности, открытием которого так гордится марксизм, есть именно изначальная черта апокалиптики. История берется здесь в таких ракурсах, что в ней не остается места свободной человеческой личности»[1]. Признавая причинность как таковую, философ утверждает, что это лишь одна сторона бытия, не способная полностью определить жизнь и мышление разумной личности и, тем более, всецело руководить историей человеческого общества. Он пишет: «Свобода есть не беспричинность, но самопричинность, способность действовать от себя, из себя начинать причинность, по-своему преломлять причинную связь и тем нарушать принцип всеобщего механизма… В ткань мировой необходимости вплетены волокна свободы, и они разрушают ее цельность и непрерывность. Поэтому-то действительность есть не механизм, а история, т.е. нечто хотя связное, но не индивидуальное, хотя и сходное в отдельных своих частях, но абсолютно ни в чем не повторяющееся. И таковою ее делает причинность через свободу»[2].

Стоящий на позициях провиденциального детерминизма С. Булгаков уподобляет необходимость (в том числе и механическую) берегам реки, удерживающим «реку»

---

[1] Булгаков С.Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов. М.: Астрель, 2008. С. 356-357.

[2] Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч. в 2 т. М., 1991. Т.1. С. 133-134.

свободы, чтобы послужить раскрытию единого плана[1]. Опираясь на философию Шеллинга, Булгаков утверждает, что история должна представлять собой соединение свободы и необходимости, и возможна только на основе такого соединения. В «Философии хозяйства» он пишет: «Свобода есть общая основа творческого процесса, необходимость же определяет рамки этого процесса и постольку предетерминирует свободу, направляет ее путь. … Предетерминированность эта имеет онтологический характер, она есть как бы аналитическое раскрытие путем свободы того, что заключено лишь в зародыше, но что уже есть в потенции. Мировая душа, со всеми своими, хотя и дезорганизованными потенциями, - вот истинная закономерность истории, в которой вневременно есть мировое все, а потому предетерминированны и все исторические судьбы человечества. …Свобода распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход. Промысел Божий, путем необходимости ведущий человека, есть поэтому высшая закономерность истории … эта метафизическая детерминированность не отменяет, но, напротив, предполагает свободу как основу истории»[2]. С.Н. Булгаков стремится помирить в своем мировоззрении необходимость и свободу, не жертвуя ни свободой в пользу «всепожирающего» детерминизма, ни объективной закономерностью в пользу абсолютного окказионализма и личного произвола. В сборнике «Проблемы идеализма» он пишет: «Мировой и исторический процесс … представляется в таком случае взаимодействием человеческой свободы, свободных усилий исторического человечества и творческого или Божественного начала, процессом богочеловеческим … так существование общего провиденциального плана возможно без какого бы то ни было стеснения человеческой свободы»[3].

Таким образом, в своей историософии С.Н. Булгаков представляет конкретную концепцию исторического прогресса, свободную как от абсолютного детерминизма, так и от беспричинности. Исторический процесс представляется как соединение человеческой воли и божественного плана, свободы и необходимости, и возможен только на основе такого соединения.

Литература

1. Булгаков С.Н. (2008) Два града: исследования о природе общественных идеалов / Сергей Николаевич Булгаков; вступ. статья Ю.Н. Давыдова, сост. и комментарии В.В. Сапова. М.: Астрель.
2. Булгаков С.Н. (2007) История Экономических и социальных учений / Сергей Николаевич Булгаков; вступ. статья, сост. и примеч. В.В. Сапова. М.: Астрель.
3. Булгаков С.Н. (1902) Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма. М.: Три квадрата.
4. Булгаков С.Н. (1991) Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения в 2 т. М. Т.1.
5. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. (2000) Русская философия истории. М.: Аспект Пресс.
6. Философский словарь (1986) / Под ред. Фролова И.Т. М.: Издательство политической литературы.

Георгий Флоровский: пути русского богословия

Мантулов А.А.

Студент

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова

философский факультет, Москва, Россия

philos304@yandex.ru

[1] Там же.

[2] Там же.

[3] Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма. М.: Три квадрата, 1902.

В данной работе я собираюсь дать интерпретацию исторической концепции о. Флоровского, и попытаюсь выработать какую-то свою критическую точку зрения или признание, что такая точка зрения невозможна. Такой принцип к изучению истории философии был заложен еще великим Платоном, который подчеркивал необходимость всестороннего анализа выдвинутой концепции с целью выяснить, рождает ли мысль; "…Ложный признак или же истинный и полноценный плод"[1]. Помимо этого рассмотрю мнения философов, исторических личностей на изучаемую проблематику.

Исследование развития мировоззрения Г. Флоровского должно выявить, как менялись на протяжении жизни мыслителя его взгляды и какие факты из биографии этому способствовали. Еще одна причина, по которой я вижу актуальность данной работы, заключается в том, что историко-философское исследование предполагает какое-то осмысление, подытоживание и встраивание данной концепций в общемировой исторический процесс.

Из биографии Георгия Флоровского мы видим, что юность его прошла в атмосфере бурных философских и религиозных исканий начала 20 в., а годы зрелости совпали с временем революционных потрясений и гражданской войны. Об этом, я считаю, важно помнить, оценивая как оригинальное так и традиционное в стиле его мышления.

Анализируя взгляды философов конца XIX века, Флоровский разрабатывает свою целостную историческую концепцию. Вопреки общепринятой среди интеллигенции традиции он не верил в детерминированность личности и культуры, полагая, что индивидуальный творческий акт по-своему абсолютен и определяется свободой человеческого духа. Поэтому он обращается к истории не для того, чтобы выявить какие-либо причинно-следственные связи, а для того, чтобы понять идеи, раскрыть духовный и интеллектуальный опыт людей, их творческие усилия. Любой факт Флоровский связывает с сознанием и считает его неповторимым. Другими словами он верит, что история есть рефлектирующее настоящее: «Мысль, канувшая в прошлое, как бы предупреждает и служит примером, она способна помочь нам лучше понять себя и свою культуру». Поэтому историческое познание должно быть направлено на индивидуальный интеллектуальный опыт человека, либо на опыт небольших групп. Такой опыт не может быть соединен в причинно следственную цепь и не образует процесса.

В своих работах по истории русской мысли Флоровский никогда не обращался непосредственно к социальным программам и идеалам интеллигенции. Он всегда оставался мыслящим философом и богословом. Анализ, проделанный Флоровским, выявил присущий истории русской мысли глубинный утопизм и характерные для него ошибки. Впоследствии Флоровский с безжалостностью показал, что те же самые элементы оказались присущи в какой-то момент и евразийской «идеологии».

Философские основания критики Т.Г. Масариком политических идеалов русской консервативной философии XIX века в трилогии «Россия и Европа»[2]

Пеков А.В.
Студент
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: sognatore-di-mare@yandex.ru

Теократический фланг общественно-политической мысли России XIX века, к которому чешский мыслитель Томаш Гарриг Масарик, автор историко-философского сочинения «Россия и Европа», причисляет К.П. Победоносцева, М.Н. Каткова и К.Н.

[1] Платон. Соч.: в 3-х т. М., 1970. Т.2. С. 236.

[2] Автор благодарит профессора, д.ф.н. Маслина М.А. за помощь в подготовке тезисов.

Леонтьева, не представил примеров высокодуховного напряжения, поскольку теократия как идеологическая система не способна взращивать одаренных мыслителей. Целью теократов было противостояние всем сокровенным чаяниям XIX века – признанию демократических прав и свобод, парламентаризму и публичности политического процесса, свободе совести, светскому образованию – и наложение запрета или, по крайней мере, ущемление независимой мысли и культуры. Истинной государственной философией и официальным мировоззрением России теократически-абсолютистский режим объявил догматическое богословие, а неверие и атеизм приравнял к государственной измене. Борьба религиозной веры и научно-философского свободомыслия из сферы философии и богословия вступает на арену политического противостояния абсолютизма и демократии.

Вышеупомянутые мыслители-консерваторы, по мнению Масарика, конечной целью своей апологии теократии видели явно осознаваемое ими как невозможное осуществление полной стагнации и возврата к допетровской Руси. Они были разъедаемы язвой неверия: этим Масарик объясняет их фанатическую и схоластическую борьбу со всеми проявлениями последнего. «Но выступать в современную эпоху в защиту самодержавного абсолютизма, в том числе в России, пытаться найти историко-философские и даже религиозные доводы в пользу этого режима, в то время как всему миру видна его недееспособность, – что это для образованного человека, как не литературное преступление?» [5, С. 242] – таким образом Масарик формулирует свое антитеократическое credo, направленное против всех сторонников царизма. Историческая обреченность реакции, основанной на мифологических схемах и вынужденной неизбежно в целях самозащиты прибегать к силе, ощущалась самими сторонниками теократии, что еще сильнее заставляло их постоянно провозглашать истерические роялистские и клерикальные выкрики и анафематствовать всех противников официального режима. В главе о «теоретиках официального богословия» автор «России и Европы» указал на негативистский par excellence пафос апологетов теократии, снабженных европейскими коллегами скудным интеллектуальным провиантом и за это пообещавших западной реакции помощь и спасение из рук царизма.

На каком теоретическом фундаменте зиждется столь резкая критика Масариком философских предпосылок, а главное – политических выводов русских консерваторов? На материале «России и Европы» читатель Масарика убеждается в том, что помимо вынесенной в подзаголовок труда задачи представить социологические очерки по русский философии истории и религии и придать русскому вопросу статус «всемирного вопроса истории философии» автор старался изложить концепцию демократии как целостного мировоззрения. Однако его сочинение содержит в себе вызревшие оценки, что подчас обнаруживается в некоторой тенденциозности выводов; следует обратиться как к более раннему периоду творчества чешского философа, так и к ретроспективному осмыслению своей научной работы в позднем пространном интервью, взятом у него Карелом Чапеком («Разговоры с Т.Г. Масариком»), чтобы проследить становление его антитеократических воззрений в динамике.

Масарик изначально в своей философской ориентации избрал мультикультурный подход: пробудившийся еще в юности интерес к духовным ценностям русской литературы (Достоевский, Толстой) сопровождался последовательным углубленным изучением философии Канта, Гердера, лейпцигской теологии, эмпирической психологии Франца Брентано, который, будучи его учителем в Вене, подвиг молодого чешского философа, в целях преодоления характерной для западнославянской интеллектуальной элиты односторонней обращенности к немецкой мысли, к ознакомлению со скептицизмом Юма, позитивизмом Конта и Милля. Поворот к

островной и французской традиции сказался на вызревании не только собственных гносеологических воззрений, которые на закате своей жизни Масарик характеризовал как «конкретизм» (направленное против радикального скептицизма критическое осмысление целостного познавательного опыта, включающего в себя смыслопорождающую деятельность разума, чувств, воли, но отвергающее не-, анти- и надэмпирические теории познания), но и ознаменовал собой конгениальность Масарика с политическими идеалами англо-саксонского ареала, положив начало разработке демократического Weltanschauung, четкому разделению реформизма и революционизма в политической теории, изучению зависимости между типом религии и формы правления (Масарик настаивал, что революционное свержение старого теократического режима компенсирует отсутствие религиозной реформации; эта схема оказывается применимой для объяснения генезиса как Великой французской, так и Октябрьской революции в России) и т.д.

В анализе критики Масариком русских консерваторов-теократов неизбежно возникает подозрение в ее атеистической основе, что полностью опровергается самим духом философского творчества чешского мыслителя. Разделяемые им гуманистические идеалы, убежденность в нерушимости этических основ человеческого общежития, само понятие человечности являются осмысленными исключительно при рассмотрении человека sub specie aeternitatis, т.е в религиозной перспективе признания гипотезы (в силу ее научной непроверяемости) существования Бога и бессмертия души как гарантов гармоничной связности жизни индивида и мира культуры и социальной справедливости. Кантовские параллели очевидны: критицизм Канта, усмиряющий мифологический платонизм, освобождает философское мышление от гипостазирования идеальных сущностей и ведет к подлинному, этически фундированному понятию Бога как мерила человеческого в человеке. Примечательно, что в «России и Европе» Масарик последовательно инкриминирует русской философии слабую проработку гносеологической проблематики; исключением из правила служит лишь Вл. Соловьев, который, по мнению чешского философа, первым из русских основательно и всесторонне изучил систему Канта.

В свете подобной ценностно-мировоззренческой ориентации демократизм социального бытия (не только как принцип правления, но и способ межличностного общения) приобретает нравственное измерение, и одновременно объясняется глубина неприятия Масариком «преисполненного веры, теистского терроризма», апологетирующего ригидный, исторически обреченный абсолютистски-теократический режим, отказывающийся признавать права и свободы человека и гражданина.

Литература

1. Масарик Т.Г. Россия и Европа. Том II. СПб.: РХГИ, 2004.
2. Karel Čapek. Hovory s TGM. Praha: Československý spisovatel, 1969.
3. Lubomír Nový. Masaryk's Contribution to the Formation of Values in the Czech National Consciousness // Czech Philosophy in the XXth Century. Bucharest: Metropol, 1994.
4. René Wellek. The Philosophical Basis of Masaryk's Political Ideals // Ethics, Vol. 55, № 4 (Jul., 1945). Published by: The University of Chicago Press.
5. Zdeněk Nejedlý. T.G. Masaryk ve vývoji české společnosti a československého státu. Praha: Ministerstvo informací a osvěty, 1950.

Преломление идей Ф.М. Достоевского в философии Н.А. Бердяева

Попова О.В.

Аспирантка

Кубанский государственный университет, Краснодар, Россия

e-mail: vestnic@rambler.ru

Творчество Ф.М. Достоевского вызвало волну откликов в русской философии Серебряного века. О Достоевском писали В.С. Соловьёв, В.В. Розанов, Д.Л. Мережковский, В.Иванов, Н.О. Лосский и др. Но особенно высоко творческое наследие писателя ценил Н.А. Бердяев: многие идеи, выраженные в художественных произведениях Фёдора Михайловича, оказались созвучны его собственным мыслям.

«Я написал книгу, в которой не только попытался раскрыть миросозерцание Достоевского, но и вложил очень многое от моего собственного миросозерцания» (Бердяев, 2006, с. 6), – признавался философ. Кроме книги «Миросозерцание Достоевского», наследию великого писателя посвящены также статьи Бердяева «Великий инквизитор», «Ставрогин» и «Откровения о человеке в творчестве Достоевского».

Ф.М. Достоевский, как и Бердяев, был озабочен проблемой свободы. Но у первого свобода – всегда свобода человеческая, да – иррациональная, да – разрушительная, но изначально присущая людям, вырвавшаяся из глубин человеческого «Я». У Бердяева свобода – хаос, стихия, Ungrund; добытийственная и сверхбытийственная, она не принадлежит целиком человеку, а имеет «самодовлеющий» характер.

«Красота раскрывается сквозь человека», – писал Н. А. Бердяев. Достоевский словно противоречит этому высказыванию и представляет читателю ряд «ущербных» персонажей, вызывающих чувства от жалости до отвращения: Лебядкин, Хромоножка, Мармеладов и др. Для Николая Александровича перечисленные герои красивы уже тем, что в них «сохраняется образ и подобие Божие» (Бердяев, 2006, с. 52). С другой стороны, красота антиномична, этого нельзя отрицать, и Достоевский приводит пример Николая Ставрогина, который красив и «в то же время как будто и отвратителен» (Достоевский, 1990, с. 52).

Согласно Бердяеву, невозможно принять Бога без Христа, но ему самому ближе не евангельский образ Христа, а образ Христа из «Поэмы о Великом Инквизиторе» Достоевского, что неоднократно подмечалось критиками философа.

Бердяев выступал против одномерного светского гуманизма, так как считал, что его идеи («человек-самоцель» и др.) часто искажаются и ведут к «своеволию». Но Достоевского нельзя причислить к антигуманистам, поэтому Николаю Александровичу пришлось признать, что писатель «если и… гуманист, то гуманизм его совсем новый, трагический» (Бердяев, 2006, с. 20).

«Он был настоящим философом, величайшим русским философом. Для философии он даёт бесконечно много» (Бердяев, 2006, с. 20), – утверждал Бердяев, не замечая, что философии в книгах Достоевского придаётся негативный оттенок. Например, в романе «Идиот», в диалоге князя Мышкина с генералом Епанчиным:

«– Скажите, чем же вы намереваетесь покамест прожить, и какие были ваши намерения? – перебил генерал.

– Трудиться как-нибудь хотел.

– О, да вы философ…» (Достоевский, 1987, с. 27).

Также и в словах Аделаиды, средней из сестёр Епанчиных, звучит неприкрытая ирония:

«Это всё философия… Вы философ, и нас приехали поучать (Достоевский, 1987, с. 60).

При всём своём восхищении талантом Достоевского Бердяев настаивал: «Нельзя идти путём Достоевского, нельзя жить по Достоевскому… «Достоевщина» таит в себе для русских людей не только великие духовные сокровища, но и большие духовные опасности» (Бердяев, 2006, с. 186). Можно принять духовное наследие писателя. Но считать его главным учителем жизни – заблуждение.

К исследуемой нами проблеме в 90-х гг. XX века обратился В.А. Котельников. Статья Котельникова «Блудный сын Достоевского» отличается необъективным видением проблемы. Такой вывод можно сделать только по одной фразе исследователя: «Подлинный и полный Достоевский не вмещается в сознании Бердяева, тут есть место только Ивану» (Котельников, 1994, с. 178). Котельникова возмущает симпатия Николая Александровича к таким персонажам, как Иван Карамазов, Ставрогин, Кириллов. Из рассуждений Котельникова следует, что Достоевский примерный христианин, болеющий душой за православную церковь, а Бердяев – «мистический анархист», отрицающий последнюю. Это утверждение неверно.

Во-первых, Бердяев в «Самопознании» писал: «Я не отпадал от традиционной веры и не возвращался к ней» (Бердяев, 2007, с. 98).

Во-вторых, воззрения анархистов подвергаются разрушительной критике в книге мыслителя «Философия неравенства».

В-третьих, недостаточно оснований для того, чтобы заявлять: «Бердяев – мистик». Религиозно-мистическое направление упоминается в трудах философа вскользь и критикуется так же, как и анархизм. Бердяев не согласен с главным тезисом мистиков о том, что когда человеческая природа приведена в состояние совершенной пассивности, то в неё проникает божественная природа и действует лишь она. Философ заявлял: если человек перестаёт действовать и действует лишь Бог, отсутствует взаимодействие Бога и человека, нет столь важной «экзистенциальной встречи», а значит, мистический опыт бесполезен.

Нельзя также согласиться с тем, что Бердяев и Достоевский расходятся во взглядах на смирение (это ещё одно утверждение Котельникова). Бердяев признавался: «Я бунтарь, но человек смиренный» (Бердяев, 2007, с. 42). Для него, как и для Достоевского, смирение – сокровенный акт духа, явление свободы, внутреннее просветление человека. Смирение не тождественно внешней покорности, против которой выступал Бердяев. Оно – акт человеческой личности, направленный на саму себя, и предполагает освобождение власти гордыни и самоутверждения.

По мнению Котельникова, воззрения Бердяева были близки воззрениям Достоевского только в труде «Философия неравенства». Мы в данном исследовании показали, что это не совсем верно.

Литература

1. Бердяев Н.А. (2006). Миросозерцание Достоевского. М.: АСТ.
2. Бердяев Н.А. (2007). Самопознание. СПб.: Азбука-классика.
3. Достоевский Ф.М. (1990). Бесы. Петрозаводск: Карелия.
4. Достоевский Ф.М. (1970). Братья Карамазовы. Т. 1. Л.: Художественная литература.
5. Достоевский Ф.М. Идиот (1987). Л.: Лениздат.
6. Котельников В.А. (1994). Блудный сын Достоевского. // Вопросы философии. № 2.

Карсавин как религиозный философ

Рассказова Е.С.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет
informal_girl@mail.ru

Выбор темы моей работы обуславливается актуальностью ее проблематики в наше современное время. В последние годы евразийство как идейное течение активно развивается в идеях неоевразийцев, которые, к сожалению, своими националистическими настроениями не до конца оценивают значимость философии

своих предшественников. О том, что «Евразийство за последние годы приобретает у нас мракобесный, черный характер» предупреждал еще Д.С.Лихачев.

Я полагаю, что необходимо вернуться к философским истокам этого идейного течения, понять его глубинный смысл, чтобы развивать его в последствии, но ни в коем случае не нужно излишне политизировать его, углубляясь в идеи национализма, тем самым, искажая суть евразийства.

В своей работе я рассмотрю представителя евразийского течения Льва Платоновича Карсавина, его философскую концепцию, а в особенности учение о симфонических личностях.

Карсавин строит очень стройную и чистую систему всеединства, придавая ей религиозное звучание. Очень важна идея того, что именно во всеобщем часть приобретает свое значение, тогда как в отдельности оно несовершенно.

Одно из главных мест в философской концепции Карсавина занимает его учение о симфонических личностях. Здесь мыслитель использует концепцию всеединства применительно к личности, к социальному бытию. Понятие симфонической личности впервые было употреблено в брошюре «Церковь, личность и государство».

Мир предстает как единая симфоническая личность, состоящая из иерархии единства множества симфонических личностей разного порядка. Симфоническая личность ближе к совершенству, когда она осуществляется только в личностях. Карсавин называет такую личность социальной.

Симфонические личности находятся повсюду в мире, они взаимодействуют, переплетаются, входят в состав друг друга и образуют иерархию. Так как наш мир несовершенен, то симфоническая личность также является несовершенной: «Строго говоря, такой личности в нашем несовершенном и все же едином мире нет. Однако с помощью некоторого отвлечения от вещного бытия мы с тем же правом, с каким изучаем индивидуальную личность, можем изучать и симфоническую, поскольку она осуществляется только в личностях»[1] На симфоническую личность переносятся понятия момента, качествования, стяженности. Возникает иерархия низших и высших симфонических личностей. Высшая личность рождает как свой момент низшую личность. Наш мир понимается как «индивидуация высшего, в свою очередь индивидуируюшейся в ряде высших миров».[2]

Особое место в концепции личности Карсавин отводит России. Он воспринимал ее как личность, как живое единство. Русский народ он рассматривает как единые во множестве народы, подчиненные великорусской нации. Карсавин отличал Россию как симфоническую личность от других, но при этом говорил о том, что существует возможность слияния ее в охвате более обширной симфонической личности, в которой не будет слияния множества отдельных национальных личностях. Тем самым философ отвергал национализм и индивидуализм, основываясь на идее всеединого, общего, цельного.

В заключение я приведу слова А.Ванеева, написанные с любовью и с грустью по ушедшему другу, как нельзя лучше характеризующие значительность личности Льва Карсавина. Они были написаны на тайной эпитафии: «Лев Платонович Карсавин, историк и религиозный мыслитель. В 1882 году родился в Петербурге. В 1952 году, находясь в заключении в режимном лагере, умер от милиарного туберкулеза. Л.П.Карсавин говорил и писал о Тройственно – едином Боге, который в непостижимости своей открывает нам Себя, дабы мы через Христа познали в Творце рождающего нас Отца. И о том, что Бог, любовью превозмогая Себя, с нами и в нас страдает нашими страданиями, дабы и мы были в Нем и в единстве Сына Божия

[1] Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. С. 92.
[2] Там же. С.126.

обладали полнотой любви и свободы. И о том, что само несовершенство наше и бремя нашей судьбы мы должны опознавать как абсолютную цель. Постигая же это, мы уже имеем часть в победе над смертью чрез смерть. Прощайте, дорогой учитель. Скорбь разлуки с Вами не вмещается в слова. Но и мы ожидаем свой час в надежде быть там, где скорбь преображена в вечную радость».

Вера и разум в философии Вл.С. Соловьева

Рябова А.А.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: annryabova@gmail.com

Философская система Вл.С. Соловьева традиционно считается одной из вершин русской религиозно-философской мысли, или, иначе говоря, религиозной философии. Однако возможность последней представляет собой некоторую проблему. Эта проблема раскрывается через оппозиции «вера - разум», «религия - философия», «мистические интуиции – рефлексия». Соловьев был одним из тех философов, который не только показал органическое единство этих двух типов мировосприятия, но и попытался осуществить их синтез. Целью настоящего доклада будет исследование того, что Соловьев понимал под терминами «философия» и «религия», какие основания находил для их сближения, как представлял себе их синтез.

Лейтмотивом всего творчества Соловьева, начиная с речи на магистерском диспуте - «Несколько слов о настоящей задаче философии», является вопрос о «духовном стержне» современной ему эпохи. Философ видит, что на смену религии как «центру духовного тяготения» приходит религиозность как «личный вкус». Вера и разум мыслятся в отрыве друг от друга как враждующие сферы человеческого духа. Но история философии, в частности античная философия, свидетельствует об ошибочности такого подхода. Религию и философию объединяют истоки, цель. В магистерской диссертации «Кризис западной философии. Против позитивистов», посвященной анализу господствовавших в 19 веке философских направлений, Соловьев приходит к выводу, что современный этап развития философии в его отвлеченном, рационализированном виде подошел к своему логическому концу. Разрешение его философ видит в «синтезе философского познания и религиозной веры».

Разделение на рациональное и сверхрациональное не является естественным для человеческого сознания. Человек – цельное существо, познавательные способности которого разнообразны. Только путем их объединения можно проникнуть в тайну человеческого бытия. Человек – единственное из всех существ, остро ощущающее своё несовершенство и стремящееся преодолеть свою наличность. Довольный, «примирившийся» человек не является человеком в полном смысле слова, потому что именно неудовлетворенность и сомнение делают его таковым. В то же время, стремление к «внутренней правде» невозможно без разумной, рациональной веры. Такая вера присутствует и в философии, и в научных исследованиях: это вера в разум, требующий, чтобы существующее было сообразно ему, ищущий своего осуществления или оправдания во всем, вера в существование искомого. Поэтому критический импульс философии направлен не против всякой веры, но только «темной» и «ленивой». Живой душой и двигателем жизни является философия. Она не преподносит человеку истину в готовом виде, но требует духовной работы, поиска, развития. Характерные черты философского мышления – скептицизм, свобода,

стремление к безусловной достоверности, добросовестность, или принципиальность в поиске первоначал.

Таким образом, Соловьев приходит к выводу, что только путем синтеза философии, религии и науки можно приблизиться к истине, достичь идеала универсального знания в науке и духовной цельности в нравственной жизни. Признаком новой философии является принцип целостности, понятый в разных аспектах. В плане гносеологическом он проявляется в синтезе познавательных способностей человека и снятии противоречия между философией и религией, верой и знанием. В социологическом плане – это общественная целостность, единство личности и общества, а также новое единство церкви и мира – соединение христианства с жизнью, религии с просвещением.

Литература

1. Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001.
2. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект, 2001.
3. Козырев А.П. Соловьев и гностики. М, 2007.
4. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990.
5. Русская философия: Словарь/ под общ. ред. М. Маслина. М.: Республика, 1999.
6. Соловьев Вл.С. Жизненная драма Платона. М.: Директмедиа Паблишинг, 2002.
7. Соловьев Вл.С. Несколько слов о настоящей задаче философии, Чтения о богочеловечестве, Русская идея, Идея сверхчеловека» // Соловьев В.С. Сочинения в 2 тт. М., 1989.

Самоубийство как способ выражения человеческой свободы в творчестве Ф. М. Достоевского

Стукалова И.А.

Студентка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E–mail: stukalova-irin@yandex.ru

Ф.М. Достоевского ставит героев своих произведений перед выбором между свободой и необходимостью, добром и злом, влечением и долгом. В их душе идёт постоянная борьба двух начал - Христова и Антихристова, олицетворяющих свободу и принуждение, истинное и ложное бытие. Герои Достоевского испытывают душевное одиночество, непонятость и отверженность обществом. У них своё особое мировоззрение и мировосприятие, они задают себе и другим «вечные», «неудобные» философские вопросы, мучительно ищут смысл жизни. Г.В. Флоровский отмечал: «… Весь смысл человеческой жизни он видел в свободе, - и притом в её волевой свободе, в творческом самоизбрании и самоопределении». Фёдор Михайлович обращается к проблеме духовного становления личности с её метаниями и сомнениями. Нравственный выбор нередко предстаёт у Достоевского как выбор между жизнью и смертью.

Самоубийство, являясь высшим проявлением свободы и своеволия, помогает человеку разрушить оковы всеобщей морали и приблизиться к Богу. Однако чтобы эта цель могла быть достигнута, убить себя надо не из-за жизненных неудач и простой человеческой слабости, необходимо в самом себе преодолеть, убить страх смерти. Акт лишения себя жизни для героев Ф.М. Достоевского является идеологически и концептуально подкреплённым вызовом обществу. Кириллов в романе «Бесы» следующим образом обосновывает эту формулу: «Бог необходим, а потому должен быть. Но я знаю, что его нет и не может быть… человеку с такими двумя мыслями

нельзя оставаться в живых… Если нет бога, то я бог. Если бог есть, то вся воля его, и из воли его я не могу. Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие» [1, с. 550-551].

В «Дневнике писателя» Достоевский высказывает следующую мысль: «Настоящая свобода – в одолении себя и воли своей; так чтобы под конец достигнуть такого нравственного состояния, чтоб всегда во всякий момент быть самому себе настоящим хозяином». Ведь именно преодоление самого себя и запутанных обстоятельств может пробудить человека к творчеству, дальнейшему развитию и самосовершенствованию.

Таким образом, самоубийство рассматривается Достоевским не как сиюминутный душевный порыв, а сознательный нравственный выбор, логичный финал трагедии, разыгравшейся между человеком и Богом, единственно возможный выход из «морального тупика» для тех, кто не может найти себя. Можно сказать, что Достоевский, несмотря на всю его любовь к человеческой личности и понимание ценности земной жизни, во многом признаёт и оправдывает выбор своих «логических самоубийц», которые к величайшему их несчастью, запутавшись, не смогли познать истинного значения веры в жизни человека, хотя и очень желали этого. Они как подлинно формирующиеся личности даже в последние секунды своей жизни, будто бы находясь в агонии, пытаются продолжить свои душевные искания Бога. Однако смерть как моральный выбор не может, по Достоевскому, поощряться и пропагандироваться как путь истины.

Свобода в различных её проявлениях есть лишь одна сторона христианства, подчас приводящая запутавшуюся личность к выбору смерти. Другая же сторона заключается в том, что настоящий деятельный человек должен чувствовать ответственность за свои действия перед людьми и, в первую очередь, перед Богом.

Литература

1. Достоевский Ф.М. Бесы. М.: АСТ, 2005.
2. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. М.: Эксмо. 2006.
3. Евлампиев И.И. Кириллов и Христос. Самоубийцы Достоевского и проблема бессмертия // Вопросы философии. 1998. № 3.

Аксиологические уроки философской рефлексии о ценностях русского духа

Урбанаева Е.Г.

Старший преподаватель

Иркутский государственный технический университет,

факультет права, социологии и СМИ, Иркутск, Россия

E–mail: urbanaeva1978@yandex.ru

Несмотря на мнение авторитетных исследователей истории аксиологии, что в русской философии произошла «теологическая редукция», которая привела к уничтожению теории ценности [3; 32], мы рассматриваем русскую философскую мысль (религиозная философия, литература, эстетика, этика) как аксиологическую рефлексию, адекватную особенностям ценностного мира старой России. Хотя в ней не были даны удовлетворительные с современной точки зрения базовые дефиниции теории ценности, и не был логически разработан понятийно-терминологический инструментарий аксиологических исследований, все же, в силу национальной специфики отечественной философии, фундаментальные ценностные проблемы проходили через её историю сквозной нитью. Общеизвестно, что имелись многочисленные труды, посвященные обсуждению проблемы «смысла жизни» (работы Н. Грота, В. Розанова, В. Несмелова, А. Введенского, М. Тареева, Е. Трубецкого, С. Франка и др.), свободы, метафизики добра и зла (Вл. Соловьев, Бердяев, Достоевский, Толстой, Гоголь и др.): они были непосредственно связаны с аксиологией поиска

самобытного пути России. К ним можно отнести слова Г. Риккерта, ведущего представителя Баденской школы неокантианства, о том, что все великие мыслители, которые развивали учение о смысле жизни, создавали тем самым и систему ценностей [5; 112]. Так же, как «смысложизненные» философии Запада – экзистенциализм, феноменология, философская антропология, религиозно-философские концепции, – будучи ценностными по своему содержанию, не занимались специально анализом ценностных категорий и эмпирическим изучением ценностей, русская философия посредством характерного для неё обсуждением смысложизненных проблем, темы абсолютного добра и, следовательно, онтологии ценностей, создавала объективный ценностный мир России и отвечала, следовательно, на фундаментальный вопрос о ценностях, который, по мысли Ницше, является гораздо более фундаментальным, чем вопрос о достоверности [4; 287].

Пожалуй, мысль Г.П. Выжлецова о том, что «подлинным открытием ценностного видения мира стала философия русского религиозного ренессанса» [2; 93], нуждается не только в признании, но и развитии. Хотя термины «ценность» и «аксиология» возникли в европейской философии и культуре, подлинное развитие ценностный тип философствования и ценностные основания социально-философских и культурологических исследований получили именно в русской религиозной философии (от Вл. Соловьева до Н. Лосского). В этом смысле наша позиция в оценке вклада русской мысли расходится с мнением М.С. Кагана, согласно которому, благодаря «теологической редукции» теория ценностей исчезла из русской философии. Совершенно справедливо Г.П. Выжлецов утверждает, что русские философы «показали глубинную взаимосвязь и органическое единство великой триады XX века: Дух – Свобода – Личность» [2; 93]. Аксиологический голос русской философии напоминает и сегодня: человек не сводится к сумме общественных отношений, обусловленных материальным производством, и не есть продукт социальной среды. Наоборот, всё лучшее в общественной жизни происходит, как доказывал Н. Бердяев, из духовного источника. И вся современная трагедия человека – из его отпадения от духовного начала.

Русская философия помогает нам понять, что тот системный кризис, в котором оказалось российское общество на рубеже тысячелетий, имеет первопричинами именно духовность. И эти причины надо искать не в постсовременных условиях конца XX в., а гораздо раньше, в начале XX в. Эти причины являются во многом общими для Европы и России, и они осознаются как русскими, так и европейскими философами: распад целостного бытия человека и явственно обнаружившиеся в начале XX в. «неудача истории», «падшесть» и «агония мира» (Бердяев), факт пограничного положения человека и его «угрожаемости со всех сторон» (Тиллих, Ясперс). Не случайно идеи национал-социализма и коммунизма стали распространяться в Европе – в качестве исторически первых вариантов глобализации – практически одновременно. То и другое, можно согласиться с Бердяевым, родились «из глубокого несчастья человека, из чувства безнадежного отчаяния», они были порождены войной, несчастьем и унижением народа [1; 322]. И в известном смысле в том и другом можно усмотреть своего рода восстание страдающей личности против миропорядка, против «лживой капиталистической цивилизации», скрывающей хаос иррациональных сил. Первая мировая война лишь обнаружила этот «хаос истории». Молодежь всего мира в начале XX в. «ищет нового порядка», но эти поиски приобретают форму безумия и патологии. Началась мировая революция. «Тень легла на мир. Начался цикл исторических и космических катастроф и обвалов» [1; 322]. Этот начавшийся в начале прошлого столетия глобальный кризис означал, по мысли Бердяева, «великое предательство

относительно человека», «человек перестал быть верховной ценностью, он подменяется иными ценностями, которые стоят не выше, а ниже человека» [1; 337].

Философы русской традиции мысли помогают нам понять, что подлинная свобода имеет духовный, а не социальный источник. Родина свободы – это духовность, а не общество и государство. Европейские либеральные демократии не знали духовных основ свободы, ибо для них свобода – это свобода в индивидуалистическом смысле, она означает замыкание в себя, в своей семье, в своих индивидуалистических интересах, в своем предприятии. Тот по-настоящему любит свободу, кто желает свободу не только для себя и своих, но также для других. В этом смысле русские революционеры-большевики, возможно, были в гораздо большей степени выразителями подлинной свободы, чем идеологи либеральной демократии. И, возможно, советские «кухонные» философы времен тоталитаризма были гораздо свободнее в этом смысле, чем свободные граждане США и Европы. Стали ли более свободными в смысле настоящей свободы, свободы духа, люди постсоветской эпохи вообще? Стала ли более свободной молодежь? Ответ на этот вопрос не имеет отношения к степени свободы в социально-политической сфере и к гражданским правам. Это – экзистенциальный вопрос, затрагивающий вопрос о состоянии духовности в России.

Как отмечали философы русского зарубежья (Бердяев, Федотов), коммунизм был своего рода религией, религией без Бога, и был совместимым с базовыми православными нравственными ценностями. Можно высказать парадоксальную, на первый взгляд, мысль, что, несмотря на все эти негативные проявления коммунизма, всё же советский период общественной жизни России не был радикальным духовным разрывом с прошлым. Базовые ценности традиционной православной культуры русского народа всё же сохранялись глубоко в «порах» общественного сознания. И даже религиозность сохраняется устойчиво, примерно на одном и том же уровне в советское и постсоветское время. Гораздо более серьезным потрясением для ценностного мира россиян, особенно молодежи, стали события последнего десятилетия XX в., обобщенно обозначаемые исследователями как «российский кризис».

Литература

1. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
2. Каган М.С. Философская теория ценности. СПб.: Петрополис, 1997.
3. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 1910.
4. Риккерт Г. Философия истории. СПб, 1908.

Проблема смысла жизни в творчестве И.В. Киреевского

Юрова Ю.А.

Студентка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: yuliayurova@yandex.ru

Традиционно Ивана Киреевского относят к числу мыслителей-славянофилов. Решение им вопроса о смысле жизни проходит, в целом, в рамках славянофильской «парадигмы мышления», то есть в ходе постоянного сравнения духовного развития России и Запада. Однако собственное нежелание Киреевского считать себя «заклятым» славянофилом и некоторые «прозападные» идеи, высказываемые им, позволяют говорить о том, что он был наименее негативно настроен к западу по сравнению с другими мыслителями-славянофилами. Киреевский не ограничивается лишь критикой Запада, но и высоко оценивает те достижения, которых добились европейцы. Это достаточно отчетливо видно на примере решения мыслителем вопроса о смысле жизни.

Надо отметить, что проблема смысла жизни человека присутствует в творчестве Киреевского скорее неявным образом. У него нет отдельного произведения, посвященного этой теме, и ни в одном из его сочинений эта проблема не зафиксирована как основная тема для размышления. Мы, однако, можем судить о взглядах Киреевского на эту проблему по его дневниковым записям, по переписки с близкими ему людьми, по некоторым его философским произведениям. В них, размышляя о религии, о судьбах развития русского и европейских народов, он, так или иначе, пытается дать ответ на вопрос о смысле жизни человека и русского народа в целом.

Как и другие славянофилы, безусловное значение человеческой жизни Киреевский видел в ее причастности к Божественной жизни, к христианству в его чистом виде. Истина православия - это важнейшее основание духовной жизни и конечная цель духовных устремлений человека. Огромное преимущество русского народа перед народами европейскими в том, что он сумел сохранить чистоту христианства, верность традициям Восточной церкви. Православная вера стала для русского человека тем основанием, на котором строится вся его жизнь, которому подчинены все его устремления. Духом православия пронизано все существо русского человека. Это касается и общественного устройства: в России, как считает Киреевский, интересы отдельного человека согласуются с интересами всего общества. Описывая жизнь русского народа, Киреевский выделяет гармоничность как главную особенность русской жизни. Гармоничное сосуществование единичного и целого, временного и вечного - вот основное условие осмысленности человеческой жизни. Поэтому, признавая реальные проблемы, существовавшие в церкви того времени, осознавая «отклонение» русского народа от первичной религиозности, Киреевский, тем не менее, очень высоко ценил религиозные «заслуги» своего народа и считал необходимым, чтобы основания его веры были руководящим принципом в жизни каждого человека и народа в целом.

На Западе христианская вера получила совсем другое развитие. Западная церковь отошла от основ Восточной церкви, пошла по пути преобладания «внешней разумности над внутренним духовным разумом». Такова суть католичества. Результатом такого развития религии в Европе стало постепенное восхождение разума на позиции всеобъемлющей истины. Господство рационалистического подхода к жизни стало уделом западного человека. Европа достигла больших успехов в том, что касается «удобств жизни», однако вместе с тем господство рационализма привело сознание западного человека к расколотому состоянию, поставило его перед необходимостью выбора: или разум, или вера. Самодовлеющее развитие разума уже показало свою несостоятельность. Однако полный отказ с позиций религии от всяких рационалистических поисков истины также ложен, по мнению Киреевского, ибо «что это была бы за религия, которая не могла бы вынести света науки и сознания? Что за вера, которая несовместна с разумом?» Таким образом, западный путь духовного развития оставляет вопрошания человека о смысле жизни без ответа.

Однако в решении вопроса о смысле жизни Киреевский, как уже было сказано, не останавливается на признании только отрицательных результатов развития Европы и огромной роли русского народа в сохранении духа Православия. Признавая Россию «избранным Богом сосудом Его Святой Церкви на земле», Киреевский, будучи высокообразованным человеком и желая для своего народа всестороннего развития, высоко ценил некоторые заслуги европейцев и считал необходимым наследовать эти достижения европейского просвещения, соединяя их с той благодатной основой, которая была сохранена в России.

К этим положительным достижениям европейского духа Киреевский относит, прежде всего, «участие» Европы во всемирном просвещении, впитавшей в себя все три начала этого просвещения. Россия же была лишена одного из этих начал - «классического древнего мира недоставало нашему развитию». Если в Европе, вследствие этого влияния древности, церковь обладала деятельной, политической силой, способствовала развитию образования и противостояла внешним врагам, то Россия была лишена деятельного начала церкви, что отразилось как на характере развития просвещения в России, так и ее неспособности стать силой, которая смогла объединить весь русский народ перед внешней угрозой.

Резюмируя, можно сказать, что вопрос о смысле жизни И.Киреевский решает, опираясь на анализ особенностей духовного развития России и Запада. Условием достижения смысла жизни можно считать, основываясь на его размышлениях, некоторый синтез достижений русского народа и Европы, такое устроение жизни, когда в человеке в гармоничном согласии существует все то, что жизнь требует от него как существа разумного и мыслящего, то есть всех положительных достижений западной цивилизации, с основами православной веры. Киреевский писал: «…Необходимо связать направление своей жизни с коренным убеждениям веры, согласить с ним главное занятие и каждое особое дело, чтоб всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели». Идея Киреевского об извечной необходимости согласования временного и вечного и способ, которым он предлагает это осуществить, нашли отклик в творчестве многих русских мыслителей начала двадцатого века.

Литература

1. Благова Т.И. Родоначальники славянофильства. Алексей Хомяков и Иван Киреевский. М., 1999.
2. Киреевский И.В. Полное собрание сочинений в 4 томах. Калуга, 2006.
3. Киреевский И.В. Разум на пути к истине. Философские статьи, публицистика, письма. Переписка с преподобным Макарием (Ивановым), старцем Оптиной пустыни. Дневник. М., 2002.

Секция «Философия и методология науки»

Очевидность в структуре доказательства

Бойкова Д.В.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: himar@inbox.ru

Предметом данной работы является рассмотрение доказательства в аспекте его очевидности. Ее источником послужили «Картезианские размышления» Э. Гуссерля.

Успешно проведенное доказательство отмечается моментом фиксации. Фиксация означает, что доказываемое стало доказанным и проводить доказательство дальше не имеет смысла. Этот момент необязательно является точечным, но всегда представляет собой определенность целостного.

Момент схватывания доказанности как результата в текущей конструкции предполагает существование коррелирующего с ним целеполагания. В этом аспекте фиксация с очевидностью устанавливает соответствие между целью и текущим результатом доказательства, при этом не исключается возможность осуществления целеполагания в рамках самой фиксации. При отсутствии очевидности в установлении соответствия нельзя считать доказательство проведенным корректно.

Такая схема справедлива для всех видов доказательств: как для доказательства, представляющего собой последовательность суждений, так и для доказательства в виде чертежа или демонстрации, непосредственного указания на ситуацию, существование которой требуется доказать.

Так как в доказательство может входить промежуточный результат, удовлетворяющей какой-либо цели, фиксация может иметь место не только как акт, подводящий конечный итог. Более того, на каждом шаге доказательства (если речь идет о доказательстве в форме последовательности суждений) происходит схватывание некоторой очевидности, в которой имеется некоторое положение дел, ситуация. Но если представить доказательство в виде последовательности очевидностей, то получается некоторая несообразность из-за неясности характера перехода от одной очевидности к другой. Это можно проиллюстрировать на примере математического доказательства иррациональности числа $\sqrt{2}$.

При прояснении этого характера представляется, можно трактовать переход от одной очевидности к другой как очевидность, включающая в себя оба шага в качестве двух ситуаций. Однако фиксация доказанности не представляет собой ситуацию, включающую два последних шага, но предполагает удержание всех шагов доказательства в одном положении вещей. Таким образом, можно сказать, что от шага к шагу область очевидности увеличивается до тех пор, пока не фиксируется ее соответствие цели.

Но в то же время после совершения перехода к следующему шагу, прошлые шаги теряют свою актуальность, и их очевидность не является текущей данностью. Но, несмотря на это, за ними признается зафиксированная ранее очевидность, хотя она иная, чем актуальная очевидность. Отсюда видно, что один раз зафиксированная очевидность не является таковой постоянно, но может менять свой способ данности.

В связи с этим уместно говорить о модусах очевидности: 1) очевидность как непосредственная актуальная данность, 2) очевидность, не являющаяся актуальной, но зафиксированная ранее таким образом, что с уверенностью можно сказать, что эта очевидность может быть воспроизведена, 3) очевидность гипотетическая – не схваченная как непосредственная данность ранее, но в силу ряда причин полагаемая

как доступная для того, чтобы быть зафиксированной. Очевидность третьего рода наблюдается в доказательствах, представляющих собой такую длинную последовательность суждений, что удержать ее всю в рамках рассуждения одного человека невозможно, но отдельные части которой могут быть рассмотрены в их очевидности; а также, в доказательствах, которые полностью или частично были проведены с помощью вспомогательных средств, не допускающих прямой фиксации очевидности (например, доказательства теорем с помощью компьютера).

Различая модусы очевидности, надо сказать, что очевидность не есть всегда непосредственная индивидуальная данность. Очевидность ситуации может не только фиксироваться, но и полагаться. И хотя полагаемая очевидность и схватываемая не есть одно и то же, полагаемая очевидность также является основанием доказанности.

Аналогичным образом можно полагать всеобщую очевидность, которой свойственна возобновляемость. Но это полагание подразумевает возможность фиксации очевидности. Условием такой возможности может выступать включенность в предметную область, элементы которой позволяют осуществить фиксацию очевидности.

Причем когда речь идет о формальных системах - таких как логические исчисления, очевидность соответствия цели результату полагается путем последовательного сопоставления перехода от одного положения дела к другому с тем или иным правилом вывода. В более содержательных доказательствах этот процесс, в котором оказывается задействована предметная область, является более сложным и представляет интерес для дальнейших исследований.

Литература

1. Гейтинг А. (1965) Интуиционизм. М.: Мир.
2. Гуссерль Э. (2006) Картезианские размышления. СПб.: Наука.
3. Davies B. (2005) Whither Mathematics? // Notices of the American Mathematical Society, vol. 52. №11.

Философско-методологические аспекты функционирования современного информационного права

Золотухин К.А.

Студент

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет Москва, Россия

E-mail: kirill.zolotuhin@gmail.com

Развитие современных информационных технологий, в особенности сети Интернет, повлекло за собой множество социальных последствий. Речь не только о том, что теперь люди получили возможность обмениваться различными данными (от привычной текстовой информации до мультимедийных файлов и использования цифровых средств коммуникации) на огромных расстояниях с минимальными временными затратами, но также и о том влиянии, которое оказал коммуникационный прорыв на традиционные социальные институты.

Одним из важнейших общественных институтов всегда выступало право. Люди пытались закрепить свои представления о праве, которые господствовали в социуме на определенном этапе исторического развития, в форме законодательства, для того, чтобы придать им статус нормы. Норма должна выполнять роль регулятора социальных отношений на всех уровнях, поэтому особое внимание обращается на её актуальность; несмотря на то, что существуют традиционные правовые системы, не всегда успешно удается согласовать привычный юридический контекст с современными политическими и технологическими реалиями. Право сохраняет свою

символическую функцию, но практическая регулятивная нагрузка с него снимается – образуется пласт социальных отношений, которые не соответствуют принятому законодательству, что создает диспропорции в обществе. Попытки переформулировать новое явление в терминах привычной правовой практики не всегда завершаются успешно. Особо остро данные противоречия ощущаются при юридической разработке междисциплинарных вопросов.

Анализ современного российского законодательства продемонстрировал, что сфера регулирования областей, связанных с применением информационных технологий в выше озвученном смысле, развита в нем весьма слабо. Слишком широко используется понятие информации, не учитывается специфика цифровых систем трансляции данных при характеристике интеллектуальной собственности. Можно сказать, что социально значимые технологические инновации на юридическом уровне исключены из рассмотрения законодателей путем консервативного их описания. Сложившийся правовой механизм не может работать с новым типом объектов. Для того, чтобы решить практическую задачу по реорганизации текущего информационного законодательства в сторону большей эффективности, следует для начала выявить ключевые проблемные моменты, которые существуют на методологическом уровне. Данная операция выходит за рамки традиционного юридического дискурса в сферу философии и методологии науки.

Представление об интеллектуальной собственности тесно связано с философским вопросом о возможности обладания неким знанием. Если удается положительно зафиксировать результат умственной работы человека в качестве принадлежащего ему продукта, можно говорить и о практическом применении знания, первым шагом которого является коммуникация, то есть интерсубъективный обмен неким мысленным содержанием. Проблема состоит в том, что на гносеологическом уровне не содержится механизмов приватизации – приписывание исключительных прав на интеллектуальный продукт является актом социальным. Процесс социализации (в частности – экономизации) умственной деятельности потребовал юридической защиты её результатов. Причем в данном случае неактуальной является юридическая триада «владение-пользование-распоряжение», которая со времен римского права регулировала отношения вещной собственности, в данном случае – материального носителя, на котором зафиксирован некий результат умственного труда. Исторически понятие «материального носителя» размывалось параллельно увеличению объемов производимой и потребляемой информации. На современном этапе информационные потоки приобрели рекордную скорость распространения в многовекторном социальном пространстве. Фиксация источника и получателя данных стала практически невозможной, поэтому и возникла необходимость юридического регулирования, основанного не на понятии о материальном носителе, но на понятии информации. Необходимо придать ему не просто технический, но гуманитарный, а, следовательно, – юридический смысл. При успешном выполнении этой задачи удастся избежать ряда проблемных ситуаций, связанных с несанкционированным распространением конфиденциальных сведений. Поэтому первостепенной задачей является введение понятия информации в гуманитарный контекст. Сюда включается рассмотрение информации как гносеологической единицы философского анализа, а также как понятийной единицы любой гуманитарной науки. Далее будет рассмотрен вопрос взаимодействия и взаимовлияния различных научных дисциплин друг на друга и роли юриспруденции в данном процессе. Таким образом, изначально юридическая проблематизация понятия информации приобретает статус общего вопроса гуманитарных наук.

Литература

1. Войниканис Е.А., Якушев М.В. (2004) Информация. Собственность. Интернет: Традиция и новеллы в современном праве. М.: Волтерс Клувер.
2. Дозорцев В.А. (2005) Интеллектуальные права: Понятие. Система. Задачи кодификации. Сборник статей / Исслед. центр частного права. М.: Статут.
3. Наумов В.Б. (2002) Право и Интернет: Очерки теории и практики. М.: Книжный дом «Университет».
4. Хабермас Ю. (2007) Техника и наука как «идеология» // Техника и наука как «идеология». М.: Праксис. С. 50-117.
5. Хабермас Ю. (2007) Технический прогресс и социальный жизненный мир // Техника и наука как «идеология». М.: Праксис. С. 117-136.
6. Харт Г.Л.А. (2007) Понятие права. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та.
7. Hague B.N., Loader B. (eds.) (1999) Digital democracy. L.: Routledge.

Хиральность как философская категория

Ивлиева А.А.[1]
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
физический факультет, Москва, Россия
E-mail: IvlievaAnna@gmail.com

Проблема возникновения жизни на Земле всегда интересовала людей. До сих пор однозначного ответа на этот вопрос нет. Тем не менее, на стыке современных знаний появляются правдоподобные ответы.

Один из важнейших атрибутов живой системы - способность к самовоспроизведению (размножение). Основа самовоспроизведения - матричный синтез белков и нуклеиновых кислот.

Уникальная находка природы - использование одномерных цепей, белков и нуклеиновых кислот в качестве информационно значимых молекул. Необходимое условие для этого – *хиральная* чистота мономеров: L-аминокислот и D-сахаров.

Лорд Кельвин дал общее определение хиральных объектов («хиральность» - от греческого χείρ – рука). Вне зависимости от физической природы хиральным объектом считается тот, который не может быть совмещен со своим отображением в плоском зеркале. Наши левые и правые руки – хиральные объекты.

Жизнь на Земле построена на основе углерода. К хиральным веществам относятся соединения, включающие асимметричный атом углерода с четырьмя различными заместителями, имеющими с ним ковалентные связи.

В живых организмах хиральных соединений содержится не менее половины всех типов биомолекул. Биологические системы во всей биосфере гомохиральны (L или D). Это принципиально, и от этого свойства живой материи пошло представление о хиральной чистоте биосферы.

Гомохиральность — необходимое и обязательное условие для всех участников всех метаболических путей всех живых организмов. D-аминокислоты находили в крови и лимфе животных в свободном состоянии. Взаимные превращения энантиомеров аминокислот обеспечивают специальные ферменты — рацемазы. Известно также, что изменение соотношений между L и D энантиомерами связано с некоторыми заболеваниями и старением организма.

В последнее время стали развиваться представления о хиральной безопасности биосферы. Биосфера с хиральной асимметрией, закрепившейся в ходе биологической эволюции, сталкивается с мощным потоком хиральных соединений техногенного происхождения. В связи с тем, что органические вещества природного и техногенного происхождения имеют энантиомерные формы, существенно различающиеся по

эффектам воздействия на организмы (вплоть до токсического и мутагенного), проблема «хиральной чистоты биосферы» имеет биогеофизическую и биогеохимическую основу.

На основе всего изложенного выше, мы можем сделать вывод о том, что хиральность нельзя считать сугубо химическим, физическим или биологическим понятием. В контексте космологии, экологии, биохимии, отражающих макро- и микроорганизацию материи, хиральность должна быть понята как одна из фундаментальных философских категорий, отражающая некоторые специфические и уникальные свойства возникновения и существования жизни во Вселенной.

Литература

1. Твердислов В.А., Яковенко Л.В., Жаворонков А.А. (2007) Хиральность как проблема биохимической физики.//Журнал Рос. хим. об-ва им. Д.И. Менделеева, т. LI, №1. С. 13-23.
2. Твердислов В.А., Яковенко Л.В., Жаворонков А.А. (2007) Хиральная чистота биосферы и экологическая безопасность //Экология урб. тер. №1. С. 6-11.

Нанотехнологии: инструмент будущего или катастрофа?

Корнеева Л.Х.

Аспирантка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, химический факультет, Москва, Россия

E–mail: lhkorneeva@gmail.com

Конец XX века был ознаменован значительными достижениями науки и техники, важность которых становится очевидной только сейчас. Лучшее понимание свойств материи на атомарном уровне; прогресс, базирующийся на молекулярном подходе к работе живых организмов, а также подъем уровня обработки информации – эти три факта привели к еще большему объединению наук конденсированного состояния вещества (физика, химия, биология) на наноуровне, образуя то, что мы сейчас понимаем, как нанонауки.

Развивающиеся в стремительном темпе нанонауки и нанотехнологии обещают настоящую революцию в широких областях знаний, где необходима возможность управления материей на атомарном или супрамолекулярном уровне. Сюда включены системы обработки информации, медицинская диагностика и лечение, производство энергии и непрерывное развитие, а также большое количество футуристических идей, которые пока еще остаются фантастикой.

Данное развитие начало вызывать противоречия и страхи в самом научном сообществе и широкой общественности. В качестве потенциальных проблем неконтролируемого наномира и связанных с ними страхов часто выносятся: «серая слизь», потеря контроля над нанороботами, монополизация контроля одной страной, возникновение технологических барьеров…

В книге «Созидающие машины» американский ученый Эрик Дрекслер предлагает концепцию молекулярных роботов, выполняющих различные функции, в том числе и создание себе подобных. Невидимые роботы вне зоны человеческого восприятия таят в себе двойную угрозу, особенно, если допустить возможность выхода из-под контроля. Представив, что самовоспроизведение нанороботов изначально задано и ничем не ограничено, легко рисуется картина полного поглощения материи (например, в масштабе Земли), и как результат, различные виды организмов и некоторые формы веществ заменяются нанороботами. Этот фантастический сценарий назван «серая слизь». Таким образом, вместо привычного нам мира мы получаем однородную колонию наномеханизмов.

Следующий страх, связанный с нанотехнологиями, возникает, если предположить, что над нанороботами контроль получает узкая группа лиц. Управляя нанотехнологиями и на молекулярном уровне биологическими и психическими процессами, такая группа получит абсолютную власть. Чтобы избежать этого (например, возможной монополизации нанотехнологий одной страной), человечество обречено на гонку технологий. То есть неравенством будущего станет именно технологическое неравенство, практически непреодолимое. Мир разделится на владеющих знаниями и технологиями (технологическая элита) и тех, кто вынужден лишь использовать продукты высокотехнологических отраслей (для них продукты нанотехнологий будут чудом). Разлом пройдет как между странами, так и внутри самих стран, создав прочный барьер между своими полюсами.

В наноэпоху грядут другая экономика и другая культура. Пока их черты ещё не полностью предугадываются. Можно лишь сказать, что это будет более комфортный, но менее свободный мир.

В тоже время, нанонауки и нанотехнологии – быстро растущая область, на которую возлагаются большие надежды научным и технологическим сообществами: будущие открытия, события, и решение многих социальных проблем. Одновременно, страхи перед возможными отрицательными и безудержными воздействиями на людей и окружающую среду также развиваются устойчиво. Чтобы понять разницу между фантазией и действительностью, целесообразно организовать большую информированность и открытое общественное разрешение всех спорных вопросов с активным привлечением ученых и инженеров. Объектами следует выбрать разъяснение фактических проблем, исключая воображаемые, принадлежащие скорее к научной фантастике, а так же идентифицировать методологии, чтобы заняться именно этими проблемами и осуществить необходимые действия, чтобы «справиться» с развитием нанотехнологий. Трудность задачи упирается в большое разнообразие (нано)объектов, тем и проблем, связанных с выражениями нанонауки и нанотехнологии. Действительно, наночастицы, молекулярные роботы, радиосчитывающие устройства идентификации и т.д. поднимают различные вопросы и призывают к определенным решениям.

Важно подчеркнуть значение общества и участие всех заинтересованных в развитии социальных персон в активном обсуждении и раскрытии границ наномира, а также для выявления возможных сценариев развития, вероятных событий в науке и технике, социальных потребностей, ожиданий и страхов. Таким образом, работающим в этой области людям, главным образом ученым и инженерам, следует включить эти вопросы в свое рассмотрение для лучших исследований и нововведений.

Философия биохимии: философско-методологическое исследование на границе химии и биологии

Котов И.Н.
Аспирант
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
химический факультет, Москва, Россия
E-mail: inkotov@gmail.com

В настоящее время применение какой-либо определенной философской модели к биохимии и, тем более, разработка целостной «Философии биохимии» представляются весьма проблематичными. Тем не менее, философский подход весьма полезен для выявления и устранения логических и эпистемологических противоречий, существующих в этой научной отрасли. Один из таких подходов основан на использовании циклического итерационного процесса, называемого методом Эксетера,

и включающего четыре последовательных этапа: описание ситуации, ее анализ, выявление проблем и поиск возможных путей их решения. Для иллюстрации возможности применения этого метода к философским аспектам биохимии можно проанализировать статус биохимии как научной отрасли, возникшей на стыке двух самостоятельных дисциплин – биологии и химии.

В качестве исходного пункта в первом цикле процесса было использовано популярное определение биохимии как «учения о молекулярных основах жизни». Такое определение биохимии явно отражает попытку объединения ее биологических и химическим аспектов и частичного сведения биологических явлений к процессам на молекулярном уровне. В ситуации, когда применяемые теории и методы с одной стороны и исследуемые объекты с другой традиционно относятся к разным областям знания, возникает вопрос о природе получаемых результатов, о правомерности их использования для интерпретации биологических и химических явлений. Современная биохимия использует химические теории, модели и методы для исследования биологических молекул. Но исследуемые химическими методами свойства биомолекул, образовавшихся в живых организмах, не отличаются от свойств синтетических биомолекул, т.е. происхождение объекта в данном случае не влияет на результат исследования. Исходя из этого, биомолекулы более уместно относить к «химическим» объектам, и получаемые результаты также считать «химическими». Распространенной проблемой является смешение «биологического» и «химического» в биохимическом исследовании, которое зачастую приводит к неверному пониманию результатов, их интерпретации и дальнейшего применения. Этого можно избежать, проводя разделение «биологического» и «химического» в исследовании, которое сводится к проблеме *in vivo-in vitro*.

Проблема *in vivo-in vitro* ставит вопрос о возможности применения химических операций к биологическим объектам для объяснения свойств последних и сходных интактных биологических систем. *In vivo* и *in vitro* системы являются системами разного уровня. Закономерности и факты, получаемые в экспериментах *in vitro,* могут наблюдаться и в системах *in vivo*, но ввиду большей сложности последних перенос результатов в общем случае неверен.

Компьютерное моделирование как метод научного познания

Красникова И.Е.
Аспирантка
Белгородский государственный технологический университет им. В.Г.Шухова,
Белгород, Россия
E-mail: kie031@ya.ru

На современном этапе развития науки трудно представить себе процесс познания без использования технологий моделирования. С точки зрения философии моделирование – эффективное средство познания природы. Выделяют следующие виды моделирования: эволюционное, педагогическое, психологическое, логическое, статистическое, эконометрическое, физическое, структурное, цифровое, информационное, имитационное, математическое, компьютерное.

В настоящее широкое распространение получило компьютерное моделирование объектов, позволяющее не только получить прогноз, но и определить, какие управляющие воздействия приведут к наиболее благоприятному развитию событий.

В производстве строительных материалов происходит процесс усложнения программных технических задач, технико-экономических условий и научно-технических подходов к их решению. Этот процесс неизбежно приводит к усложнению трех основных взаимосвязанных объектов: $Q_м$ – материалов как конечной продукции,

$Q_т$ – собственно технологии в промышленности, производящей материалы и конструкции, $Q_н$ – процессов разработки и исследования материалов и технологии как основы научно-технического прогресса в данной отрасли.

Интенсивное развитие этих сложных объектов можно обеспечить только в том случае, если при их анализе и синтезе использовать как единое целое методы и факты фундаментальных и прикладных наук; вести исследования на теоретическом и эмпирическом уровнях познания; рассматривать комплекс естественнонаучных, технических, технологических взглядов на поведение объектов. И только по результатам компьютерного моделирования можно сделать качественные выводы, позволяющие обнаружить такие свойства сложной системы, как ее структуру, динамику развития, устойчивость, целостность и др.

Искусство моделирования состоит в способности анализировать проблему, выделять из нее путем абстракции ее существенные черты, выбирать и должным образом модифицировать предположения, характеризующие систему, а затем отрабатывать и совершенствовать модель до тех пор, пока она не станет давать полезные для практики результаты.

Разработка и применение компьютерных моделей все еще в большей степени искусство, нежели наука. Следовательно, как и в других видах искусства, успех или неудача определяется не столько методом, сколько тем, как он применяется. Искусством моделирования могут овладеть те, кто обладает оригинальным мышлением, изобретательностью и находчивостью, равно как и глубокими знаниями систем и физических явлений, которые необходимо моделировать.

Литература

1. Арнольд В.И. (2008) «Жесткие» и «мягкие» математические модели. М.: МЦНМО.
2. Дворецкий, С.И. (2003) Компьютерное моделирование и оптимизация технологических процессов и оборудования. Тамбов: Изд–во Тамб. гос. техн. ун–та.
3. Мышкис А. Д. (2007) Элементы теории математических моделей. 3–е изд., испр. М.: URSS.
4. Самарский А.А. (1997) Математическое моделирование: Идеи. Методы. Примеры. М: Наука.

Методологическая концептуализация термина «инновация»

Максимова М.В.

Аспирантка

Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия

E-mail: aspera-86@mail.ru

Одним из решающих факторов, побуждающих социальную систему к эволюционированию, на сегодняшний момент является способность этой системы порождать инновации, позволяющие отбирать и распространять лучшие варианты поведения. Что же представляет собой механизм сегментации типов инноваций в социально-гуманитарной сфере? В парадигме индустриального общества, имеющего под собой фундамент в виде научно-технической революции, идея инновации была одной из ключевых. Большинство открытий, сделанных в этот период, рассматривались как концептуально прорывные. Сегодня, в свете глобальных проблем человечества, являющихся отчасти следствием научно-технической революции, культурная и научная модели ориентированы на более плавные изменения, и инновация, оставшись, по сути, тем же революционным прорывом, приобрела характеристики, вписывающие ее в современную научную парадигму. В соответствии с идеей системного подхода к научному знанию, «прежде инновация представляла собой линейную траекторию от нового знания к новому изделию. Теперь инновация является не единичной и

линейной, а системной. Это есть результат комплексного взаимодействия между многими факторами окружающей среды. Инновация – теперь не единичное событие, а постоянная реакция на изменяющиеся обстоятельства». Подчеркнутый системный характер инновации как таковой является предельно важным атрибутом данного термина, синтезирующим и определяющим ключевые элементы инновации, их поведение и взаимодействие. Системность проявляется не только в синтезирующем научные направления характере инновации, в междисциплинарности термина как такового, но также в нелинейной структуре инновационного процесса. С понятием «инновация» могут быть тесно связаны понятия «новшество», «изобретение», «открытие», которые являются продуктами креативности. Следует обратить внимание также на то, что, если креативность подразумевает выдвижение новых идей, то отличительным признаком инновации является их практическое подтверждение. Тем не менее, можно правомерно сказать, что креативность - это безусловный фундамент инновации, что отражено в определении инновации как « креативности, умноженной на степень риска», и определении инновации как «синтеза знания, проявленного в оригинальных, имеющих ценность продуктах или услугах. Инновация есть осуществление креативных идей внутри данной системы». Также необходимо отметить то, что инновация отличается от улучшения тем, что проникает сквозь общество, и служит причиной глобальной реорганизации. Ключ к инновационности - это осознание баланса между инновационным процессом и продуктом инновации.

Вопрос лимитированных критериев деления инноваций на виды и типы на сегодняшний день не имеет однозначного решения. Рассмотрим наиболее популярные теории.

Можно выделить шесть основных типов инноваций: по степени улучшения(базисная или улучшающая), по характеру деятельности(управленческая или производственная), по технологическому параметру(продуктовая или процессная).

Следует отметить, что типологизация инноваций по степени улучшения с делением на базисную, или улучшающую изначально вступает в противоречие с революционным характером термина, и более уместна для понятий «новшество», «новация», «улучшение». Классификация инноваций по характеру деятельности (управленческая или производственная), и по технологическому параметру (продуктовая или процессная) на первый взгляд достаточно логичны, если не принимать во внимание расшифровку данных типов, предложенную авторами, например то, что в понятие инновации входит покупка нового оборудования, обучение персонала и т.д., что опять же не отвечает определению инновации как существенного прорыва.

С гуманитарной точки зрения интересна следующая классификация инноваций:

- конструктивная инновация (идея возникает на определенном фундаменте традиций, но представляет собой прорывное сочетание известных компонентов, несет вектор принципиальной новизны);
- функциональная инновация (концептуально отличный от традиционного взгляд на привычные объекты/идеи, рассмотрение их с радикально новационного ракурса, приобретение нового качества привычных предметов);
- стилистическая инновация (рассматривается в сочетании с устойчивым эмоциональным фактором. Необычное представление тривиальных идей ,являющееся, по сути, иллюзией новизны);
- открытая инновация (потребитель сам становится участником постоянного изменения. Идеи, которые предусматривают возможность дополнительной персонификации, могут быть тривиальны сами по себе, но приобретать уникальный характер при взаимодействии с конкретным индивидом). В используемой классификации автором также не упомянут главный креативный компонент инновации,

определение инновации как прорыва в исследовании. Случаи стилистической и открытой инновации представляют собой рассмотрение инновации с негативной точки зрения, инновацию как иллюзию новизны, как неэффективное изменение.

Инновация, безусловно, представляет собой динамический процесс, и в силу своих системных нелинейных характеристик не может являться единичным событием, т.к. представляет собой постоянную реакцию на изменяющиеся обстоятельства. Процессуальный характер инновации, наличие постоянно возрастающей эффективности как атрибута инновации, и соответствующая этому свойству типологизация нашла свое отражение в следующем определении: «Инновацию можно определить как процесс, собирающий воедино ценности, и приходящий к решению проблемы в новом стиле. Быть инновационным - быть способным с самоподдержанию и самовосстановлению. Можно, исходя из этого, выделить 2 категории инноваций: технологические и практические инновации, и институциональные и методологические инновации». По сути, деление инноваций на технологические, практические, институциональные и методологические представляет собой разновидность базисной типологизации инноваций как инноваций продукта (тип продукта качественно меняется), и инноваций процесса (ключевые изменения в управляющей системе). Отсюда, с учетом всех вышеупомянутых атрибутов термина, в наиболее широком смысле самым корректным представляется разделение инноваций на радикальные инновации (применение новых технологий), и возрастающие инновации (кардинальные улучшения в типе продукта). Наиболее общая дифференциация инноваций (с учетом наличия подгрупп в каждом типе) как инноваций продукта, и инноваций процесса может быть использована в социогуманитарном знаний, так как содержит логичные базовые критерии.

Представления о гомеомериях Анаксагора как уникальная информационная парадигма античности

Муртазаева Д.Э.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
физический факультет, Москва, Россия
E–mail: dino4_ka@pochta.ru

В современной философии науки все чаще встает вопрос о предпосылках, причинах, возникновении информации и о конкретных механизмах ее реализации и передачи. В рамках «информационного вопроса» в последние десятилетия непрерывно идут дискуссии о философском смысле существования и функционирования нуклеиновых кислот (ДНК и РНК) в организме как о средствах хранения и наследственного транскрибирования генетической информации. Несмотря на обилие публикаций в периодических изданиях и обширных монографий, посвященных данной теме, очень часто забывается, что первоначально идея о возможности существования неких информационных структур, обладающих свойствами ДНК, зародилась за 2500 лет до открытия Уотсона и Крика и выдвижения гипотезы Кольцова. Эту идею развил древнегреческий мыслитель Анаксагор.

Анаксагор (500–428 до н. э.), современник Перикла, выдвинул учение о гомеомериях («подобночастных») – «семенах всех вещей». Они являются мельчайшими невидимыми частицами, каждая из которых есть носитель определенного качества. Гомеомерии вечны и неизменны. Исходный принцип Анаксагора — «всё во всем». Это значит, что любая вещь содержит в себе гомеомерии всех видов. Но ее качества определяются качествами тех гомеомерий, которые в ней преобладают. Таким образом, имея представление о структуре и функции молекулы ДНК, мы легко можем представить себе, что ДНК

представляет собой не что иное, как гомеомерию! Вся совокупность молекул ДНК отдельно взятого организмма – гомеомерия высшего порядка, совокупность молекул некоторого функционального звена этого организма – гомеомерия более низкого порядка, и наконец молекула ДНК в клеточном ядре – гомеомерия наиболее низкого уровня. Но все они тождественны! Не будем забывать о том, что каждый ген несет определенную информацию о том «качестве» или признаке, которое впоследствии воплотится в живом организме, и копий таких генов в организме сотни тысяч, даже миллионы.

Выделить связь в идеях Анаксагора и современных представлениях о молекуле ДНК мы можем, следуя следующему плану:

- Проблема качественного превращения тел – центральная проблема Анаксагора как философа.
- Суть учения Анаксагора – его понимание первоначал. Неопределенное множество начал – гомеомерии.
- Принцип «всё во всём».
- Сочинение «О Природе» - начало мира и представления о возникновении Вселенной, качественное объяснение явлений природы.
- Нус как высшее начало и движущая сила мира (идея о «разумности» информации).
- Молекула ДНК как гомеомерия (строение, функции).

Многих философов, в том числе Ж. Бодрийяра, Ж. Делеза, М. Поляни, М. Кастельса интересовал вопрос: для чего организм содержит копии одной и той же информационной структуры в огромном количестве, явно большем, чем необходимо для успешного хранения и воссоздания информации в случае различных повреждений? Они так и не дали убедительного ответа. Я считаю, что приблизиться к пониманию философского смысла ДНК можно, исходя из учения Анаксагора.

Любопытно, что Анаксагор не ограничивал область существования гомеомерий только живыми объектами. Он полагал, что неживая природа так же может быть разложена на некую информационную основу, подобную себе в частях. Мы же знаем, что нуклеиновые кислоты содержатся лишь в организмах. Но в действительности это не противоречит концепции Анаксагора. Он полагал, что не существует полностью «мертвой» материи; даже камни приобретают «живую силу» от соприкосновения с Нусом (т. е. фактически источником гомеомерий), именно в гомеомериях содержится некая архетипичная жизнь. Это находится в полной связи с утверждением современной палеонтологии, согласно которому на Земле не существует окаменелостей, не содержащих хотя бы следов включений остатков живых организмов, а те, в свою очередь, содержат те самые гомеомерии – молекулы ДНК.

Далее, Анаксагор постулировал возможность делимости гомеомерий без всяких потерь информации, в них содержащейся. Не является ли это полным аналогом процесса репликации ДНК?

Существуют и некоторые отличия концепции Анаксагора от современных биохимических представлений. Греческий философ утверждал, что гомеомерии могут делиться до бесконечности, в то время как совершенно очевидно, что одна единственная молекула ДНК не может быть разделена дальше на информационно эквивалентные ей части.

Тем не менее, учение Анаксагора уходит в глубины строения материи. Пытаясь понять основу строения вещей, он открывает такие далекие тому времени истины, что кажется удивительным, почему такие великие ученые как математик Дж. фон Нейман (рассматривал модель превращения информации как схему создания точной копии), медик У. Гарвей («Исследования о зарождении животных»), биолог и генетик Грегор

Мендель (основатель теории наследственности), физики Уотсон и Крик (открыли нуклеиновые кислоты) – в то время как задавали вопросы об устройстве информационных структур в живых организмах, не обратились к трудам древнегреческого философа Анаксагора? Не стоит забывать, что у Анаксагора вовсе не было цели заложить начала биохимии в V в. до н. э., тем не менее, он гениально предвосхитил великие открытия XX в. и предложил уникальную информационную парадигму. Она осталась непонятой его современниками, однако сегодня мы должны вызвать из забвения его пророческие идеи относительно структуры и свойств информации.

Литература

1.Бодрийяр Ж. (2000) Символический обмен и смерть. М.: Добросвет.
2.Бодрийяр Ж. (2000) Соблазн. М.: Ad Marginem.
3.Делез Ж. Логика смысла. (1995) М.: Academia.
4.Кастельс М. (2000) Информационная эпоха: экономика, общество, культура. М.: РОССПЭН.
5.Ленинджер А.Л. (2000) Основы биохимии. М.: Наука.
6.Чанышев А.Н (2001) Античная философия. М.: Гнозис.

Происхождение интуиции и ее роль в процессе научного исследования

Пестовский Ю.С.
Аспирант
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
химический факультет, Москва, Россия
E-mail: organics@mail.ru

Научное исследование всегда представляет собой поиск нового. В исследовательском процессе можно выделить как собственно открытия, так и различного рода рутинные стадии, такие как анализ литературы, накопление и обработка экспериментальных данных. Эти стадии представляют собой интеллектуальную работу. Выдвижение гипотез, создание теорий, базирующихся на обобщении экспериментальных данных, и прогнозирование также являются продуктом рационального типа мышления. Однако нередко возникают ситуации, в которых недостаток экспериментальных данных не позволяет провести обобщение, необходимое для перехода на теоретический уровень, и, следовательно, не дает возможности теоретического предсказания новых фактов. В таких случаях совершить открытие помогает интуиция.

Научная интуиция – это специфическая форма познания, определенным образом влияющая на использование ученым конкретных научных методов исследования. В отличие от использования рациональных выводов, процесс нахождения решения проблемы путем интуиции не может быть адекватно описан. Во многих случаях идея, полученная интуитивным путем, в дальнейшем находит и строгое теоретическое подтверждение. Однако роль интуиции в научных исследованиях очень велика, так как при использовании исключительно рационального мышления открытия совершались бы только после накопления необходимых данных, что отодвинуло бы многие открытия на длительный срок, достигающий в некоторых случаях столетий. В связи с этим представляется необходимым исследовать происхождение и природу интуиции.

В процессе эволюции животные, не обладая способностью к самостоятельному производству питательных веществ и будучи поэтому вынуждены питаться растениями или другими животными, сформировали различные органы, являющиеся орудиями для защиты и получения пищи из окружающей среды, и приобрели инстинкты, необходимые для пользования этими орудиями. Человек практически не имеет

естественных средств добычи пищи и защиты от неблагоприятных факторов окружающей среды, но он имеет интеллект, позволяющий создавать необходимые орудия из неорганизованной материи. Таким образом, эти два вида психической деятельности развились в процессе борьбы за существование.

Отсюда видно, что интеллект направлен скорее к сознательному, а инстинкт – к бессознательному, так как любой инстинкт всегда имеет точку приложения, то есть орган, и необходимый результат, а в случае интеллекта справедливо обратное. Инстинкт, способный размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно, представляет собой интуицию. Интуиция также является скорее привилегией человека; у животных инстинкт не достиг такой формы, хотя некоторые сложные инстинкты можно охарактеризовать как переживаемую интуицию. Поэтому животное, вероятно, не представляет себе, что помимо его ощущений существует еще и отличный от него внешний мир, такое представление есть общее свойство всех сознательных существ. Именно это представление лежит в основе наук о природе, так как, если принять противоположную точку зрения, согласно которой реально существует не внешний мир, а только наши ощущения, изучение природы становится бессмысленным.

Интеллект не способен мыслить процесс в его непрерывности. Реальный непрерывный процесс интеллект заменяет воображаемым процессом, представляющим собой чередование дискретных состояний. Если же возникает необходимость рассмотреть переход от одного состояния к другому, этот переход также дробится на дискретные состояния, переход между которыми осуществляется скачкообразно. В отличие от него, чистая интуиция постигает нераздельную непрерывность, и, таким образом, позволяет проникнуть в процесс более глубоко. Не давая знания как такового, интуиция помогает понять, чего не хватает в данных интеллекта, и предугадать способ их пополнения.

Однако интуиция может оказывать неблагоприятное влияние на процесс научного исследования. Критика теории и поиск лучших теорий требуют отказа от любого монопольного способа мышления, присущего тому, которое стало в конце концов достоянием здравого смысла. Если бы ученые опасались противоречащих интуиции идей, не появились бы система мира Коперника, теория поля, эволюционная теория, так как все они отвергались за то, что противоречат интуиции.

По мнению Марио Бунге, интуиция есть результат кристаллизации предыдущего практического и научного опыта, которые приобрели прочность предрассудка. Противоречие интуиции не может налагать запрет на внедрение новых идей и представлений, сколь бы парадоксальными они не казались на первый взгляд.

Однако данные положения верны не во всех случаях. А. Эйнштейн отвергал квантовую теорию именно на том основании, что выводы из нее противоречат обыденному опыту и здравому смыслу. Несмотря на то, что такую критику нельзя признать удовлетворительной, она показывает, что, хотя противоречие интуиции не может быть решающим критерием в отвержении новых идей, это противоречие может использоваться как дополнительный критерий. Не случайно в предложенных Декартом правилах научного метода правило очевидности стоит первым. Тем умственным действием, посредством которого достигается очевидность, является интуиция, которую Декарт характеризует как понятие, «порожденное светом разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедукция». Именно ясность и отчетливость, свойственные очевидности, защищают от возможных ошибок или поспешных обобщений.

Таким образом, роль интуиции в процессе научного исследования неоднозначна. Интуиция может как способствовать совершению открытий, которые на определенном этапе развития науки не могут быть сделаны только рациональным путем, так и

препятствовать признанию новых идей. Только правильная оценка роли и возможностей интуиции в сочетании с пониманием ее природы позволит в полной мере использовать ее как творческое начало и предотвратить ее неблагоприятное влияние на процесс проникновения в науку новых идей, вызванное переоценкой ее возможностей.

Литература

1. Бергсон А. (1999) Материя и память // Бергсон А. Творческая эволюция; Материя и память. Минск: Харвест.
2. Бергсон А. (1992) Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 1. М.: Московский клуб. С. 92-93.
3. Бергсон А. (1999) Творческая эволюция // Бергсон А. Творческая эволюция; Материя и память. Минск: Харвест.
4. Бунге М. (1967) Интуиция и наука. М.: Прогресс.
5. Декарт Р. Правила для руководства ума. (1989) // Декарт Р. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль. С. 77-153.
6. Декарт Р. Рассуждение о методе. (1989) // Декарт Р. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль. С. 250-296.
7. Ирина В.Р., Новиков А.А. (1978) В мире научной интуиции. Интуиция и разум. М.: Наука.
8. Молчанов Ю.Б. (1996) Научная интуиция. Ее эволюция и перспективы. Проблема интуиции в философии // Физика в системе культуры. Под ред. д.ф.н. Ю.В.Сачкова. М.: Ин-т философии РАН, 1996. С. 308-327.

Сопоставление методологических подходов к исследованию социальной реальности П. Бурдье и французского структурализма

Прохоров М.Г.

Студент

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

mgprokhorov@gmail.com

Я буду анализировать концепции социальной реальности структурализма и П. Бурдье по отношению к используемому ими методу. В первую очередь меня интересует специфика позиции Бурдье, которую можно понять, лишь сопоставляя с теми позициями, у которых он одновременно заимствует ряд специфических черт, а другой ряд черт отвергает.

Структурализм внес в общественные науки реляционный способ мышления: свойства элемента не относятся к его сущности, но образуются только через отношения, в которых он находится с другими элементами. Структуралисты выявляли инварианты (гомологии или корреляции и оппозиции) на уровне объективации (проявления и результаты человеческой деятельности): вариации мифов, родственных связей и браков, ритуалов (Леви-Стросс); множество текстов (Фуко времен «Слов и вещей»). Выявленные инварианты они фиксировали в правилах, которые имели бессознательный характер и лежали в основе действий субъекта. Главной целью исследований стало выявление всех правил и построение таким образом общей структуры. Социальная реальность им представлялась как множество вариаций единой структуры.

П. Бурдье в процессе исследования общества Кабилии обратил внимание на то, что построение полной системы правил или единой структуры гомологий-оппозиций, невозможно, так как при попытке объединения локальные гомологии и оппозиции начинают противоречить и разрушать друг друга. Тогда он проблематизировал отношение между выявляемыми гомологиями и оппозициями и субъектом, которое в

структурализме было местом фетишизации результатов применения метода: субъект просто подчинялся правилам.

С помощью замены концепта правила стратегией Бурдье вернул значимость субъективного намерения и в то же время избежал субъективизма (позиции, альтернативной объективизму структурализма: субъект представляется свободным от внешних принуждений в своем выборе, например, экзистенциализм Сартра), которая в пределе уничтожала возможность выявления инвариантов в действиях людей и соответственно, возможность научного знания. Стратегия является продуктом «чувства игры» или габитуса, существующего в виде схем восприятия, оценки и действия. Габитус является инкорпорированной практикой или общественной необходимостью, поэтому порождаемые им стратегии оказываются объективно согласованы с обстоятельствами, не будучи при этом, с одной стороны, продуктом сознательного устремления к цели и продуктом механической детерминации какими-либо причинами, с другой. Соответственно, введение концепта стратегии позволило избежать альтернатив сознательного/бессознательного и свободного/детерминированного и рассматривать поведение, которое ориентировано на цель (и объективно учитывает множество условий), не будучи сознательно направляемым к этой цели.

Габитус, как объективно согласованный с условиями, распределен в обществе неравномерно и, соответственно, является актуальным свойством или капиталом (если условия актуальны). Помимо инкорпорированного (то есть локализованного в габитусе) капитала, существует также объективированный, например, собственность и символический, то есть капитал признания. Актуальные свойства одного типа могут быть рассмотрены как поле сил, капитал и, соответственно, власть в котором зависят от относительного распределения активных свойств между всеми «игроками». Концепт поля предполагает реляционный принцип, внедренный структуралистами и относительную автономию распределения капитала в поле (любое воздействие другого поля, например, экономического происходит только с помощью его перевода в силовые распределения данного поля и по отношению к тем силовым точкам, которые уже существуют в поле). Между различными полями, а также в рамках одного поля могут быть найдены структурные соответствия, которые выделяются на уровне объективации и являются более сложными формами корреляций и оппозиций. Невозможность построения единой непротиворечивой структуры объясняется в перенесении структурирования на уровень габитуса, который принципиально не точен на уровне объективации и может быть противоречив, поскольку требует от актора (который является носителем габитуса) импровизации в приспособлении имеющейся схемы к новой ситуации, является продуктом большого числа разнообразных практик, и при каждом действии актуально работает только небольшое число схем. Габитус изменяется в зависимости от положения актора в социальном пространстве (так как меняется его практика), соответственно, структура полей также не постоянна. Социальная реальность по Бурдье представляет собой иерархизированное многомерное пространство позиций, и место актора в этом пространстве определяется совокупностью, а также сочетанием всех его капиталов, то есть его местом в различных силовых полях, а также соотношением этих полей.

Таким образом, при сохранении ключевых моментов структуралистского метода Бурдье принципиально изменяет видение социальной реальности (не смотря на то, что принцип реляционности сохраняется). Представление о социальной реальности как вариациях, порожденных единой структурой через человека, который не играет принципиальной роли, он заменяет представлением о социальной реальности как многомерном пространстве позиций, которое конституируется распределением различных видов капитала. Обладателями капитала являются акторы, при этом капитал

может быть либо локализованным в их габитусе, либо существующим в объективной форме (экономический капитал), либо в форме представлений о социальной реальности (символический капитал). Актор через габитус порождает стратегии, которые изменяют и воспроизводят конкретную конфигурацию социального пространства.

Отечественная философия науки XX в.: компаративный анализ исследовательских программ

Пузыревич Т.А.
Преподаватель
Белорусский государственный университет,
факультет философии и социальных наук, Минск, Беларусь
E-mail: puzyrevich@gmail.com

На рубеже XX-XXI вв. в философии науки, наряду с уже имеющими место исследованиями, ориентированными на выявление специфики науки и особенностей ее развития, актуализируется метаметодологическая проблематика, представляющая собой рефлексию не над научным знанием как таковым, а над способами его методологического осмысления. Одной из причин вновь оформляющейся тенденции является необходимость разработки методологических ориентиров развивающейся науки, и в первую очередь социо-гуманитарного знания, что предполагает обращение к систематическому анализу методологических программ ее исследования, рассмотрение их специфики и экспликацию эвристического потенциала.

Плодотворный подход к решению названных проблем, на наш взгляд, обозначен концепцией исследовательских программ И. Лакатоса. Анализируя особенности динамики науки в рамках данной концепции, автор, с одной стороны, использует конструкт «исследовательская программа» для описания характера роста научного знания, с другой – для построения историографии науки, обнаруживая тем самым два уровня анализа науки – методологический и метаметодологический.

Применительно к метаметодологическому уровню анализа термин «исследовательская программа» используется для характеристики основных тенденций в процессе становления и развития методологических концепций в философии науки. История науки, исходя из этого, может быть представлена как становление и развитие конкурирующих исследовательских программ, базирующихся на фундаментальных принципах отдельных методологических концепций. Описание этих программ, предполагает выявление у каждой из них «твердого ядра», «внутренней» и «внешней» истории, а также закономерностей формирования и смены исследовательских программ. В свою очередь, компаративный анализ эксплицированных элементов, позволяет судить о том, насколько успешной является та или иная исследовательская программа в процессе анализа динамики науки, и как следствие этого, оценить ее потенциальную эвристику [1].

На основании модели И. Лакатоса представляется возможным выявить основные исследовательские программы методологического анализа науки, имевшие место в отечественной философии науки в XX в. Критерием для выделения этих программ, в первую очередь, служит специфика ядра каждой из них, которая задается совокупностью представлений о содержании и статусе методологического знания, выработанных в определенные периоды развития отечественной философии науки. Поэтому исследовательские программы вычленяются нами, прежде всего, в соответствии с пониманием предмета и задач методологии науки, реализованным в процессе их развертывания на различных стадиях развития методологического знания.

Исходя из этого, в истории отечественной философии науки второй половины XX в. могут быть эксплицированы следующие исследовательские программы:

«философские вопросы естествознания», а также деятельностная и социокультурная программы. Так, ядром исследовательской программы «философские вопросы естествознания» является представление о методологии как учении о методах познания и преобразования действительности. Ядром деятельностной исследовательской программы выступает понимание методологии как сферы научной деятельности человека. Ядром социокультурной исследовательской программы является представление о методологии как о философской дисциплине, специальном философском учении.

Каждая из выделенных программ демонстрирует специфику своего содержания и особенности механизмов развертывания, что делает необходимой рациональную реконструкцию ее «внутренней истории» и экспликацию ряда факторов, относящихся к «внешней истории» исследовательской программы.

Так «внутренняя история» исследовательской программы «философские вопросы естествознания» репрезентирована исследованием взаимосвязанных проблем онтологического и гносеологического характера сквозь призму философии диалектического материализма. При этом по мере развертывания программы «философские вопросы естествознания», исследовательский интерес постепенно переориентируется с рассмотрения онтологических проблем, на анализ гносеологических вопросов. Сдвиг в развертке программы носит прогрессивный характер, демонстрируя присущую ей эвристику в анализе интенсивно расширяющегося круга проблем развивающегося научного знания.

«Внутренняя история» деятельностной программы репрезентирована исследованием гносеологических проблем и вопросов, связанных с рассмотрением специфики логики, науки и методологии. Онтологическая проблематика здесь явным образом не эксплицируется. При этом в процессе развертывания программы происходит ряд прогрессивных сдвигов, выражающийся в постоянно усиливающемся интересе к анализу методологических проблем науки, выражающемся, в частности, в детальном анализе проблемы соотношения научного и методологического знания.

«Внутренняя история» социокультурной исследовательской программы складывается в ходе последовательного анализа ряда проблем, ориентированных на выявление специфики науки и особенностей ее динамики. В частности, в социокультурной программе было продолжено, начатое в предшествующих программах, исследование проблем, касающихся природы научной теории и науки в целом, методов и форм научного познания, взаимосвязи науки и философии, научной революции. При этом на протяжении всего времени становления и развития данной программы осуществлялось конституирование ее ядра, что обеспечило не только новый ракурс в рассмотрении уже поставленных ранее проблем, но существенно расширило сферу исследуемой проблематики и заложило возможности прогрессивных сдвигов в ее освоении, в частности, при обращении к системному анализу научной рациональности.

Влияние «внешней истории» на специфику развертывания программы «философские вопросы естествознания» проявляется в попытках ухода от давления идеологии на практику исследования науки, а также во вхождении в контекст рассмотрения наряду с вопросами онтологического и мировоззренческого характера, гносеологической и методологической проблематики. В отличие от данной программы, деятельностная и социокультурная исследовательские программы методологического анализа науки не обнаруживают принципиального влияния «внешней истории» на процесс их развертывания, а их становление и развитие детерминируется, главным образом, «внутренней историей».

В заключении необходимо отметить, что проведенный анализ, отталкивающийся от концептуальной модели И. Лакатоса, позволил эксплицировать и исследовать

особенности формирования и развертки трех исследовательских программ: «философских вопросов естествознания», деятельностной и социокультурной. Компаративный анализ их динамики дал возможность выявить специфику философско-методологических исследований науки в отечественной традиции в XX в. и обозначить перспективы дальнейшей их эволюции.

Литература

1. Лакатос И. (1978) История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки: Из Бостонских исследований по философии науки / Сост. и общ. ред. Б.С. Грязнов [и др.]. М.: Прогресс. С. 203-269.

«Тимей» Платона: миф или пророческое озарение?

Руцкой Б.В.
Студент
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
химический факультет, Москва, Россия
E–mail: fdlft@yandex.ru

Платон приписывает частицам, из которых состоят элементы, формы четырех правильных многогранников — куба, тетраэдра, октаэдра и икосаэдра, сопоставляя им соответственно землю, огонь, воздух и воду. Аристотель добавил к четырем элементам пятый — эфир, заполнявший надлунные сферы. Из 5 многогранников, которые существуют, Платон выбрал 4 и сопоставил им стихии, руководствуясь следующими соображениями. Во-первых, некоторые элементы должны были переходить друг в друга. Преобразование одних многогранников в другие могли быть осуществлены путем перестройки их внутренней структуры. Из внешнего вида правильных многогранников явствует, что грани трех многогранников – тетраэдра, октаэдра и икосаэдра – имеют форму равносторонних треугольников. Если подобрать эти тела так, чтобы грани их имели одинаковую площадь, то тогда одни многогранники будут переходить в другие следующим образом:

1 октаэдр — 2 тетраэдра
1 икосаэдр — 5 тетраэдров
2 икосаэдра — 5 октаэдров

При таких перестройках равносторонние треугольники, образующие грани этих тел, играют роль простых структурных деталей. Платон дальше разбивает дальше правильные треугольники на 6 прямоугольников треугольников, стороны которых относятся к друг другу, как $1:1/2:\sqrt{3}/2$, а квадраты – на 4 равнобедренных треугольника с отношениями сторон $1:\sqrt{2}/2:\sqrt{2}/2$. именно эти 2 типа треугольников по Платону являются буквами мира.

Аналогией является гипотеза кварков. У кварков имеются черты, сходные с платоновскими треугольниками. И те, и другие не существуют самостоятельно. Платоновские треугольники — часть структуры правильных многогранников: как только последние разрушаются, треугольники перестраиваются. Аналогично ведут себя кварки: несмотря на все усилия, их не удалось обнаружить в изолированном состоянии и их свойства, как и у треугольников, определяется числом 3.

В каждом из 4 классов Платон выделяет следующие разновидности.

Существует несколько видов огня:

– само пламя, которое жжет и светит,

– истечение пламени, которое не жжет, а доставляет глазам свет,

– теплород.

Как и огонь, воздух также имеет несколько разновидностей. Большой интерес с точки зрения физики представляет рассмотрение воды. Вода делится на 2 вида: жидкий

и плавкий; первый охватывает жидкости, а второй — твердые тела, способные плавиться под действием огня. Различия в свойствах обоих этих родов водоподобных тел определяются их микроструктурой. Первый жидок потому, что состоит из частиц воды, обладающих разной величиной: в силу своей неоднородности эти частицы не могут плотно скрепиться и легко перемещаются друг относительно друга. Второй род состоит из крупных и однородных частиц, он устойчивее первого и тяжел. Однако от вторжения огня он теряет свою однородность, приобретая способность к движению. К разновидностям земли Платон относит камень, горшечную глину, соль, стекло, воск и т.д. Различия между ними обусловлены как величиной входящих в их состав частиц земли, так и наличием в них примесей прочих стихий, главным образом воды. Самая возможность превращений и изменений вещества обусловлена у Платона взаимодействием разнородных частиц в этом веществе. Если тело состоит из однородных и равновеликих частиц и при этом не подвергается воздействиям извне, то в нем не может происходить никаких процессов. Это положение можно выразить в терминах современной физической химии: однофазная однородная система находится в устойчивом состоянии. В качестве двухфазной системы другого типа рассмотрим смесь частиц огня и воды. В этом случае осколки рассеченных частиц воды могут перестроиться и образовать частицы как воздуха, так и огня. Частицы воздуха в свою очередь подвергнутся воздействию частиц огня и в случае преобладания последних сами расщепятся на частицы огня согласно реакции:

1 частица воды (1 икосаэдр) →2 частицы воздуха (2 октаэдра) + 1 частица огня (1 тетраэдр) → 5 частиц огня(5 тетраэдров).

Атомистическая концепция, изложенная в «Тимее», не только стоит особняком в античной науке, но и представляет собой поразительное и в каком-то отношении провидческое явление в истории европейского естествознания.

Концепция Демокрита в контексте современного атомистического учения

Скуратова О.В.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
физический факультет, Москва, Россия
true-igel@yandex.ru

Проблема мельчайшего материального неделимого первоначала имела отношение к решению многих философских проблем античности, эпохи Возрождения и Нового времени. Идея о таком материальном первоначале, понятом как атом, впервые появилась у Демокрита. Прибегнув к помощи новой материалистической концепции в 400 г. до н.э., Демокрит пытался ответить на трудные вопросы о строении вещества, материи и Вселенной. Идеи Демокрита оказались невероятно удачными и плодотворными, ведь еще ни одной теории не удавалось так системно объяснить окружающий мир, пространство и вселенную.

Целью данной работы являлось детальное изучение атомистической идеи Демокрита:

1. Дискретная материальность вещей и вселенной.
2. Множественность вещей и их состояний (гипотеза движения и соединения атомов).
3. Вопрос о начале и конце мира.
4. Вопрос о работе органов чувств человека.

Также исследуется ее влияние на философов и ученых более позднего периода. Впервые к ней обратился своем труде «Новая система химической философии» Дж. Дальтон. Он опирается на описание атомов, предоставленное Демокритом: абсолютно

неделимые шарики, но ему удается ввести понятие относительной атомной массы. С.Канниццаро в 19 веке осуществляет реформу атомистической теории, разграничивая термины «атом» и «молекула». Д.И. Менделеев в 1869 году открывает периодический закон химических элементов и показывает зависимость атомной массы от свойств элементов. Тем самым химия становится уже не просто описательной, но количественной наукой.

Демокрит стал героем не своего времени. Человечеству понадобилось около 2000 лет, чтобы осознать важность и значимость атомистической теории, обратиться к ней за ответами, проверить и развить ее.

Действительно ли представления Демокрита так далеки от современных, или это в принципе та же самая теория, только в преобразованном виде? Сегодня все понятия и термины, которыми оперировал Демокрит, кажутся не совсем научными современному человеку, однако эта теория стала выдающимся изобретением человечества, чрезвычайно важным нововведением и толчком для правильного направления развития науки.

Проблема телесной целостности и идентичности человека (на примере трансплантологии)

Шкомова Е.М.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: EShkomova@yandex.ru

Трансплантология является одной из самых перспективных областей медицинской науки и практики: она аккумулирует новейшие достижения современной хирургии, реаниматологии, анестезиологии, иммунологии, фармакологии и других медико-биологических наук и опирается на целую совокупность высоких медицинских технологий. Однако помимо собственно медицинских существует целый ряд проблем, требующих религиозного, правового, этического и, конечно, философского осмысления. Поэтому нельзя подходить к данному вопросу однобоко, необходим комплексный анализ.

Начать необходимо с ответа на вопрос: что такое человек, какое место отведено телу. Прежде стоит подчеркнуть, что врач «работает» с телом человека, проводит сложнейшую операцию, в ходе которой нарушается целостность человека. Тело — не пустой звук, не одежда, которую можно в любой момент поменять или вовсе скинуть, ведь именно в единстве души и тела человек становится человеком. Здесь стоит вспомнить и об отношении Православной церкви к телу. Православная Церковь разделяет с другими церквями заботу о душе, но часто забывается, что Православие оказывает и особенное внимание телу. Тело столь же реально, как реален весь человек, как реальна душа. Только в единстве тела и души можно быть полным, целостным человеком. Так что в этом вопросе религиозная и светская точки зрения существенно не расходятся, роль тела не умаляется.

Среди междисциплинарных проблем, связанных с трансплантологией, следует выделить следующие группы. Во-первых, использование трупа человека в качестве источника органов для пересадки. Это вызывает целый спектр проблем. Прежде всего, следует отметить, что все мировые религии запрещают нанесение повреждений телу умершего человека, предписывают бережное и почтительное отношение к нему. Также признается, что любой акт надругательства над телом покойного является предосудительным поступком, оскорбляющим его память.

Следующая группа проблем связана с получением органов от живых доноров. Нельзя забывать, что пересадка органа от живого донора сопряжена с серьезным риском для последнего. Это риск, во-первых, связан с проведением самой хирургической операции, которая для любого пациента всегда является значительной психофизической травмой. Во-вторых, донор, лишившись одного из парных органов или частей непарного органа, становится особенно уязвим к неблагоприятным внешним воздействиям, что способствует развитию различных форм патологии. Также здесь нарушается один из основных принципов медицины — «не навреди». Нельзя забывать, что и донор, и реципиент проходят через сложнейшую операцию, получают не только физическую, но и психологическую травму. Хотя наука Нового времени разделила реальность на объективную и субъективную стороны, отдавая приоритет объективной стороне, врачи, психологи, философы и многие другие специалисты, признавая значимость объективации, не могут не сказать и о важности субъективных переживаний. Пациент не только испытывает физическую боль, он проводит самонаблюдение своего состояния, находится в определенном эмоциональном состоянии, переживает болезнь и т.д. Нельзя рассматривать субъективную сторону только как надстройку над объективной. Для трансплантологии эта сторона проблемы приобретает особую важность, ведь реципиенту приходиться не только физически справится со своим состоянием, но и психологически «принять» инородное тело, сделать его своим, а донору «пережить» буквально и эмоционально утрату части тела.

Третьей стороной является пересадка органов и тканей от плодов (фетальные органы и ткани), подвергшихся абортированию — как самопроизвольному, так и искусственному. Плод, естественно, не может дать добровольного согласия на изъятия у него органов для пересадки, а спрашивать разрешения на это у матери, которая сама обрекла своего ребенка на смерть, сомнительно. Некоторые ученые рассматривают фетальную трансплантологию как разновидность «каннибализма».

Множество проблем связано и с различными направлениями трансплантологии: это пересадка органов и тканей от животных к человеку, то есть ксенотрансплантация, пересадка искусственных органов, клонировании органов. Каждое из этих направлений требует детального междисциплинарного анализа.

Литература

1. Введение в биоэтику (1998) Под редакцией Б.Г.Юдина. М.: Прогресс-Традиция.
2. Сурожский А. (митрополит) (1995) Жизнь. Болезнь. Смерть. М.
3. Тищенко П.Д. (1996) Ген-этика // Человек. №6.
4. Тищенко П. Д. (1992) Феномен биоэтики // Вопросы философии. №3.
5. Хрусталев Ю.М, Царегородцев Г.И. (2007) Философия науки и медицины. М.: Издательская группа «ГЭОТАР-Медиа».
6. Lindsay R. A. (2008) Future bioethics. Buffalo, Prometheus Books.

Секция «Социальная философия»

Властные отношения в гендерном поле как объект социально-философского анализа

Болтаев У.Т.
Студент
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
химический факультет, Москва, Россия
E-mail: bolum@mail.ru

С развитием общества одной из философских проблем стала проблема соотношения власти и гендера, которая остро проявилась в первой половине XX века. В этот период женщины из рабочего класса получили больше свободы, в результате чего у них потенциально появился выбор: посвятить себя трудовой деятельности или жизни в домашнем кругу. С этим вопросом философы-современники выдвинули различные точки зрения на так называемый «женский вопрос».

Некоторые философы придерживались мнения о том, что положение женщины должно оставаться таковым, каким оно было в течение истории. Огюст Конт настаивал на законности подчинения женщины мужчине как существа низшего происхождения. Главная и единственная задача женщины, по его мнению – рождение детей и воспитание последующих поколений [1]. Питирим Сорокин и Талкотт Парсонс предложили новый полоролевой подход в социологии семьи, где роль взрослой женщины по-прежнему состоит в выполнении домашних обязанностей [2].

Другие философы считали, что женщины находились в рабстве. Джон Стюарт Милль считал, что мужчина внушал женщине покорность и верность, при этом от него не требовалось никаких стараний и нравственной обязанности. Феминистка К. Мак-Киннон считает, что для любого общества определяющим фактором формирования власти выступает организованная экспроприация сексуальности одной группы в интересах другой. Феминистки Сайерс, Эванс и Редклифт утверждали, что в нынешнем обществе женщина подвергается особой форме эксплуатации, т.е., придя домой, она приступает ко «второй рабочей смене», которая никак не оплачивается. Отечественная феминистка Н. Юлина пишет: «Неравноправное положение женщины закрепляется патриархальными традициями семейной морали, религии, культуры, власти» [3]. С семидесятых годов радикальные феминистки призывали к практическим действиям, и стремились не просто к улучшению положения женщины в обществе, но и на полное отделение от действующих в мужском обществе культурных институтов.

Однако существуют иные точки зрения на положения женщины в обществе. Если распространить концепцию «паутинной власти» Фуко на гендерное поле, то можно прийти к выводу, что не мужчина, а наоборот, женщина управляет обществом. Для переконструирования на психологическом микроуровне самосознания мужчины женщина использует механизмы желания, и мужчина начинает желать именно того, что женщине нужно, чтобы он желал. Такая трактовка до некоторой степени сходна веберовскому взгляду на концепт романтической любви. По П. Бурдье можно сказать, что мужчины в течение истории пытались избавиться от женской власти, представляя женщину как причину всех зол на свете.

Российский социолог В.П. Култыгин считает, что гендер как социальная детерминанта претерпевает глубокое изменение: он полностью отделился от биологически предопределенного пола и стал абсолютно конструируемым.

При рассмотрении данного вопроса с разных точек зрения можно прийти к выводу о том, что наше общество должно быть свободно от крайностей радикальной феминистской и патриархально-ориентированной классических парадигм. Философия

постмарксистского, постмодернистской течений вполне может являться альтернативой в современной социологической мысли.

Литература

1. Конт О. Система позитивной политики. Т. 1-2. М.: Мысль, 1995.
2. Юлина Н. Феминистская ревизия философии: возможность и перспективы // Феминизм: восток, запад, Россия. М.: Прогресс, 1993. С. 239.
3. Parsons T. The American Family: Its Relation to Personality and to the Social Structure // Parsons T. and Bales R. Family, Socialization and Interaction Process. Glencoe, IL.: Free Press, 1955. Pp. 10-26.

Психопрограммирование в рекламе: социально-философский анализ

Буракова Н.В. [1]

Студентка

Красноярский государственный педагогический университет им. В.П.Астафьева, Красноярск, Россия

E–mail: natalya-Burakova@mail.ru

Реклама – сложное и неоднозначное социокультурное явление, что обусловливает ее изучение в области психологии, экономики, социологии и других областей научного знания. Однако на сегодняшний день значительно возросло количество работ, посвященных социально-философскому осмыслению феномена рекламы, что указывает на обострение проблем, связанных с влиянием рекламы на общество и мировоззрение личности.

О.А Растрепина рассматривает рекламу как «средство, которое моделирует социальные взаимодействия в обществе и социуме в целом и конкретизируется как способ воздействия на субъектов общества, способ создания и поддержания транссубъектых смыслов» (Растрепина, 2002).

Как образ и репрезентацию действительности исследует рекламу Т.В. Луговская, которая акцентирует внимание научной общественности на зависимость функций и специфики рекламы в общественной жизни от типа общества и соответствующих ему общественных отношений. Луговская отмечает, что «на сегодняшний день реклама стала инструментом насильственного формирования социально-психологических установок в обществе» и «индивидуалистическое общество, в основе которого лежат принципы индивидуализма, позволяющие использовать других людей в своих целях для получения выгоды, пользы, вызывает к жизни такие способы существования рекламы как манипуляция, психопрограммирование установок и потребностей, использование подсознательных комплексов, страстей и влечений человека. Все эти способы существования рекламы призваны поддержанию потребления как основы жизнедеятельности индивидуалистического общества» (Луговская, 2004).

В данном контексте также необходимо отметить концепции Р.Барта и Ж.Бодрийара. Ж. Бодриар трактует рекламу как проявление стратегии современного общества, его интеграции и символической природы, а Р. Барт исследует рекламу как сферу бытования мифологии. Действительно, на сегодняшний день можно говорить о «мифотворчестве» рекламы и специфическом для современного общества «мифосознании».

Как известно, миф и мифологизм мышления характерен для эпохи архаики, большинство его форм безвозвратно ушли с исторической «сцены». Однако, перефразируя закон сохранения энергии, «ничто просто так не возникает и не исчезает,

[1] Автор выражает признательность профессору, д. филос. наук. Панюкову А.И. за помощь в подготовке тезисов.

а переходит из одной формы в другую». На сегодняшний день миф трансформировался в рекламу, а также веру в астрологию и НЛО, с учетом того, что современные формы мифологического мышления не тождественны историческому. Также известно, что миф в качестве доминанты сознания идентифицируется у детей младшего возраста, когда происходит формирование «Я»-концепции. Именно дети более всего подвержены воздействию рекламы, поскольку такое качество психики, как критичность, отсутствует либо находится в зачаточном состоянии. Кроме того, даже индивиду со сформированной психикой представляется крайне сложным противостоять таким используемым в рекламе способам психопрограммирования, как НЛП (нейро-лингвистическое программирование) и «эффект 25-го кадра», позволяющим незаметно для объекта влияния внедрять информацию в подсознание. Доказано, что психотехники НЛП использовались в предвыборной агитации Б.Н. Ельцина. Примечательно также, что в Уголовном Кодексе не предусмотрено статьи относительно применения психотехник с целью программирования поведения человека.

Учитывая вышесказанное, становится очевидной возможность функционирования рекламы в качестве детерминанта отчуждения личности, что вступает в противоречие с главой 1 статьей 2 Конституции Российской Федерации, в которой указывается, что «человек, его *права и свободы* являются высшей ценностью» и «признание, соблюдение и защита прав и свобод человека и гражданина – обязанность государства».

По нашему мнению, оптимизация проблемы возможна в случае запрета на использование в рекламе НЛП и других антигуманных способов воздействия на психику человека посредством принятия соответствующего закона.

Литература

1. Барт Р. Миф сегодня // Барт Р. Избранные работы. М.: Прогресс, 1994.
2. Бодрийар Ж. Соблазн. М.: Ad Marginem, 2000.
3. Луговская Т.В. Социально-философский анализ рекламы как образа действительности. Лесосибирск, 2004.
4. Растрепина О.А., Управление массовым сознанием как предмет исследования социальной философии // Актуальные проблемы современного гуманитарного знания: Сборник статей по материалам Всероссийской научно – практической конференции «Химико–лесной комплекс – проблемы и решения», 11 – 12 апреля 2002. Секция «Философия». Красноярск, 2002.

Дискурс «проективизма» и идеология в современной России

Бутина А.В.

Студентка

Алтайский государственный университет,

факультет политических наук, Барнаул, Россия

E-mail: anabutina@yandex.ru

Ощущение современности как эпохи «конца истории», «конца идеологии», наконец, как «постмодерности» подталкивает к поиску иного кода окружающей действительности. В рамках современной парадигмы общественной науки социальный мир часто трактуется как своеобразный «Текст», как конструкция, структура или карта различных дискурсов. Исследуя знаково-символическое и семантическое единство текста и контекста политики, присущие конкретному обществу в конкретное время, можно отчасти предвидеть направление трансформаций, которые в этом обществе происходят, и еще будут происходить. Феноменология современного политического дискурса проявляется в ряде ведущих концептов: «программа», «стратегия», «направление», «курс», «план», «проект». Термины, которые описывают политическое,

все чаще заимствуются из области экономики и техники. Трендом бизнеса и политики сегодня является «project management», а опиумом для интеллектуалов становится создание модернизационного проекта.

К.М. Кантор, обнаружив в России черты «проектных» политических культур, утверждал, что проектирование принадлежит самой управляющей системе, включающей некоторые разделы институциализированной науки, философии, аппарат массовой культуры. Более того, политический «проективизм» в целом используется правящей элитой в качестве эффективного механизма обслуживания официальной идеологии. И сегодня это отнюдь не способ сознательного обмана, но способ бессознательного самообмана. Идеология представляет собой такой путь изображения мира, который истолковывает действительность не с целью ее объективного познания, а с целью оправдания интересов тех или иных социальных групп. Анализ взаимосвязи «дискурс – идеология» через призму феномена коннотации в интерпретации Р. Барта позволяет утверждать, что в российском политическом дискурсе денотативное значение концепта «проект» на поверку обладает немалой долей идеологического пафоса. В работе «S/Z» Барт оперирует определением, согласно которому «коннотативное значение – это вторичное значение, означающее которого само представляет какой-то знак или первичную – денотативную – знаковую систему». По мнению Р. Барта, «со структурной точки зрения, существование денотации и коннотации, двух систем, считающихся раздельными, позволяет тексту функционировать по игровым правилам, когда каждая из этих систем отсылает к другой в соответствии с требованиями той или иной *иллюзии*. Наконец, с идеологической точки зрения, такая игра обеспечивает классическому тексту известную привилегию — привилегию *безгрешности*: первая из двух систем, а именно денотативная, сама к себе оборачивается и сама себя маркирует; не будучи первичным, денотативный смысл прикидывается таковым; под воздействием подобной иллюзии денотация на поверку оказывается лишь *последней* из возможных коннотаций, верховным мифом, позволяющим тексту притворно разыгрывать возвращение к природе языка, к языку как к природе».

Схожим образом дело обстоит и с такой рефлексивной лексемой политического дискурса, как «проект». Объективно само понятие «проект» кажется оценочно-нейтральным, денотативным, но, тем не менее, оно несет огромную смысловую нагрузку. В контексте общего употребления концепт «проект» служит определением, как привычных программ преобразований, так и почти утопичных описаний будущего. В речах политических деятелей «проективизм» выступает одной из господствующих метафор национальной модернизации и внутренней политики в целом. Данная метафора носит артефактный характер и сохраняет элементы научного экспериментирования, что свидетельствует об искусственности и контролируемости изменений. Политический проект для современной России, как и исторически предшествующие («пятилетки», программа Грефа 2000 года и т.д.) обладает темпоральностью и даже терминальностью.

Функционированию «проективизма» присущ ряд противоречий. Прежде всего, у политического «проекта» нет Автора, но есть Адрес. Политический «проект» — это и «черновик» реформ. В данном аспекте представляет интерес позиция К.М. Кантора, который рассматривал варианты «распределения» культур по модели деятельности и пришел к выводу, что «одни воплощают в себе единство проектирования и его предметной реализации, другие - по преимуществу беспроектную деятельность, третьи, напротив, бездеятельное проектирование». Безусловно, одна и та же политическая культура на протяжении своего существования может не раз поменять свое место в этой модели. Но для «проектной» культуры наличие нереализованных проектов не

менее важно, чем реализованных. Использование «проективизма» для обозначения политических преобразований национального масштаба также опасно превращением в «пустое» означающее, ввиду отсутствия окончательной определенности в значении понятия «нация». Интеллектуальная конструкция «приоритетный национальный проект» обслуживает архитектуру российского идеологического концепта, обнажая такие его аспекты, как: *претензия на универсальность*; *принципиальная неполнота* — ведь даже «национальный проект» выражает интересы отдельных групп; *агрессивность* — борьба «проектов» политических сил; *стереотипность* и *иммобилизм* — «проективизм» как конвенционально-легальная форма социального творчества человека, который из субъекта собственной истории и культуры превращается в объекта влияния.

В трактовке С. Жижека идеология обладает «возвышенным» объектом; «возвышенным» означает непостигаемым, бесформенным, безграничным, недосягаемым. И смысл интеллектуального труда исследователя идеологии заключается не в том, чтобы обнаружить содержание «тайны», стоящей за формой, а в том, чтобы постичь «тайну самой формы» — процесс, посредством которого смысл маркирует себя именно так. Пожалуй, один из вариантов решения поставленной задачи предложен в уже упоминавшейся концепции К.М. Кантора, которую сам ученый определил как «историософию проектизма». Обращаясь к понятию «проект» как центральному во всей концепции, К.М. Кантор выделяет такой его дериват, как «паттерн». И именно «паттерн» есть «проект, обеспечивающий наследственность, устойчивость, неизменность специфической социокультуры, на которые распадается социокультурная эволюция во всех своих качественных подразделениях».

Сегодняшняя элита оправдывает свое положение с помощью экспертного знания – формально государством управляют профессионалы, задающие тембр и темп политической речи. «Проективизм» суть способ разработки социально-значимых программ и форма демонстрации мнимых или подлинных результатов, призванных обеспечить элите кредит доверия электората. Но нельзя забывать, что осознание недостижимости целей «проектов» может запустить механизмы социальной депривации, способной нарушить существующее политическое равновесие и лишить поддержки политическое руководство.

Литература

1. Барт Р. (2001) S/Z. М.: УРСС.
2. Жижек С. (1999) Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал.
3. Кантор К.М. (2002) Двойная спираль истории: Историософия проектизма. Т.1: Общие проблемы. М.: Языки славянской культуры.
4. Фишман Л.Г. (2007) Политические дискурсы постсоветской России: теоретико-методологический анализ: автореф. дис. … док. полит. наук: 23.00.01.Екатеринбург. Институт философии и права Уральского отделения РАН.

Скрытое воздействие на массовое сознание как современная проблема социальной философии

Владимирова М.Б.

Соискатель

Московский государственный лингвистический университет им. М.Тореза,

Москва, Россия

E–mail:tvmar2006@mail.ru

Идея управления массами, внедрения в их умы различных установок и стереотипов поведения является одним из наиболее острых вопросов современного общества, который вызывает споры среди ученых из разных стран.

Скрытое воздействие на сознание индивида (манипулирование) является в своих истоках межличностным. Негативное манипулирование - это явление более сложное, чем позитивное воздействие. Манипулятор пытается использовать другого человека как средство для достижения своих собственных целей или получения определенной выгоды для себя за счет другого, не осознающего этого. Кроме того, очень важен контроль над «подопечным», а точнее, над «объектом», в который превращается тот, над кем совершается процесс манипулирования. Таким образом, цель негативного манипулирования заключается в том, чтобы, скрывая свои истинные намерения, побудить человека изменить его убеждения и поступить так, как того хочет манипулятор. Последний надеется получить над объектом власть за счет ограничения его свободы, завуалировав процесс таким образом, чтобы объект даже не догадывался о том, что решение, которое он принимает, не его собственное, а навязанное ему извне.

Манипулирование - это вид духовного и психологического (но не физического) воздействия, искусное исполнение которого ведет к скрытому возбуждению у другого человека желаний, не совпадающих с его собственными намерениями. Это способ господства, при котором с помощью духовного воздействия (через программирование поведения людей), происходит изменение их убеждений, мнений и жизненных целей в нужном манипулятору направлении.

Большинство исследователей полагает, что процесс манипулирования должен проходить скрыто: если манипулируемый узнает о целях и планах манипулятора – его действия потеряют свой смысл. Само манипулирование – это набор технологий, которые требуют определенного навыка, а также немалых знаний. Это всегда взаимодействие объекта (манипулируемого) и субъекта (манипулятора).

Многие философы и ученые полагают, что человек массы не может мыслить рационально. Из этого ими делается вывод о том, что формированием его мыслей, суждений и, в итоге, поведения должна заниматься элита общества. По мнению философа Х. Ортега-и-Гассета, социолога Герберта Франке и других ученых, манипуляция сознанием масс не только неизбежна, но попросту необходима, так как в противном случае правителям пришлось бы прибегнуть к прямому насилию.

Тем не менее, даже те, кто считает манипуляцию необходимой, обнаруживают её двойственный характер: наряду с позитивными, с их точки зрения, чертами у этого феномена есть масса негативных составляющих.

Мы полагаем, что манипулирование связано с нарушением прав каждого человека: права на принятие личного решения, на собственную точку зрения, а также права на полноценную правдивую информацию. Индивид, который находится под воздействием скрытого влияния, утрачивает свою активную роль и позицию в социальном процессе, перестает критически мыслить и анализировать подаваемую ему информацию. Следовательно, манипулирование несет в себе губительные последствия для процесса самореализации человека.

Когда возникло манипулирование? Ряд ученых полагает, что манипулирование возникло ещё в глубокой древности. Согласно утверждениям некоторых из них, сам индивид нуждался и по сей день продолжает нуждаться в этом. Х. Ортега-и-Гассет, А. Мейер выводят феномен манипулирования из необходимости духовной диктатуры меньшинства над большинством (А. Мейер применяет для обозначения манипулирования термины «социализация» и «легитимация»). Однако большинство исследователей (Э. Кассирер, Г. Франке, К. Ясперс, С.Г. Кара-Мурза) считают манипулирование явлением, присущим только нашему времени, то есть XX и XXI веку. Такова же и наша позиция. Мы полагаем, что именно в современном обществе созданы все условия для манипулирования массовым сознанием: высокоразвитые технические условия и благоприятная социокультурная обстановка.

В конце XIX – начале XX века в обществе начался процесс под названием «массовизация». С ним связано возрастание масс количественно, а также обретение ими новых черт и формирование у них нового сознания. Массы, по Ж.Бодрийару, это молчаливое большинство, безликая толпа, за которую все решают «сильные мира сего». Следствием массовизации стало возникновение нового типа человека, увеличение возможностей для манипулирования им, а также формирование «массового общества» или общества потребления. Помимо массовости, общество приобретает и другие черты; оно становится информационным (или постиндустриальным), а также для него является характерным процесс, известный под названием глобализации. Глобальное информационное общество способствует, по мнению социолога Э. Гидденса, его демократизации. Вслед за возникновением массового человека возникает и пост-культура.

Кто манипулирует массовым сознанием? Сегодня в мире идет ожесточенная борьба за зоны политического и экономического влияния. Скрытое воздействие на массы и управление ими становится задачей первостепенной важности. И оно действительно присутствует: как технология управления на всех уровнях жизни социума - начиная от политико-правового и заканчивая межличностным. В наши дни в манипулятивные процессы втянуты не только представители политических сил, но и чиновники, участники олигархических структур (финансовые группы), крупные бизнесмены и многие другие. Ещё Н.Макиавелли писал о том, что государь может легко манипулировать своими подданными потому, что он контролирует финансы.

Братченко С.Л. выделяет следующие разновидности манипулирования: 1) Манипулирование потребностями (использование желаний, влечений, а также интересов человека; 2) «духовное» манипулирование (формирование определенных идеалов и ценностей); 3) интеллектуальное манипулирование (навязывание чужих точек зрения); 4) манипулирование чувствами (игра на эмоциях, а также на человеческих страстях).

Проведенное исследование показало, что отрицательное скрытое воздействие на человека (манипулирование) является, как показывает анализ, нарушением принципов демократии и, следовательно, не должно применяться в обществе, претендующем на звание демократического.

Литература

1. Бессонов Б. Н. Идеология духовного подавления. М., 1978.
2. Братченко С.Л.Диагностика личностно-развивающего потенциала. Псков, 1997.
3. Гидденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. М.: Изд-во Весь мир, 2004.
4. Кара-Мурза С.С. Манипуляция сознанием. М.: Эксмо Алгоритм, 2008.
5. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998.
6. Макиавелли Н. Государь. М.: Худ.лит., 1982.
7. Мейер А.А. Философские сочинения. Париж: La Presse Libre, 1982.
8. Ясперс К. О происхождении и цели истории. М.: Издательство политической литературы, 1991.

Роль развлечений в современном обществе

Дворецкова Т.Г.

Студентка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: dv-siren@yandex.ru

За формирование общечеловеческих ценностей и мировоззрения каждого отдельного человека, как известно, по большей части отвечает культура. На сегодняшний день это – культура развлекательная.

Развлечения известны человечеству с незапамятных времен. Начиная с Нового времени роль развлечений в жизни общества существенно меняется, наряду с массовыми развлечениями для простого народа возникают массовые виды развлечений для аристократии, такие как балы, мюзик-холлы, театры, рестораны.

На сегодняшний день можно говорить о всеобъемлющем влиянии развлечений на все сферы общественной жизни. Сегодня, когда диктатура общества потребления, о которой говорил еще Маркузе, не ставится под сомнение, массовая культура характеризует специфику производства и распространения ценностей. Она задается с помощью развлечений, так как сама форма подачи информации в СМИ, литературе, становится развлекательной. Некоторые мыслители, например Тоффлер, ставят под вопрос дальнейшее усиление влияния массовой культуры в связи с трансформацией массового общества в «постэкономическое». В таком «постэкономическом» обществе индивиду будет возвращена автономия, свобода. Однако мы видим, что речь идет об экономической свободе, свободе выбора в рамках общества потребления. Роль массовой культуры как механизма формирования предпочтений потребителя отнюдь не уменьшается. Массовая культура навязывает разного рода ценности, среди которых фигурируют и развлечения.

Развлечения играют двоякую роль: с одной стороны, они сами представлены в качестве ценности, а с другой – они призваны навязывать определенные ценности. Развлечения на сегодняшний день выполняют очень широкую функцию в обществе. Они не только развлекают, они помогают формированию личности, что нельзя назвать позитивным, поскольку развлечения могут сформировать только потребительскую идеологию. К тому же развлечения формируют некий воображаемый мир, мир мечты, к которому нужно стремиться, но которого невозможно достичь. Развлечение становится целью: ты должен хорошо развлекаться. Самоопределение человека зависит теперь не от того, какое образование он получает, а от того, в какие клубы он ходит.

К тому же развлекательный формат преподнесения любой информации предполагает направленность на то, чтобы заинтересовать как можно большую аудиторию, что может вести к фальсификации фактов в СМИ. Что ж, мы живем в мире развлечений, иллюзорном на самом деле, но вполне реальном для современного человека.

Литература

1. Дуков Е.В. (2006) Бремя развлечений: Otium в Европе. 18-20 вв. СПб: Дмитрий Буланин.
2. Костина А.В. (2006) Массовая культура как феномен постиндустриального общества. М: КомКнига, 2006.

Понятие символического насилия в социологической теории Пьера Бурдьё

Дмитриева А.А.

Студентка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия

E-mail: angelina-dmitrieva@yandex.ru

Понятие символического насилия (символического принуждения) является одним из центральных понятий социологической теории П. Бурдьё и, главным образом, предпринятого им социологического исследования системы образования и педагогического процесса.

В работе П. Бурдьё и Ж.-К. Пассрона «Воспроизводство: элементы теории системы образования» символическое насилие определяется как власть, способная навязать значения и заставить признать их легитимными, скрывая, что в ее основании лежат силовые отношения, сложившиеся между группами или классами определенной социальной формации. При этом символическое насилие добавляет свою собственную, чисто символическую, силу к сложившимся силовым отношениям.

Важнейшим способом реализации власти символического насилия является педагогическое воздействие, осуществляемое в семье и в педагогических учреждениях всех уровней. В педагогических учреждениях преподаются готовые классификации (П. Бурдьё называет школу «царицей классификации»), которые в процессе обучения интериоризируются учащимися, становятся их ментальными категориями — тем аппаратом, который определяет их восприятие действительности. П. Бурдьё в статье «Университетская докса и творчество: против схоластических делений» показывает, что существует определенное соответствие между усвоенными нами ментальными категориями и существующим социальным порядком. Навязывая и легитимизируя эти категории посредством символического насилия, образовательные учреждения участвуют в воспроизводстве социального порядка, т.е. тех силовых отношений, которые сложились между группами или классами социальной формации.

Важно отметить, что никакое педагогическое воздействие не избегает участи быть символическим насилием, что бы ни декларировала та или иная образовательная программа. Согласно П. Бурдьё, за редким исключением педагогическое воздействие имеет своей истинной и скрытой целью воспроизводство культурного произвола, удобного господствующему или подчиненному классу, а значит, является символическим насилием.

Декларирование отказа от директивных методик преподавания не является отказом от власти символического насилия, потому что «мягкие», недирективные методы педагогического воздействия часто являются единственным средством ее реализации. Скрывая таким образом свою истину власти символического насилия, педагогическое воздействие продолжает навязывать культурный произвол. Такие недирективные методы педагогического воздействия, как метод диалога, создания атмосферы «дружеского участия», «атмосферы доверия» и т.д. способствуют даже большей реализации власти символического насилия, так как при их применении сложнее увидеть истину педагогического воздействия. Именно поэтому сегодня, когда методы прямого «силового воздействия» все чаще заменяются недирективными методами, исследование инструментов педагогического воздействия представляется особенно актуальным.

Литература

1. Бурдьё П., Пассрон Ж.-К. (2007) Воспроизводство: элементы теории системы образования. /Пер. с фр. Н.А. Шматко. М.: Просвещение.
2. Бурдьё П.(1996) Университетская докса и творчество: против схоластических делений. /Пер. с фр. Н.А. Шматко. М.: Socio-Logos. С . 8-31.

Эстетика как самоопределение современности

Дячкина П.А.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: Maarla@mail.ru

В западноевропейских социальных теориях второй половины XX века прослеживается тенденция, которую можно назвать эстетическим поворотом. Начиная

с античности, в основе представлений о «полисном» лежала та или иная трактовка понятия блага, то есть этика. Традиция была прервана сначала либеральными доктринами, базирующимися на теории рынка Адама Смита, а затем марксизмом. Либерализм и марксизм можно рассматривать как попытки уйти от этических отношений через упразднение субъекта власти: политика уступает место объективным законам экономики, свободным от ангажированности, случайности, этической неопределенности (провиденциализм такой попыткой считать нельзя, так как в нем объективный механизм управления и этический субъект совпадают в фигуре Бога). Однако в 1960-е–1970-е гг. все большее число социальных теоретиков в Европе отказывает в успешности обоим проектам: капиталистическому и социалистическому и подвергает критике системы взглядов, лежащие в их фундаменте. Выдвигаются теории, в которых базовой чертой социального конструкта опять является субъективность — но субъективность эстетическая. Эстетический взгляд становится самоосмыслением и самоопределением современности.

Революционными для формирования новой традиции стали работы, которые пишет в 1920-е гг. Хосе Ортега-и-Гассет: «Дегуманизация искусства» и «Восстание масс». В них понятия и методы эстетики становятся категориями социально-философского анализа. Анализируя кризис современного ему человека и общества, Ортега-и-Гассет сравнивает реальность с ожогом. На ожог невозможно реагировать с этической точки зрения: боль от реальности можно только залечить культурным слоем интерпретаций. «Прекрасное» заменяет собой «смысл» и «истину» там, где их быть не может, вырывая индивида из круговорота бесплодных поисков.

Ролан Барт, рассматривающий в «Системе моды» (1967) проблему эстетического познания, пытается с его помощью снять оппозицию между социальной и природной детерминацией субъекта. Эстетический акт представляется Барту процессом реализации общих структур в индивидуальном, и следовательно, наиболее гармоничным выражением отношений вообще – так как отношения индивидов, согласно Барту, опосредованы через соотнесение с различными структурами. Эстетика — это поле рождения новых смыслов, поле языка, который каждый новый его носитель создает заново. Она счищает налет лицемерия с системы установок, представлений, моральных норм, в которых индивидуальное растворяется.

В 1970-х годах Юрген Хабермас предлагает западноевропейскому обществу модель «снятия культуры», ее классических рамок, ее категорий, подчиненных абсолютизированной рациональности, или «технической целерациональности». Эстетика, лежащая в основе предлагаемого им «коммуникативного действия», позволяет относиться к Другому не как к средству (что всегда происходит, как считает Хабермас, когда мы апеллируем к разуму), но как к цели — созерцаемой и лишенной технического предназначения. «Своеволие эстетического», «выход из пространственно-временных структур обыденности» освобождают место для построения социального через свободную коммуникацию индивидов.

Мишель Фуко в третьем томе «Истории сексуальности» (1984) и последних своих статьях создает проект «эстетического человека», занятого техниками изготовления себя. Фуко считает, что там, где моральные нормы утрачивают свою обязательность (например, в сфере сексуальности), освобождается место для морали другого рода — а именно для набора ограничений, помогающих индивиду создать канон собственного существования, сделать себя произведением искусства. Этика, таким образом, как только в ней обнаруживаются лакуны, оборачивается эстетическим восприятием.

Жан Бодрийяр в книге «Система вещей» во многом продолжает рассуждение Ролана Барта. Современная культура представляется ему направленной одновременно на рациональность и на потребление: эти два вектора сливаются в массовом сознании в

образе «рациональной вещи», или механизма, существующего самого по себе — без человеческого вмешательства. В представлении современного человека элиминируется даже сам факт производства, то есть, творения, благодаря чему вещь, или, скорее, система вещей, как бы предшествует человечеству. Механистическое общество, в котором люди определяют себя через объекты потребления, а актуальные отношения с реальностью откладываются через систему кредитов, помещает человека в симулятивную действительность, где и сам он — симулякр. Бодрийяр предпринимает попытку «возвращения к реальности» через эстетику: если реальность саму рассматривать как жанр искусства, то ее принципиальное ускользание, неявность оборачивается для человека не отчужденностью, а возможностью созерцания, игры с окружающим миром.

Эстетика продуцирует такой взгляд на человека и общество, где они выступают не как самовоспроизводящиеся системы, а как знаки, каждый из которых взаимозаменим. Человек и общество — пространства возможностей, а прогресс цивилизации заключается в умножении возможностей, увеличении пространства знака. В некотором роде, вышеперечисленные теории являются продолжением кьеркегоровского утверждения «кто живет эстетически, тот случайный человек», развернутые в социальные конструкты. В обществе, где само понятие необходимости ставится под сомнение, выжить может только человек случайный, ничем не обремененный, вступающий в как можно большее число смысловых связей и примеряющий как можно большее число ролей: человек-знак — эстетический человек.

Литература

1. Барт Р. (2003) Система моды // Система Моды. Статьи по семиотике культуры. М.: Издательство имени Сабашниковых.
2. Бодрийяр Ж. (2001) Система вещей. М.: Рудомино.
3. Ортега-и-Гассет Х. (2008) Восстание масс. М.: АСТ.
4. Ортега-и-Гассет Х. (1991) Дегуманизация искусства. М.: Радуга.
5. Фуко М. (1998) История сексуальности-III: Забота о себе. Киев: Дух и литера.
6. Хабермас Ю. (1992) Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии. № 4.

Социально-психологическая оценка личности международного террориста

Егоров О.Е.

Студент

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: mountainville@yandex.ru

В XX в. тема международного терроризма приобрела особое звучание. Несмотря на научные дискуссии по этому поводу, до сих пор нет общепринятого определения, что же такое терроризм. Оценка часто зависит от политических взглядов, религиозных убеждений и этнической принадлежности, и поиск единого подхода к проблеме терроризма продолжается по сей день.

Наиболее часто встречающиеся положения:

1. Терроризм является «формой организованного насилия» (P.Wilkinson, A.Stewards, 1987). В этом контексте под насилием имеется в виду угроза либо применение силы для нанесения физического ущерба отдельным лицам или группе лиц.

2. Терроризм — это использование насилия в политических целях, т.е. специфическая «форма политического насилия» (M.Crenshaw, 1989). Но сравнительно недавно появился термин «уголовный терроризм» — угроза террором со стороны преступных элементов с целью запугивания, шантажа правительства или гражданских лиц.

3. Терроризм объединяет «высокий уровень политической мотивации с низким уровнем вовлеченности масс» (R.Rubinstein, 1987). Более того, теракты направлены против мирного населения.

4. Теракт имеет целью не только прямое немедленное нанесение ущерба жертве, но и произведение определенного эффекта — угрозы большой группе людей, что и является главной конечной целью теракта. Не случайно некоторые исследователи склонны считать терроризм «формой политического общения» (R.Crolinsten, 1987), подчеркивая, что это средство оказания давления на определенную часть общества.

5. Один из важнейших элементов в определении понятия «терроризм» — наличие непосредственной жертвы насилия и группы, «являющейся объектом влияния, целью этого насилия» (Schmid, 1984).

По данным ООН, в течение последних 15 лет прослеживается стабильная тенденция роста террористических проявлений. Если в 1980 г. было совершено 500 терактов, то в 1989 — уже 850. Подъем приходится на 90-е годы. — 10000 терактов ежегодно в период 1990 — 1995гг.

В настоящее время проблема терроризма изучается с различных сторон. Психологов интересуют не столько правовые или этические, сколько психологические, личностные и социально-психологические аспекты этой проблемы.

Исследователи предлагают три модели личности террориста:

1. Личность, руководствующаяся своими собственными убеждениями (религиозными, идеологическими, политическими) и искренне убежденная в необходимости своих действий для общества.

2**.** Агрессивная личность**.** Фрустрация, вызванная невозможностью удовлетворения какой-либо жизненно важной цели, продуцирует тенденцию к совершению агрессивных действий (теория Dollar — Miller).

3**.** Личность с психо- или социопатологическим развитием (часто связано с аномальными отношениями в семье).

Практически все исследователи указывают на следующие наиболее характерные черты личности террористов.

1**.** Комплекс неполноценности. Он чаще всего является причиной агрессии и жестокого поведения, которые выступают в качестве механизмов компенсации. Комплекс неполноценности ведет к сверхконцентрации на защите Я с постоянной агрессивно-оборонительной готовностью.

2. Низкая самоидентификация**.** Террористическая группировка помогает индивидууму избавиться от недостатка психосоциальной идентификации, выполняя функцию психостабилизирующего фактора.

3. Самооправдание. Очень часто политико-идеологические мотивы указывают на главные побудительные причины вступления на путь терроризма, но, как правило, они являются формой рационализации скрытых личностных потребностей — стремления к усилению личностной идентификации или групповой принадлежности.

4. Личностная и эмоциональная незрелость. Большинству террористов присущи максимализм, абсолютизм, часто являющийся результатом поверхностного восприятия реальности, теоретический и политический дилетантизм.

Многие исследователи изучали феномен терроризма в связи с влиянием средств массовой информации. Однако John W.Williams (США) предложил иное понимание терроризма как формы массового общения, в которую в качестве одной из функций включено убеждение.

В модели общения Harold D.Lasswell (1948) присутствует ряд элементов — отправитель (кто), сообщение (что), способ передачи (канал), получатель (кому) и цель

(эффект). Из этой модели следует, что общение целенаправленно и имеет целью произвести эффект на аудиторию.

Модель терроризма как способа общения:

Терроризм — сообщение — насилие — жертва — СМИ — общественность — эффект. Отправитель — сообщение — канал — получатель сообщения — канал — получатель — цель.

Mohsen (1987) полагает, что терроризм «в сущности является актом общения». Общение возникает на нескольких уровнях — внутриличностном, межличностном, групповом, организационном и массовом. Разница между межличностным и массовым общением определяется каналом передачи сообщения. Терроризм как форма общения происходит и на межличностном, и на массовом уровнях, часто — на обоих одновременно. Насилие — само сообщение — передается непосредственному получателю обычно с целью нанесения ущерба. Это — межличностное общение. Однако насилие передается также отдаленной аудитории, на которую оно и было рассчитано первоначально, обычно с менее ощутимым эффектом. Террористы апеллируют к этой аудитории с помощью СМИ, и, как оказывается, передача насилия СМИ усиливает эффект насилия.

При тоталитарном или авторитарном режимах — исторически доминирующих — диктатор или олигархия контролировали изменения в обществе. Аудитория, на которую были направлены теракты, состояла из лиц или групп, способных что-либо изменить. Это объясняет ограниченность и межличностную природу раннего терроризма (Laqueur, 1977,1987).

При переходе к демократическим формам управления контроль над изменениями в обществе перешел от отдельных лиц к все более многочисленным группам. Терроризм прошел через подобные изменения, переместив акценты с межличностных на массовые средства информации, чтобы иметь доступ к более широкой аудитории.

Множество исследований посвящено роли канала передачи сообщения — СМИ — в контексте терроризма. Одна группа исследователей считает, что СМИ, освещая теракты, способствуют терроризму (Carton, 1978, Martin, 1985) либо даже являются его причиной (O'Sullivan, 1986, Redlick, 1979). Но, в целом, терроризм не способен достигнуть ничего большего, чем ограниченной, временной выгоды. Терроризм может быть тактикой политической борьбы, но не долговременной политической и социальной стратегией.

Мода на эстетизацию безобразного в современном искусстве: социально-философский аспект

Жигунина Л.В., Халикова Р.Н.[1,]

Студентки

Казанский государственный университет им. В.И.Ленина, Казань, Россия

E–mail: sovenok88_88@mail.ru, Regi-kisa@mail.ru

Безобразное в качестве феномена художественно-эстетического сознания, обильно питаемого ницшеанскими, фрейдистскими идеями в атмосфере бешеной гонки научно-технических достижений, заняло видное место в культуре и искусстве XX в. как в снятом виде (в экспрессионизме, сюрреализме, театре абсурда), ориентированном на эстетическое удовольствие, так и в непосредственной натуральности, направленной на возбуждение негативных эмоций протеста, отвращения, брезгливости вплоть до страха, ужаса, шокового состояния, например, смакование нарко-сексуального бреда У. Берроузом («Мягкая машина»). Экспрессивно-натуралистические сцены и образы

[1]Авторы выражают признательность профессору, д.ф.н. Лебедеву. А.Б. за помощь в подготовке тезисов.

насилия, жестокости, садизма и мазохизма в фильмах ужаса, вампиризма, (есть даже сайт ужасов, на котором люди обсуждают любимые фильмы, книги и игры, делятся впечатлениями и пишут рецензии); доходящие до абсурда, нелепые и смешные предложения «полюбоваться» на шокирующие фото- и видеоматериалы в Интернете, например, статья с красочными описаниями того, как питерские людоеды-готы съели школьницу-эмо, или фотографии людей, покрытых с головы до ног татуировками, над образами которых трудились лучшие художники (самому татуированному человеку в мире «нанесли татуировки на все части тела... Большая работа была проделана благодаря усилиям сотен художников. Парень перетерпел более 1000 часов боли»); картины, написанные кровью, например, произведения американского художника Роберта Шерера и т.д. Сюда же может быть отнесена эстетизация секса в порнофильмах, опять же изображающих самые немыслимые сексуальные приемы, позы, ситуации.

Примеров подобного рода, изобилующих в СМИ, можно приводить еще очень много, но сам феномен эстетизации безобразного трудно назвать исключительной характеристикой именно современно искусства. Как пишет Т. Адорно в «Эстетической теории»: «Архаическое, да и традиционное искусство, со всеми его фавнами и силенами, не говоря уж об эпохе эллинизма, буквально кишит образами, считавшимися безобразными»[1]. Однако, на наш взгляд, нельзя не заметить именно в искусстве XX, а теперь уже и XXI века, тенденцию роста объемов жестокого, жуткого, шокирующего в СМИ и в сети Интернет. Вполне понятным поэтому будет поиск ответа на вопрос о причинах подобного явления.

Не должен удивлять факт непосредственной взаимосвязи причин с устройством современного общества, поэтому и сам их поиск идет на границе социальной философии и эстетики. Обращение к трудам философов франкфуртской школы: Адорно, Хоркхаймера, Фромма, Маркузе, Беньямина – позволяет сформировать следующую картину современного общества. Это техногенный мир тотального отчуждения, возникший в результате длительного процесса мифологизации просвещения и в связи с этим обладающий признаком вышедшей за собственные границы рациональности, что выражается, по Хоркхаймеру и Адорно, в оборачивающемся против самого человека стремлении поработить природу и приспособить к удовлетворению потребностей. Катастрофичность развития технологической цивилизации в том, что оно вытесняет шансы альтернативы, ибо делает человека неспособным отказаться от благ цивилизации. Г. Маркузе, опираясь на Маркса и Фрейда, определяет современный мир как общество Благоденствия одномерных людей, Э. Фромм пишет о современной цивилизации как об обществе «автоматов: людей, которые лишены индивидуальности»[2].

Таким образом, можно выделить две основные отличительные черты современного нам мира. Во-первых, это иррациональная рациональность, являющаяся своего рода отражением иррациональности Просвещения и поставившего во главу угла ценности господства и подчинения, а не рефлексии собственного внутреннего движения[3]; и во-вторых, сублимированная десублимация, представляющая собой феномен саморазрушения десублимации, когда освобожденная от социального долга сексуальная энергия вновь становится на службу социальным целям логики господства, строящейся на обмане масс иллюзиями их раскрепощенности в сексуальной сфере, свободы в планировании развлечений и т.п. рекламных приемах.

---

[1] Адорно Т. Эстетическая теория. М.: Республика, 2001. С. 70.

[2] Фромм Э. Искусство любить. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 8.

[3] Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. М.: Медиум, 1997. С. 12 – 17.

Исходя из этих основных характеристик общества Благоденствия можно попытаться вывести и причины повышенного внимания к безобразному. Отчужденный от себя и от других, опустошенный современный человек нередко противопоставляет демократическому обществу Благоденствия и равноправия эстетизацию безобразного – как вопль протеста, сублимацию, компенсацию, эстетическое снятие, новую форму духовности, удовлетворение тайных сексуальных и агрессивных желаний – весь этот клубок интенций. Возможно даже, что повышенный интерес к шокирующему как разновидности безобразного объясняется выполняемой ими в массовом искусстве функции катарсиса – изживания у зрителей агрессивных инстинктов.

Исходя из всего выше сказанного, изображение физического уродства, отвратительных и абсурдных отношений между людьми являют внутренний, часто неосознаваемый протест против технологической рациональности современной цивилизации, желание произвести эффект шока и добиться скандала, «встряхнуть» равнодушную массу. Другое дело, что это, на первый взгляд, благое стремление оборачивается игрой массы с самой собой: эффект шока раскрашивается в оттенки шоу, но это предмет уже совсем другого исследования.

Литература

1. Адорно Т. Эстетическая теория. М.: Республика, 2001.
2. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения: Филос. Фрагменты. М.: Медиум, 1997.
3. Маркузе Г. Одномерный человек. М.: АСТ, 2004.
4. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. М.: АСТ, 2004.
5. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Академический проект, 2008.
6. Фромм Э. Искусство любить. СПб.: Азбука-классика, 2004.

Трансформация роли Другого в формировании субъекта в классическом и современном психоанализе

Зброжек Е.А.

Студент

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E-mail: czechhome.ru@mail.ru

Философская традиция Нового времени в лице Декарта изолировала субъекта, сделав его абсолютно прозрачным, самотождественным и отделенным от всего внешнего мира. Такой статус субъекта был окончательно поставлен под сомнение в философии постмодернизма, когда заговорили о роли Другого в формировании субъекта и даже о «смерти» этого гносеологического понятия. Цель данной работы — описать некоторые моменты в трансформации роли Другого в психоаналитических концепциях. Рабочей гипотезой является предположение, что роль Другого все более и более усиливалась по мере перехода к современному психоанализу.

В классическом психоанализе в лице его основателя З. Фрейда роль Другого в формировании психики ребенка сводится, прежде всего, к роли Отца и связанной с ним Эдиповой фазе. Однако первичность психики субъекта по отношению к Другому не ставится под сомнение. Это подчеркивается, прежде всего, в способности бессознательного самопроизвольно производить фантазмы для удовлетворения потребностей ребенка.

Перенесение фрейдовской теории на социальную реальность в последующих теориях, в частности в теории Э. Фромма, усилило внимание к мыслителей к проблеме социализации и связанной с ней проблемой Другого. Это выразилось в формировании концепции «социального характера», в которой индивид стал

пониматься как результат сложного взаимодействия собственных бессознательных желаний с ценностями и смыслами окружающего его социума. Однако, как и у Фрейда, подчеркивалась первичность психики индивида, вступающей в контакт с социумом.

Следуя общим тенденциям интеллектуального сообщества, психоаналитики в лице Ж. Лакана подвергли тотальной ревизии картезианское представление о субъекте. Как и для всякого структуралиста, для Лакана первичны структуры (применительно к его концепции структуры языка), а субъект является производным от этих структур. Субъект по Лакану собственно и начинается только на «стадии зеркала», т.е. в тот момент, когда он осознает себя в Другом. В зеркале ребенок обнаруживает не только того, кто смотрит (т.е. себя), он обнаруживает прежде всего то я, на которое смотрит Другой. И свои первичные желания с стремления он переносит на этого Другого и видит в зеркале уже то, что хотят увидеть Другие. Таким образом, субъект оказывается расщепленным, он включает в себя и то Я, которое смотрит и то Я, на которое смотрят. Перенося свои реальные желания на Другого, субъект тем самым попадает в Воображаемое, которое постепенно заменяет для него Реальное. «Собственное Я — это то, что субъект не может признать в себе, не оказавшись от себя отчужденным»[1: 28]. С вхождением Я в Символический регистр, т.е. регистр речи, всякое отнесение к Реальности вообще пропадает и я превращается в нескончаемый поток скользящих относительно друг друга означающих, принадлежащих речи Другого, на основании чего и делается знаменитый вывод Лакана о том, что «бессознательное — это речь Другого». Таким образом, мы видим, как субъект превращается фикцию. Если он начинается только с отнесения себя к Другому и по мере своего становления реализуется лишь в поле смыслов, то он все время ускользает от нашего познавательного ока. И мы не можем указать, где кончается Я и начинается Другой. Само разделение подобных понятий можно признать уже не вполне корректным.

Таким образом, из приведенного выше анализа можно сделать вывод, что трансформация роли Другого в формировании субъекта в психоанализе происходила в русле постоянного усиления этой роли и постепенного разрушения самого понятия субъекта. Как не трудно заметить такое движение психоанализа находилось в русле общефилософского осмысления понятия «субъекта», что доказывает то, что психоанализ является не столько терапевтической практикой, сколько философской концепцией.

Литература

1.Лакан Ж. (2006) Символическое, воображаемое, реальное. М.
2.Фрейд З. (1990) Психология бессознательного. М.
3. Фромм Э. (1990) Иметь или быть? М.

Человек в культуре: две стратегии формирования самости

Зеленская Е.С.
Аспирантка
Институт философии Национальной Академии наук Беларуси, Минск, Беларусь
E–mail: auginia@yahoo.com

Современная культура бросает вызов человеку. Человек может обрести целостность и единство только в том случае, если он не замкнут сам на себе. А это, в свою очередь, возможно посредством осознания собственной тождественности бытию, превосходящему его самого. Так как именно это и служит отправной точкой в процессе конструирования самости. Изменения в области культуры в значительной степени оказались обусловлены изменением философских оснований мировоззрения, имевших

место на протяжении последнего времени. Главной тенденцией этих трансформаций было отрицание существования внеположенных человеку оснований конструирования самости. Последовательно были разрушены представления о том, что человек может отождествлять себя с тем, что не сводимо к нему самому.

Сегодня культура оказывается «культурой дробления», так ее описывает французский философ Ж. Бодрийяр, добавляя, что ситуацию характеризует отсутствие определенности, хаотичное движение идей, безразличное к их содержанию, «опустошение» ценностей: ценности оказываются свободными от своей сущности, смысла и предназначения. Похожие идеи высказывает и З. Бауман, который в качестве основных изменений обозначает «глубокую неопределенность и мягкость мира – в нем всякое может случиться и все может быть сделано, но ничего не может быть сделано раз и навсегда…»

Свободе конструирования себя противопоставлена произвольная активность субъекта в выборе собственной идентичности. Произвольность заключается в возможности ничем не обремененного присвоения образа себя и беспроблемной смены этого образа. Такая ротация образов себя приводит к размыванию четких границ самости ввиду невозможности подведения под единое основания их множественности. Еще Платон говорил, что «становясь тождественным многому, неизбежно становишься многим, а не единым». Следовательно, эта множественность является результатом полагания человеком центра самости в самом себе.

Однако произвольная идентификация не совпадает с активным конструированием идентичности. Из вышесказанного ясно, что основными чертами произвольного конструирования самости являются следующие:

1. Иллюзия равенства самости самой себе. Помимо уже сказанного это значит, что человек пытается основывать свою целостность на самом себе.

2. Вариативность в выборе образа себя. Другими словами, в любой момент времени присвоенная ранее идентичность образ самого себя может быть заменена на другую, следующую.

Следствием обозначенных моментов является ситуация, в которой человек обеспечивает свою целостность и непрерывность за счет присвоения образов самого себя, скольжением по собственным множественным идентичностям. Более того, центрирование на самом себе неизбежно ведет к тому, что самость поддерживает свою устойчивость только на основании бесконечной смены идентичностей.

Выше мы указывали, что произвольная идентификация осуществляется при наличии избыточного количества образов себя, предназначенных для присвоения. Не стоит полагать, будто активная позиция в конструировании самости предполагает сведение множественности идентичностей к ограниченному числу вариантов. Ведь любая активность подразумевает свободу в качестве условия своей возможности, и в этой связи множественность не может рассматриваться как негативный фактор.

В отличие от произвольной идентификации активное конструирование самости включает в себя следующие моменты:

1. Центр самости внеположен ей. Человек обретает свою целостность благодаря чему-либо, его превосходящему.

2. Выбор образа себя предполагает принятие ответственности за этот выбор. И, следовательно, делает невозможным столь легкий отказ от него, как в случае с произвольной идентификацией.

Таким образом, активная позиция подразумевает творческий деятельностный подход человека к формированию собственной самости.

В заключении, сделаем следующие выводы. Важнейшим условием формирования целостности человека является осознание им того, что центр его самости лежит вне его

самого. В современной культуре считается возможным выстраивание единства и целостности человека, центрированного на самом себе, что связано с тенденцией к последовательному отказу от любых трансцендентных порядков. В связи с тем, что самость центрирована на самой себе, единственный способ поддержания целостности заключается в серии бесконечно сменяемых образов самого себя. Произвольная идентификация противопоставлена активному конструированию идентичности, под которым понимается творческое и деятельностное отношение человека к формированию самого себя.

Таким образом, парадоксально, но именно в то время, когда человеку предлагаются разные варианты идентичности, разные образы, он должен занять активную творческую позицию. А значит, перспективным направлением в области исследований идентичности является определение оснований для осуществления активного и творческого формирования идентичности.

Литература

1. Бауман З. (2002) Индивидуализированное общество. М.: Логос.
2. Бодрийяр Ж. (2000) Прозрачность зла. М.: Добросвет.
3. Платон (1970) Сочинения. М.: Мысль.

Анализ тенденций мирового развития у современных неомарксистских авторов (на примере работ Дж.Б. Фостера и Ф. Магдоффа)

Катков П.В.
Аспирант
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: pkatkov@mail.ru

Глобальный финансовый кризис — «худший со времен Великой Депрессии», — вызвал среди представителей научных кругов и общественных движений самых различных направлений острую дискуссию о своей сути, причинах и перспективах. Не избежали участия в такой дискуссии политэкономы и обществоведы левых социалистических (ортодоксальных и неомарксистских) убеждений — свидетельством тому является оперативно опубликованное исследование Дж.Б. Фостера и Ф. Магдоффа «Великий финансовый кризис: причины и последствия» (2009).

Фостер и Магдофф — авторы американского журнала «Monthly Review», традиционно объединяющего вокруг себя сторонников т.н. концепций зависимости и монополистического капитала (внесших значительный вклад в обоснование имманентной неравномерности и многоукладности капиталистического развития и закрепивших в научном обиходе анализ мирохозяйственных связей по схеме «центр-периферия»). Используя методологический аппарат данных концепций при рассмотрении сегодняшних глобальных кризисных тенденций и трактуя эти тенденции как свидетельство непреодолимых противоречий высокой (финансово-монополистической) стадии капитализма, аналитики приходят к достаточно пессимистичным выводам. Мировая капиталистическая система может ответить на случившийся "вызов" только серьезной внутренней трансформацией, но вряд ли стоит ожидать при этом утраты ее капиталистического качества, перехода к инновационному «обществу знаний» или хотя бы к полицентричному многополярному миру (в котором ослабление «центра» дало бы шанс самостоятельному развитию «периферийных» стран и регионов). Напротив, с большой уверенностью можно утверждать, что внутрисистемная трансформация окажется «откатом назад», регрессом к стратегиям и структурам мирового правления и накопления, казавшимся отошедшими в прошлое (уже сейчас очевиден повсеместный возврат к меркантилистским методам в экономике,

а в политике - к скрытому или явному отстранению большинства от принятия социально значимых решений, усилением репрессивных мер), — регрессом, неизбежно влекущим ослабление производства, сокращение доли зарплаты в добавленной стоимости, неконтролируемую безработицу, рост социального неравенства, глобальную экономическую неустойчивость и распространение милитаризма.

Экономическая и политическая история мира, считают авторы, описывает круг, и посткризисное человечество не только по уровню материального благосостояния, но и по отношению к ценностям и нормам группового сотрудничества («архаизация», рост религиозного и этнического шовинизма), понятиям социальной справедливости, этики и демократии, также окажется «в далеком прошлом». Хотя самих Фостера и Магдоффа, как сторонников социалистической альтернативы, не устраивает такая перспектива, нельзя не отметить, что описываемый ими «регрессивный» вариант развития событий является более осуществимым, нежели многие другие современные футурологические прогнозы.

Литература

1. Амин С. (2007) Вирус либерализма. М.: Европа.
2. Арриги Дж. (2006) Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. М.: Территория будущего.
3. Дус Сантус Т. (2008) Структура зависимости // Скепсис. 2008. №5.
4. Foster J.B., Magdoff F. (2009) The Great Financial Crisis. Causes and Consequences. NY. Monthly Review Press.

Феномен самоотчуждения в социально-философской теории

Комарова Е.К.
Студентка
Казанский государственный университет им. В.И.Ульянова-Ленина, Казань, Россия
E–mail: katya3333@mail.ru

Наше обращение к проблеме отчуждения продиктовано не только теоретическим интересом к одной из наиболее существенных проблем социальной философии. Феномен отчуждения на определенных исторических этапах проявляется с разных сторон, поэтому и на сегодняшний день проблема отчуждения сохраняет свою актуальность. Мы начали разбор процесса отчуждения с немецкой классической философии – с философии Фихте, Гегеля и Фейербаха и проанализировали, как ими рассматривалась данная проблема. Исходя из раскрытия категории «отчуждение» в рамках немецкой философии, мы перешли к раскрытию данной проблемы в философии Маркса, который в своем анализе в позитивном смысле аккумулирует все идеи по поводу отчуждения, представленные его предшественниками.

Исходя из понимания категории «отчуждения» немецких классиков и философии Маркса мы постарались ответить на вопрос: почему одно и то же социокультурное явление может расцениваться как положительное (объективация духа в процессе самосознания у Гегеля) и как негативное (отстранение и приобретение зависимости от созданного продукта у Маркса)? Для Гегеля отчуждение - это переход Субъективного Духа в свое Инобытие, т.е. в природу. С его стороны подлинного упразднения отчуждения фактически быть не может, поскольку это естественный процесс диалектики. Маркс видел возможность отстранения отчуждения в коммунизме, но он мыслил данный феномен конкретно-исторически, т.е. рассматривал его в связи с капиталистической формацией и пришел к выводу, что с преодолением капиталистических отношений преодолевается и отчуждение. Возможно ли устранить отчуждение, если мы будем мыслить его как феномен не конкретно-исторический, относящийся только к конкретной формации, а как феномен, сопровождающий

человека на протяжении всей его жизни? Существуют ли такие общественные формы, в которых человек преодолевает отчуждение? Или все-таки был прав Гегель, когда говорил, что отчуждение несет в себе положительные свойства? На эти вопросы мы попытались ответить в нашей работе.

После анализа немецкой классической философии и проблемы отчуждения К.Маркса, мы перешли к раскрытию данной проблемы в современном социально-философском дискурсе, так как на сегодняшний день данная проблема нуждается в переосмыслении. В современном мире мы можем наблюдать процесс отчуждения не только в рамках религии (Фейербах) и экономики (Маркс), но и во многих других сферах человеческой жизнедеятельности, которые не рассматривались в философии отчуждения классиков.

Процесс отчуждения в условиях современности начинает проявляться в самых различных формах. Мы начинаем говорить о феномене самоотчуждения, который характеризуется потерей людьми своих наиболее устойчивых характеристик. Человек теряет возможность отвечать за самого себя. Все исторические формы отчуждения, в какой-то мере, могут быть названы самоотчуждением, так как сама родовая сущность, во всем своем многообразии, постепенно откалывается от человека. Насколько трагично развивается процесс отчуждения в ту или иную эпоху, настолько глубоко трагично осознается сам процесс отчуждения.

Так как процесс отчуждения затрагивает на сегодняшний день почти все сферы человеческого Бытия, мы раскрыли в данном контексте следующие аспекты данной проблемы:

1.Отчуждение человека от труда, его содержания и результатов, порождение эксплуатации труда, товарный фетишизм. Данный аспект мы рассмотрели в контексте философии К.Маркса.

2. Отчуждение человека от человека, который характеризуется кризисом отношений, нарушением коммуникативных связей и одиночеством.

3.Самоотчуждение, что ведет к утрате человеком статуса субъекта, в социально-философском дискурсе, и к рождению концепции «смерти субъекта».

Мы рассмотрели следующие, наиболее актуальные, на наш взгляд, формы человеческой отчужденности в современном обществе. Отчуждение человека от человека, который характеризуется кризисом отношений, нарушением коммуникативных связей и одиночеством. Исходя из работ Фромма «Душа человека», «Бегство от свободы» и М.Бланшо «Неописуемое сообщество». Самоотчуждение, которое приводит в теоретическом плане к потере субъекта и рождению концепции «смерти субъекта».

Поставив себе следующий вопрос: в каких социальных формах могут быть преодолены данные типы человеческой отчужденности? Мы пришли к следующим выводам.

Э.Фромм видел попытки преодоление самоотчужденности в выборе людьми маргинальных форм поведения, однако это приводит только к усилению одиночества, а не к его преодолению. Но в работе «Искусство любить» Фромм говорит о любви как о той форме, которая заключает в себе возможность преодоления одиночества как крайнюю форму отчуждения.

Бланшо, который близок по своим взглядам к Э.Фромму, стоит на более жестких позициях. Он вводит концепт «болезнь смертью», при помощи которого характеризует современного человека. Давая характеристику современному состоянию общества, он вообще отказывается от термина «общество», прибегая к дискриптивной единице «сообщество». Говоря о том, что описываемое им сообщество - прежде всего тех, кто лишен сообщества, люди, находясь в сообществе, лишены его, потому что хотят, но

уже не могут испытывать по отношению друг к другу чувств, хотя стремятся к этому. Таким образом, Бланшо, анализируя самоотчуждение человека, оставляет ему его субъективность, в которой процесс самоотчуждения может угаснуть.

Г.Маркузе, прибегая к термину «одномерный человек», характеризует человека, который в современных условиях не имеет возможности выбора и, для которого состояния отчужденности стали привычными, а потому уже не осознаваемыми.

Литература

1. Грицанов А.А. (1991) Человек и отчуждение. Мн.: Высшая школа.
2. Маркс К. (1974) Экономическо-философские рукописи 1857-1859 годов. М.: Политиздат.
3. Маркузе Г. (2003) Одномерный человек. М.: АСТ.
4. Пухликова В.К. (1990) Человек и общество. М.: Наука.
5. Фромм Э. (1990) Бегство от свободы. М.: Прогресс.
6. Фромм Э.(2000) Кризис психоанализа. Спб.: Академический проект.

Концепция критического реализма Р. Бхаскара в социологии

Костина А.О.

Студентка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E–mail: akostina@mail.ru

Для критического реализма первичен онтологический вопрос о свойствах, которыми обладает общество — какие свойства обществ могли бы сделать их для нас возможными объектами познания?

Бхаскар подвергает критике систему взаимоотношений «общество/личность» основных направлений социальной мысли. Во-первых, «волюнтаризм» Вебера, одним из аспектов которого является представление о социальных фактах как результате осмысленного и целенаправленного поведения человека. Во-вторых, представления Дюркгейма о социальных фактах как автономно существующих и являющихся принудительными по отношению к индивиду. Еще один предмет критики – попытка синтеза этих представлений в концепции «запрещенной определенности» Бергера.

Альтернативой является концепция критического реализма. В её рамках общество рассматривается не как совокупность индивидов (групп), а как выражение суммы отношений, в которых индивиды находятся по отношению друг к другу. Ниже представлены основные характеристики общества согласно трансцендентальному реализму:

1. Люди не творят общество, т.к. оно всегда предшествует им и является условием их деятельности.

2. Общество рассматривается как совокупность структур, практик, конвенций, которые индивиды воспроизводят и преобразуют, и которые реально не существовали бы без этого.

3. Общество не существует независимо от человеческой деятельности, но и не является её продуктом. Целенаправленное действие – необходимое условие жизни общества, причем верно и обратное.

4. Между людьми и обществом существует онтологический разрыв, поэтому общество и действие нельзя сводить одно к другому, реконструировать друг через друга. Трансформация – способ связи этих онтологических уровней.

5.Настаивая на непрерывности материальных условий, данное представление может поддержать пригодное понятие изменения, а, следовательно, и истории.

6. Модель порождает ясный критерий исторически существенных событий, разломы, мутации и другие преобразования в социальных формах.

Если далее поставить вопрос о различии социальных структур как порождающих механизмов общества и естественных механизмов, то первые существуют только благодаря видам деятельности, направляемой ими, и не могут быть эмпирически определены независимо от них.

Общество можно представить как сложную полноту (тотальность), ансамбль относительно устойчивых и независимых порождающих структур.

Социальные структуры существуют только благодаря видам деятельности, ими направляемыми, следовательно, не существуют независимо от идей видов деятельности, т.е. теории видов деятельности.

Для реализации двойственной структуры необходима система посредствующих понятий, определяющая точку соприкосновения человеческой деятельности и социальных структур. Это система позиций (положений, мест, задач, функций) и практик, в которые индивиды вовлечены в силу занимаемых позиций.

С социологической точки зрения, интересующие нас отношения должны быть выражены в понятиях, не выходящих за сферу позиций и видов практики, не касаясь индивидов.

Большинство социальных явлений объясняются многосложностью причин. Вопрос, в какой степени наш познавательный интерес отсылает к тотальности со всем многообразием связей между аспектами, остается открытым. Всегда остается потенциальная возможность раскрытия новой тотальности в некоем сплетении событий, а, следовательно, и изменения в предмете исследования. Хотя тотализация является мысленным процессом, сами тотальности реальны. Социология их только обнаруживает.

Необходимо понятийное осмысление соотношения специальных общественных наук, социологии, истории и обобщающей теорией общества. Если история – наука о прошлом особенном, социология — о социальных отношениях, то специальные общественные науки занимаются структурными условиями для реализации конкретных видов социальной деятельности. Специальные науки логически предполагают обобщающую науку, согласно преобразовательной модели ей является теория истории.

Если социологию интересуют структуры, направляющие отношения, необходимые в определенные исторические периоды для воспроизводства определенных социальных форм, то мы не можем говорить о «социологии вообще», но о социологии социальных форм конкретного исторического периода. Социология подразумевает и специальные науки, и историю.

Литература

1. Гидденс Э. (2002) Новые правила социологического метода // Теоретическая социология. Антология: В 2 ч. М.: Книжный дом «Университет».
2. Гидденс Э. (2005) Устроение общества. М: Академический проект.
3. Bhaskar R. (2008) A realist theory of science. N.Y.: Verso.
4. Bhaskar R. (1998) The possibility of naturalism. L: Routledge.
5. Outhwaite W. (1987a) Laws and explanations in Sociology // Classic disputes in sociology. L.: Alien & Unwin.
6. Outhwaite W. (1987b) Realism and Social Science. New philosophies of social science. L.: Macmillan Education.

Руссо и Уоллстонкрафт: два полюса Просвещения

Костромских А.А.

Студентка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
химический факультет, Москва, Россия
E–mail: nastya-kost@list.ru

Эпоха Просвещения характеризуется как рационалистическое движение XVIII века в области культурной и духовной жизни, основанное на отрицании существующего способа правления, государственного устройства, политической идеологии, права и судопроизводства, религии, искусства, морали. Крупнейшие мыслители и идеологи этой эпохи разработали новые человеческие и общественные идеалы «просвещенной жизни» и оказали огромное влияние на развитие прогрессивной буржуазной идеологии. Однако гендерное измерение осталось за пределами программ просветителей. Что касается роли женщины в обществе, большинство из просветителей стояло на таких же патриархальных позициях, как и консервативные мыслители.

Ярким примером философов, придерживающихся такой точки зрения, является Жан-Жак Руссо (1712-1778), утверждающий, что добродетели и достоинства для мужчин и женщин совершенно различны и что главное призвание женщины – нравиться мужчинам. Руссо говорит об особой женской природе, в которой чувственность преобладает над разумом. Несмотря на то, что главной идеей его политической философии была идея свободы, равенства, отрицания любой зависимости, которая с неизбежностью ведет к рабству; по отношению к женщине мы прослеживаем совсем другую точку зрения. В своей книге он пишет, что женщина создана на то, чтобы уступать мужчине и переносить даже обиду с его стороны [3: 245]. По мнению Руссо, она должна получать образование с единственной целью – быть приятной мужчине, и ее наставниками являются отец или муж, от которых она всецело и абсолютно зависит на протяжении жизни. Достоинства женщины в том, чтобы быть неизвестною, слава ее – в уважении мужа, удовольствие ее – в счастье семейства [3: 501]. Как показывает Руссо, мужчина не лишается тех качеств, которые отводятся женщине; «разделение» проявляется скорее как остановка женщины на более низкой ступени развития способностей, в то время как мужчина добавляет к этим способностям новые.

Однако параллельно главному патриархальному направлению развития мысли эпохи Просвещения, тогда же впервые в истории философии и общественной мысли появляются теории, в которых формулируются идеи женской эмансипации и осуществляется критика патриархальной идеологии. Одной из первых их высказала женщина Мери Уоллстонкрафт (1759-1797) в своей книге «В защиту прав женщин». Главным предметом ее критики были философские идеи Ж.-Ж. Руссо. Она считает, что оценка добродетелей и достоинств индивида должна носить общечеловеческий характер, и они, по своим качествам, должны быть независимыми от пола. Также объектом критики Уоллстонкрафт является так называемая «избыточная чувственность», которая вменяется женщинам в философской концепции Руссо. При этом она соглашается со многими определениями, которыми традиционно описываются женщины, такими, как иррациональность, склонность к чувствительности. Также она сама неоднократно указывает на ограничения своего собственного пола, но объясняет их не женской природой, а обстоятельствами женской жизни, которые не давали возможности женщинам развивать свои умственные способности и получать достойное образование. По ее концепции, в качестве наставников должны выступать наемные учителя, что формирует структурные отношения зависимости учитель-ученица в терминах формального договора, допускающего свободу выбора со стороны женщины. Уоллстонкрафт впервые проанализировала традиционную модель женской субъективности, созданную в рамках

мужской культуры, и выступила с критикой многих характеристик патриархального общества.

Таким образом, в эпоху Просвещения появляется биполярная система, две противоположные точки зрения на роль женщины в обществе: с одной стороны — Жан-Жака Руссо с его консервативными патриархальными взглядами; с другой стороны — Мери Уоллстонкрафт с ее первым феминистским проектом в истории философской мысли.

Литература

1. Брандт Г.А. (2004) Философская антропология феминизма. Екатеринбург: Гуманитарный университет.
2. Менделл Н., Элиот П. (2001) Теории феминизма // Введение в гендерные исследования. Ч. II: Хрестоматия / Под ред. С. В. Жеребкина. СПб.: Алетейя.
3. Руссо Ж.-Ж. (1981) Педагогические сочинения: В 2-х т. / Под ред. Г. Н. Джибладзе; сост. А. Н. Джуринский. М.: Педагогика.
4. Уоллстонкрафт М. (1992) В защиту прав женщин // Феминизм: проза, мемуары, письма. М.: Прогресс.

Психология масс и фашизм: В. Райх и реминисценции XXI века

Кошелев С.С.
Аспирант
Орловский государственный университет,
философский факультет, Орел, Россия
E-mail: ostap-valenok@rambler.ru

Наверное нет философа, который в своем творчестве в какой-то мере не касался бы анализа общества. Изучению феномена общественного развития посвящено множество теорий, содержание которых менялось в зависимости от конкретного состояния общества. На протяжении всей истории человечества социальный организм развивался и усложнялся, пока в XX веке не достиг своего теперешнего состояния. На его становление оказывало влияние масса факторов, исчерпывающий анализ которых невозможен. Именно поэтому изучение современных проблем и недостатков, а также их возможных последствий (таких как, агрессивно настроенные молодежные движения, политические и радикальные объединения, различные формы экстремизма), представляется необходимым для нормализации отношений в социуме.

К одной из подобных попыток можно отнести исследования Вильгельма Райха, который, в своей книге «Психология масс и фашизм»(1933), разработал социальную теорию, содержащую ответ на вопрос о том, как меняется политический режим государства под действием людских масс и их психологической динамики. Возможность применения его идей к современному состоянию общества делает их актуальными. Разоблачаемые В. Райхом фашистские идеи «долга», «морали», «здоровой религиозности», «чистоты расы» и «крепкого национального государства» часто всплывают перед нами в СМИ, современной литературе и даже простого в общении со знакомыми людьми.

Философ считает, что все диктаторские режимы возникают из-за подавленной сексуальности общественных масс. Здесь берет свое начало фашистская мистика личной, семейной, расовой и национальной чести, так как репрессированная личность не имеет чести. Фашизм, с точки зрения В. Райха, является результатом подавления первичных биологических потребностей человека на протяжении многих тысячелетий. Любое тоталитарное государство, подавляя естественные, прежде всего сексуальные, влечения человека, вытесняет их в бессознательную сферу. Так человек превращается в существо, неспособное к сопротивлению, готовое выполнить любой приказ командира,

начальника, вождя или «фюрера». То же самое происходит с религиозностью как основой государства. В. Райх делает анализ религиозного возбуждения, которое противоречиво раздваивается между «Богом» и «дьяволом», наслаждением и грехом, истерикой и извращением.

Особым эвристическим потенциалом, на наш взгляд, обладает сочетание в теории В. Райха понятий политики и идеологии. По его логике, репрессии, заканчивающиеся фашизмом, начинаются в авторитарной семье. Источником и порождением зла в обществе является не лидер или вождь, а сами общественные массы.

Человеческая психика, по мнению Райха, трехслойна, что проявляется в трех типах общества. Нас интересует первый тип - квазилиберальный капитализм. Именно он призывает людей к самообладанию и терпимости, к подавлению страстей, к «рыночной законности и порядку». Такое подавление инстинктов приводит к периодическому пробуждению «чудовищ» в человеке. Таким путем приходит к власти фашизм, реализующий тягу людей к деструкции, садизму и массовым убийствам.

Описанная ситуация очевидно сопоставима с ситуацией в современном мире, в котором авторитарные режимы, под легитимными и демократическими масками создают иллюзию свободы, порядка, равенства, одновременно умело скрывая внутренние механизмы ограничения и управления гражданами. В таких условиях в обществе образуется десяток направлений от умеренно правых, готовых в большинстве своем только полемизировать, до ультрарадикальных группировок, которые идут на прямой террор, беря на себя всю грязь фашизма, его порядки и ритуалы.

Вышеизложенные идеи кажутся вполне традиционными в рамках 30-60гг. XX века, однако при описании фашизма непроизвольно складывается впечатление, что автор пишет о современных направлениях «здорового национализма», базирующихся на агрессивной «морали» и религиозности, с обостренным чувством виновности «других». И если теория В. Райха уже стала историей, то современное состояние общества, в котором мы находимся, можем изменить только мы, и от наших действий зависит наше будущее.

Литература

1. Райх В. Массовая психология фашизма // Архетип. 1995. № 1. С. 91-97.
2. Райх В. Психология масс и фашизм. СПб., 1997. С. 380
3. Тетерников Л. Вильгельм Райх о сексуальности, религии, фашизме и коммунизме. // http://orgonomic.narod.ru/w/aboutr/teternikov.htm
4. Шевелев И. Вильгельм Райх. Психология масс и фашизм // http://old.russ.ru/journal/zloba_dn/97-10-17/shevel.htm

Понятие повседневности: субстанциальный и функциональный подходы к определению

Кузнецова И.Б.

Студентка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E-mail: kyznetcova_inga@mail.ru

В последние годы интерес к проблематике повседневности в философии и других гуманитарных науках необычайно возрос. Внимание исследователей обратилось на более знакомые и привычные ситуации существования человека с целью найти ответы на глубинные мировоззренческие вопросы, анализируя наиболее близкую человеку сферу существования. Здесь исследование сталкивается с трудностью — именно вследствие своей приближенности и очевидности сфера повседневности зачастую остается непознанной. У М. Хайдеггера эта мысль выражена в виде пространственного

парадокса «Малое отстояние — еще не близость. Большое отстояние — еще не даль» [4: 316].

Несмотря на то, что определенные исследования в этой области все же ведутся, трудно выявить среди авторов единство мнений о том, что же представляет собой предмет исследования. Согласно этимологии слова, повседневность (англ. everyday, нем. Alltäglichkeit) — то, что происходит каждый день. Также многие исследователи согласны с тем, что повседневность — это одна из сфер человеческого опыта, наряду с наукой, мифологией, религией и т.д. На наш взгляд подобные определения лишь перечисляют различные признаки повседневности, но не выявляют ее сущностных характеристик, позволяющих выявить ее специфику и разграничить сферу повседневности и другие области человеческой действительности. Трудность разделения повседневности и других областей человеческой реальности состоит в том, что элементы повседневности присущи всем областям жизни человека. Если мы поставим повседневность в один ряд с научной жизнью человека, мы столкнемся с некоторым пересечением и взаимодействием этих областей, т.к. наука использует в рамах функционирования элементы обыденности: язык, упорядоченный пространственно-временной уклад работы. В религии элементами повседневности будут выступать ритуалы и обряды. Даже самые необычные и редкие события в жизни человека упорядочиваются в соответствии с нормами повседневного (похороны сопровождаются определенными ритуалами, поминками и т.д.). Согласно определению В.Н. Сырова, повседневность есть специфическая знаковая система, принципом кодировки содержания которой является наглядность.

Чтобы упорядочить разнообразные характеристики повседневности, И.Т. Касавин и С.П. Щавелев в своей книге «Анализ повседневности» выделяют объективный и субъективный аспекты повседневности. С ними связаны два способа понимания повседневности: субстанциальный и функциональный, соответственно. В рамках субстанциальной трактовки повседневное предстает как автономная, объективная реальность, существующая сама по себе и данная человеку в качестве основы бытия. Такой позиции придерживался А. Шюц. Согласно функциональной интерпретации, повседневность представляет собой свойство реальности, «отношение между состояниями человеческого бытия… между реальностью и нашим знанием о ней» [2: 90]. Б. Вальденфельс не признает повседневность как особую сферу человеческого существования. Анализ возможен на основе противопоставления повседневного и неповседневного. В процессе подобного разделения автор выявляет такие черты повседневности, как привычность, близость, упорядоченность, многократность воспроизведения. Отсюда характерные черты неповседневного: непривычное, находящееся вне порядка, далекое. В результате борьбы повседневных процессов и стремления преодолеть повседневность рождается обыденная жизнь.

В социологии повседневность рассматривается с точки зрения социальных функций. В рамках данного подхода специфика повседневного по отношению к другим областям реальности состоит в том, что это форма существования, направленная не на преобразование, а на сохранение, упорядочивание реальности.

Как мы видим, исследование повседневности сталкивается с некоторыми трудностями уже на начальном этапе определения данного феномена человеческой реальности. Более детальное рассмотрение требует решения таких проблем как существование человека в повседневности, его отношение к ней, а так же проблема ухода от повседневности и возврата к ней.

Литература

1. Вальденфельс Б. (1991) Повседневность как плавильный тигль рациональности. М.: Социо-Логос.

2. Касавин И.Т., Щавелев С.П. (2004) Анализ повседневности. М.: Канон+.
3. Сыров В.Н. (2000) О статусе и структуре повседневности // Личность. Культура. Общество. Т.2. Спец. выпуск. М.: ИФ РАН.
4. Хайдеггер М. (1993) Время и бытие. М.: Республика.

Гендерлект в речевой коммуникации

Кузнецова Т.В.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
химический факультет, Москва, Россия
E–mail: tutuka2005@yandex.ru

В настоящее время интерес к проблеме гендерлекта бурно растет. Исследователи пока не добились принципиального согласия между собой относительно истинного характера гендерлекта: существует ли он на самом деле или это не более чем описательный инструмент, позволяющий объяснить сложности гендерной коммуникации. Согласно представленной в данной работе точке зрения, гендерлект существует как социальная и лингвистическая реалия нашей жизни.

Гендерлект как социальный феномен строится не как чисто социальный конструкт, а имеет биологические основания, на что обращает внимание ряд мыслителей. Наиболее релевантной представляется точка зрения, что анатомические различия между представителями разных полов являются предпосылкой формирования речевого стиля, но не достаточным условием и не единственной причиной. Проведенные исследования показывают, что женщины в значительно большей степени прибегают к конструированию голоса и просодии в процессе социализации, чем мужчины. При этом биологическая детерминированность голоса для женщин практически сведена на нет. В то же время голос и просодия мужчин определяются, в основном, анатомическими факторами, а социальная просодическая модуляция крайне незначительна. Это позволяет расценивать формантный спектр и просодию как вполне объективные биологические основания гендерлекта.

Представление о том, что женщины слишком много говорят, старо как мир. Объективные исследования показывают, что мужчины говорят намного больше женщин, при этом содержание их разговоров значительно менее социально ориентировано. Это позволяет сделать вывод о том, что сфера речевой коммуникации в значительной степени контролируется женщинами.

На стиль коммуникативного поведения влияют типичные черты представителей того или иного пола. Женский стиль общения “мягкий” по характеру, мужской – “жесткий”.

Во время бесед женщины задают своему собеседнику множество вопросов. Таким образом они поддерживают разговор, выясняют, чем интересуются другие, показывают свою заинтересованность в разговоре. Они часто начинают свои беседы с вопросов типа: “Did you hear about... ”, “Are you going to...?”, “Did you know that...?”. Женщины часто используют в речи разделительные вопросы (“Could we go now?”, “The report is due today, isn't it? ”, “Не так ли?”), употребляют слова со значением неуверенности в истинности того, о чем они говорят (“This might not be a good time to bring this up, but....”), используют речевые ограничители, например, “я думаю”, “мне кажется”, “пустые” эмфатические наречия и прилагательные. Кроме того, женщины используют так называемые сигналы слушания (“Uh, huh”, “Oh, really?”, “Is that right?” etc.), показывая этим свою заинтересованность. Если женщины все-таки перебивают, то зачастую, чтобы поддержать говорящего, но никак не оспаривать его точку зрения, как это делают мужчины. Женщины используют смягченные требовательные языковые

формы (“Давайте…”), применяют сверхвежливые формы (“would you please”, “I’d really appreciate it if you...”) Кроме того, женщины высших и средних социальных страт стремятся использовать гиперкорректную грамматику и правильное, выверенное произношения, крайне редко применяют ругательства и нецензурные выражения.

Мужчины же более прямолинейны, они дают четкие, однозначные приказы, а не обращаются с просьбой в виде вопроса. Мужской стиль речи включает такие черты коммуникативного управления, как многословность, контроль темы разговора и перебивание. Перебивая, мужчины стремятся взять под свой контроль тему беседы или саму беседу целиком. Исходя из вышесказанного, мужской стиль общения можно описать как более активный и предметный, но в то же время, более соревновательный и конфликтный, чем женский.

В настоящее время научные факты позволяют утверждать, что мужчины и женщины действительно используют совершенно различные коммуникативные стили, что является основанием считать гендерлект реально существующим в социуме феноменом. Женщины и мужчины имеют различные наборы норм речевого взаимодействия и используют различные грамматические и фонологические приемы.

Литература

1. Смирнова Е.В. (2005) Гендерные и социокультурные особенности коммуникации // Вестник ВГУ. Серия “Лингвистика и межкультурная коммуникация”. № 2.
2. Шаров К.С. (2007) Мужчины и женщины: дуэли и партнерства. М.: МАКС Пресс.

Понимание социальности в рамках «онтологии возможностей»: проблемы и перспективы

Мантуров О.С.[1]
Магистрант
Уральский государственный университет им. А.М.Горького,
философский факультет, Екатеринбург, Россия
E-mail: osmant@inbox.ru

Вопрос о сущности социальности и способах ее структурирования является важнейшим в социально-гуманитарных науках. Выбор методологии при ответе на этот основополагающий вопрос напрямую влияет и на результат самого исследования. Тем актуальней видится заявленная проблема. Большинство исследований, обращающихся к вопросу о сущности социальности, придерживаются, как правило, одной из двух методологических установок: а) изучать ее как нечто, существующее «над людьми» б) рассматривать социальность как нечто существующее «в людях» и посредством людей. Занимаясь анализом существовавших концепций социальных структур, П.М. Блау констатировал: «Концепция социальной структуры может основываться на субъективной или объективной онтологии» [1: 24]. Решение вопроса о соотношении «субъективной» и «объективной» реальностей (используя терминологию П. Бергера и Т. Лукмана) в контексте поисков сущности социальности может рассматриваться с первого взгляда трояко: 1. признанием безусловного господства «объективной реальности» над личностью; 2. признанием человеческого фактора как центрального в любом социальном исследовании, все социальные факты и явления предполагается, таким образом, объяснять исключительно на базе фактов об индивидах; 3. преодолением пропасти между двумя реальностями (к примеру, многие исследователи боролись с этим «разрывом» путем обращения к понятию социального пространства). Однако «субъект-объектный» остов исследования лишь выпускался из виду, а противодействие субъективной и объективной реальностей не снималось.

[1] Автор выражает признательность профессору, д.ф.н. Керимову Т.Х. за помощь в подготовке тезисов.

Концепции тотальной социальности, существовавшие в рамах онтологической модели (вплотную граничащей с метафизической традицией), предполагали редуцирование социальности некими внешними архетипами, которые гарантировали тотальность социального, оставаясь в тоже время вне структурируемого пространства. У структурирования были четкие границы и законы, которые отображали сущность этого архетипического начала. Уход от тотальности социального происходит параллельно с уходом от тотальности в политической сфере. Когда мировое сообщество ощутило процессы демократизации, критика любых форм тотальности (начиная от простого господства одного человека над другим, заканчивая крайним случаем господства политического режима тоталитаризмом) обнаруживает в социальных науках несовершенство концепций «тотальной социальности». На смену объективации социальности в современных воззрениях приходит понимание социального как особого рода дискурса.

Т. Дюрберг говорит о дискурс-анализе как об «онтологии возможностей». Здесь социальное обнаруживает в очередной раз связь с политическим; проблема политического в онтологии возможностей является проблемой организации социального (на что указывал также Э. Лакло). Социальное, наравне с политическим — это становление актуального или актуализирование возможности, «случайное звено» между частью и целым, между будущим и прошлым. Если социальность мы будем рассматривать сквозь призму «онтологии возможностей», то политическое предстает перед нами актуализированием этих возможностей, которыми они структурируют само время и социальное пространство. Политика начинает постигаться как гегемониальная попытка артикулировать партикулярность и универсальность.

Социальность есть результат случайного: «Актуальное является случайным напротив своих потенциалов» [3: 30], что лишний раз обращает внимание на свободу как возможность возможного. Актуальное в структурах социальности — это реализация возможного. «Актуализирование, как становление возможного через решения, является специфической артикуляцией этой или той возможности — и вместе с тем уничтожением другой возможности» [3: 30]. Социальность в «онтологии возможностей» предстает перед нами как результат двух процессов — реализации одних возможностей и блокады всех остальных. Социальное — это хранилище безграничных вариантов. Одни из них путем актуализирования будут фиксироваться как структуры социальности, другие же не будут, останутся на уровне нереализованных возможностей, предположений, что, впрочем, не делает их нереальными или невозможными (и тем более не-социальными).

Какое же место в «онтологии возможностей» занимает субъект (субъективная реальность)? Антагонизм указывает на случайную природу идентичности. Конститутивным для идентичности является отклонение между ней и бытием. Антагонизм играет ключевую роль в процессе идентифицирования. Поэтому «условие осуществления идентичности является одновременно условием ее невозможности» [3: 32]. Дюрберг упоминал четыре аспекта антагонизма: границу, блокаду, контингенцию и выдвижение Другого. Все они играют свою роль в процессе идентификации субъекта. Идентичность может быть только тем, что она есть, благодаря чему она отличается от себя самой. Идентичность по сути представляет собой такое же пустое место, как структуры социальности. Можно только существовать как граница между возможным и актуальным — в качестве снова уже блокированной идентичности. «Субъект — это дистанция или недостаток в структуре, ее конститутивная незаконченность» [3: 33]. Идентичность тем самым — это по сути своей становление или актуализирование. Интернализирование возможностей субъекта формирует его идентичность. Попытка систематизировать актуализирование(я)

является одновременно связыванием артикуляции между актуальным и действительным. Главный вывод, который делает Дюрберг — и идентичность, и система являются фактически невозможными объектами, которые не могут окончательно конституироваться и репрезентироваться.

Социальность постоянно находится в динамике, и именно в силу этого ее нельзя зафиксировать. По словам Дюрберга, «система является фактически невозможным объектом … т.к. не может окончательно конституироваться и репрезентироваться» [3: 37]. Аналогичны и взгляды Дж. Батлер касательно открытости структур социальности: «Возможность ее собственной открытости сама одновременно является условием возможности структуры» [2: 255]. Залог воспроизводства социальности — в ее открытости, незаконченности, неразрешимости. Границы субъективности не установлены, таким образом — никакой «объективной реальностью». Границы субъективности представляют собой не преграду, но горизонт (о чем говорил еще Ж.-П. Сартр). Горизонт, к которому ведут несколько возможных путей. И если путь привел к краху, это не означает, что он был неизбежен, это означает, что он всего лишь был неправильно выбран.

Литература

1. Блау П.М. (1996) Различные точки зрения на социальную структуру и их общий знаменатель // Американская социологическая мысль. Под ред. В.И. Добренькова. М.: Изд-во МГУ.
2. Butler J. (1998) Weitere Reflexionen zu Hegemonie und Gender // Judith Butler, Simon Critchley, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek u.a. Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus. Hrsg. von Oliver Marchart. Wien, Turia + Kant.

Социальная философия и эстетика: координаты взаимодействия

Мацевич И.Я.
Аспирант
Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь
E-mail: matsevich22@mail.ru

Со второй половины XX века эстетические категории всё в большей степени начинают использоваться как эффективные операциональные средства фиксации и экспликации сущностных характеристик действительности. Эта тенденция характерна как для социально-гуманитарных, так и для естественных наук. В этой статье автор остановится на особенностях и основаниях включения эстетики в социальную теорию.

Вплоть до Г. Зиммеля все попытки воспользоваться этим путём в социальной теории не были в достаточной мере развиты. Позитивистский взлёт социологии в конце XIX века также не способствовал проникновению эстетики в сферу социальной теории. В этом отношении Г. Зиммель оказался до конца не понят и не принят своими современниками. Однако в его работах мы можем найти теоретические основания инкорпорирования эстетики в социальную теорию.

Эстетика всё более пронизывает онтологию и эпистемологию социальной философии, более того, становится характерным принципом самоорганизации теории и операциональным средством приведения её в динамику. Мы можем в равной степени проследить инкорпорирование эстетических теорий как в онтологию, так и в эпистемологию социальной философии.

Для иллюстрации этой тенденции в сфере онтологии я остановлюсь на исследовании британского социолога М. Фезерстоуна. Описывая специфику развития культуры в эпоху постмодерна, он обозначил процесс «эстетизации жизни» как один из наиболее характерных. Этот процесс, согласно Фезерстоуну, имеет три значения. Во-первых, субкультур, которые возникли в начале XX века под влиянием движений

дадаизма, авангардизма и сюрреализма и размыли границу между искусством и повседневностью. Во-вторых, проекта трансформации самой жизни в произведение искусства. Третий смысл относится непосредственно к современным реалиям. Речь идёт о потоке знаков и образов, которые фабрикуют повседневность современного общества. Истоки теоретизации третьего значения «эстетизации жизни» Фезерстоун относит к К. Марксу и неомарксистам. В дальнейшем это значение было актуализировано в работах постмодернистов. Фезерстоун отвергает определение постмодернизма как нового этапа в развитии капитализма или как эпохальный поворот в развитии общества. Специфика постмодернизма заключается в характере взаимоотношений между экономикой и культурой, в стирании границ между ними в той мере, в какой можно говорить о процессе «эстетизации жизни» как характерном социальном процессе, реструктуризирующем все сферы социума.

Ярким примером эстетизации эпистемологического пласта социальной теории являются работы британского социолога С. Лэша и французского философа Ж. Рансьера. Отталкиваясь от кантовского анализа практического суждения, Лэш обозначил специфику рациональности XX века как эстетическую. В этом отношении он привержен точке зрения, согласно которой не следует впадать в крайность и говорить об иррациональности «второго модерна», нужно вскрыть альтернативную природу этой иррациональности, по сути своей проявляющую себя как рефлексивное суждение, в котором вопрос эстетики оказывается доминирующим. Чувственность и воображение стали определяющими формами рефлексивной деятельности. С одной стороны, тем самым подминаются основания строгих принципов репрезентации объективной действительности, но, с другой стороны, пространство порождаемых различий становится новым «безосновным основанием» [4: 6], эстетически заданным.

Обращаясь к специфике современной социальной и политической реальности, Ж. Рансьер вскрывает эстетический тип мысли как доминирующий. Он отмечает, что не следует отождествлять его с художественной мыслью, так как в современных условиях он выступает как «представление о мысли, связанное с представлением о разделении чувственного» [1: 46]. Кроме того, Рансьер вводит понятие «эстетики политики» для описания принципов функционирования современных политических субъектов и политических полей. В этом контексте он проводит разграничение между понятием «эстетизации политики» В. Беньямина и собственным пониманием «эстетики политики» как «переконфигурации разделения чувственного», «наделении зримостью того, что ею не обладало» [1: 66].

В результате проникновения принципов эстетического мышления в недра социальной теории происходит её существенная трансформация. В качестве социальных агентов, детерминирующих законы структурации социальных полей, выступают теперь «социальные вещи» (С. Лэш), «предметы потребления (commodities)» (З. Бауман). О смерти социального писал уже Ж. Бодрийяр. В современной социологии, согласно доминирующему взгляду современных социологов, реализуется переход от социума к культуре. Однако в качестве системных элементов этой культуры всё чаще описываются не социальные группы, личности или институты, но сами артефакты социальной деятельности.

Этот поворот социальной мысли в начале XX века предвидел уже Г. Зиммель в работе «Философия денег». Сегодня онтология объекта, вещи берёт реванш, «социология вещи» продвигается на передний план социальной теории. Вышедшая в 2007 году работа польского социолога З. Баумана является яркой репрезентацией пути эволюции современной социальной мысли. В современном обществе даже потребитель не является социальным агентом, так как происходит трансформация «потребителей в предметы потребления» [2: 12]. И тут же Бауман отсылает читателя к Г. Зиммелю и

обращает внимание на то, что в современной социально-философской мысли становится всё более популярным цитировать отрывки из «Философии денег», где обосновывается фундаментальный онтологический статус вещей наравне с социальными субъектами.

Проанализированные тенденции в социальной теории с начала XX века позволяют сделать вывод о постепенном инкорпорировании эстетической теории в рамки социально-философской мысли. Экспликация и обоснование объекта, вещи в качестве системного элемента социальной реальности повлекли необходимость исследования эстетических принципов их самоорганизации. Марксистская критика фетишизма и неомарксистская критика общества массового потребления обернулась парадоксальным образом (в контексте современной социальной теории) методологическим основанием развития концепций, в которых категория социума замещается понятием универсума социальных вещей. Последние определяют эстетические законы их структурации и восприятия, а следовательно, и познания.

Литература

1. Рансьер Ж. (2007) Разделяя чувственное. СПб.
2. Bauman Z. (2007) Consuming life. Cambridge: Polity press.
3. Featherstone M. (1993) Consumer culture and postmodernism L.: Sage.
4. Lash S. (1999) Another Modernity A different rationality. Oxford: Blackwell Publishers.
5. Simmel G. (1978) The Philosophy of Money // Translated by Tom Bottomore and David Frisby. L.: Routledge&Kegan Paul.

Роль медиа в конструировании реальности

Метлина Е.В.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: Metlina.e@mail.ru

Современное общество невозможно представить без СМИ. Роль медиа в конструировании реальности является одним из основных и интереснейших вопросов социальной философии.СМИ становятся не просто отображением реальности, а её создателем. Несмотря на сухость информационных лент, именно они описывают мир обществу, мы видим мир таким, каким он предстаёт на страницах СМИ. Именно журналисты создают эту иную реальность, в настоящее время претендующую являться основной и единственно существующей.

П. Бурдье считает, что телевизионный экран стал выполнять роль зеркала: в нём отражается действительность, насколько она совпадает с оригиналом и зависит от журналистов, а в современном мире ещё и сотрудников PR—агентств, пресс-служб. Бурдье отмечает особенность, которая отличает поле журналистики, — это эффект закрытости. Ведь только журналисты прочитывают множество газет, общаются друг с другом, если одна новость присутствует одновременно в нескольких изданиях, да и сам феномен новости, отбор информационных поводов производят сами журналисты. Событие может стать новостью, которую будут обсуждать все наиболее популярные издания исключительно благодаря рейтингу.

Само понятие реального можно рассматривать не как объективный мир. С. Жижек называет реальное «кошмарным ирреальным фантомом», выделяет одновременно 3 измерения, из которых состоит реальное: «глубинного водоворота, разрушающего всякую последовательную структуру; математизированной последовательной структуры реальности; хрупкой чистой видимости» [3: 226].

Установить власть над медиа, контроль за процессом информации невозможно; по словам Бодрийяра, медиа запрещает ответ, а полностью восстановить прозрачность языкового кода в настоящее время нельзя. В современном мире СМИ оказываются в двойной зависимости. С одной стороны, они получают всё большую власть и контроль над обществом. С другой, сами же СМИ попадают под влияние и контроль политики и экономики, цензуры, желаний спонсоров. По словам Н.Лумана, любое сказанное слово порождает противоречие, поэтому человеку, не желающему воспринимать эти противоречия, стоит отказаться от коммуникации вообще. Медиа становятся лишь одним из продуктов общества потребления, привязанного к рейтингу. «Действию медиа подвергается не то, что проходит через прессу, телевидение или радио, а то, что схватывается формой/знаком, что артикулируется в соответствии с моделью, что управляется кодом. Точно так же товар – это не то, что производится в промышленных условиях, а то, что опосредуется системой абстрагирования меновой стоимости» [1: 218].

Литература

1. Бодрийяр Ж. (2004) К критике политической экономии знака. М.
2. Бурдье П. (2002) О телевидении и журналистике. М.
3. Жижек С. (2003) 13 опытов о Ленине. М.
4. Луман Н. (2005) Медиа коммуникации. М.
5. Маклюэн М. (2005) Галактика Гутенберга. М.

Логика виртуальности: социально-политический аспект

Новицкий В.И.

Преподаватель

Европейский гуманитарный университет,

философский факультет, Вильнюс, Литва

E–mail: navitski@ehu.lt

Данная работа будет посвящена рассмотрению тех идей, которые касаются возможности продолжения марксистской программы сегодня. Причем само обсуждение такой возможности должно быть связано, на наш взгляд, с проблемой виртуализации общественных отношений, или, говоря языком Деррида, с «призрачностью» как основным принципом общественного воспроизводства сегодня.

Тот пучок процессов, который Деррида называет «призрачностью», фиксировался, как представляется, и другими авторами, правда, под иными именами – Бодрийяр с его трансполитикой, Лиотар и «закат метанарраций» и т.д. Однако большая часть подобных проектов сопровождается эпистемологическим пессимизмом, распространяющимся и на перспективы эмансипационных преобразований. Особенность же позиции Деррида заключается в том, что она парадоксальным образом соединяет такое признание торжества «призрачности» и новые надежды для левых проектов — как теоретических, так и практических.

Таким образом, основные темы, которые должны быть затронуты в ходе решения данной задачи, будут следующими: а) содержательное определение виртуальности и призрачности; б) рассмотрение трансформаций, происходящих с представлениями о справедливости и демократии в условиях торжества «призрачности»; в) новое понимание истории как обретение новой надежды левыми программами сегодня через отторжение субстантивистских чаяний классического марксизма; г) проблема наследия и традиции, особенная проблематичность обоих понятий в случае с марксизмом.

«Призрак бродит по Европе, призрак коммунизма…». Сегодня идеи марксизма, а тем более идея коммунизма, действительно становятся призраками. Причем не в смысле символов грядущего, как в случае с «Манифестом», но как лишнее

свидетельство их немощности. Идеи Маркса становятся призраками — они живут после смерти, но уже лишь в качестве напоминания о былой полноте бытия, о былой славе.

Но призраки способны и на нечто большее, чем просто свидетельствовать о былой славе — они способны *пугать*. Они способны пугать живущих возможностью вмешиваться в их жизнь, когда то, чего нет, вдруг оказывает сильнейшее влияние на то, что есть. Поэтому Деррида говорит о заговОре против марксизма: призрак пытаются заговорить, чтобы он ушел окончательно и бесповоротно, перестав существовать на тонкой грани, пролегающей между бытием и ничто. Тем не менее это, как полагает Деррида, настолько же заговОр, насколько и зАговор — определенные силы этого мира сговариваются о том, чтобы всеми путями избавляться от тревожащего присутствия Маркса в режиме отсутствия, то есть избавиться от призраков Маркса. Никто, по сути, не знает, насколько он мертв, насколько жив, но на всякий случай нужно организовать зАговор, способный осуществить заговОр призрака Маркса.

Другой вопрос — с чем связано это расщепление марксизма на все многообразие его спектра? Является ли это чем-то вроде его внутреннего изъяна, способным объяснить его недостаточность сегодня? И да, и нет. Для того, чтобы разобраться с этим вопросом, необходимо обратиться к другому смыслу «призрачности», имеющему отношение уже не к судьбам марксизма, но к специфике общественных отношений сегодня.

Социальные отношения сегодня тоже пронизаны своего рода «призрачностью», связанной с торжеством информационных технологий. С чем связано их торжество? Деррида в данной цитате однозначно указывает на то, что техно-медийная власть стала возможной благодаря новым способам присвоения и «спекуляции», которые, в свою очередь, могут полностью продемонстрировать свой потенциал лишь при разворачивании медиатехники. Эти «новые способы присвоения и спекуляции» эмпирически представлены той скоростью продуцирования «синтетических и протетических образов», которая перестает быть подчиненным моментом относительно содержания коммуникации и становится определяющим звеном коммуникации.

Как ни странно, для Деррида такая ситуация прочитывается не только в маниакально-депрессивном ключе как очевидный кризис институтов классического модерна, но и в более оптимистичных тонах — как мерцание надежды на новую демократию и новую справедливость. Логика виртуализации общественных отношений, о которой мы говорили выше, может быть определена как способ проявления антибинаризма. Под последним стоит понимать не отрицание бинарных оппозиций (присутствие/идеальность), но осознание того, что подобная оппозиция имеет пределы своего действия. Значение же сегодняшней ситуации заключается в том, что эти пределы становятся очевидны — взаимодействие присутствия и идеальности, их взаимопроникновение друг в друга, представленное медиатехникой и результатами ее функционирования.

Что же приходит ей на смену? То, что Деррида называет деконструкцией; отталкиваясь от делегитимации бинарной логики, он приходит к той проблеме, что, собственно, последовательного утверждения другого способа мышления быть не может. Ведь иначе это являлось бы перформативным противоречием, поскольку для опровержения бинаризма использовалась все та бинарная логика, т.е. опровержение бинаризма осуществлялось бы утверждением бинаризма. Отсюда становится понятным, что от такой определенности можно отказываться, лишь *практикуя подобный отказ*, поэтому бинаризму противоположно не монадическое мышление и не триадическое, но ему противоположна практика по опровержению двузначной логики, а такую практику Деррида и называет практикой деконструкции. Всегда есть опасность, что разговор о

перформативном значении будет постепенно дрейфовать в сторону теоретизирования о практике — занятия, быть может, и не бесполезного, но которое, тем не менее, от самой практики следует отличать. Теоретизирование также может быть практикой, но мы потому и называем его теоретизированием, что оно созерцает не то, что практикует, и практикует не то, что созерцает

Здесь следует вспомнить рассуждения Деррида о «слепом пятне» любой метафоры — схватывая определенные стороны действительности, располагая их друг относительно друга определенным образом, метафора не может при этом объективировать саму себя, т.е. обратной стороной прояснения действительности всегда будет и образование некоей темной области, не освещенной светом рефлексии, говоря языком Левинаса.

Тайна ведет нас к постоянно возобновляемому вопросу о том, что есть справедливость и что есть демократия. Постоянно ставя их под вопрос, мы парадоксальным, на первый взгляд, образом осуществляем их, причем все представляется таким образом, что это является единственно возможным образом их возобновлять. Когда мы точно знаем, как нужно управлять демократически, мы теряем само понимание демократии — она никогда не является политической технологией, но всегда связана с элементом непредсказуемости и радикальной инаковости. Демократия как дело техники невозможна.

Итак, сказанного достаточно для того, чтобы утверждать следующее: вскрываемая Деррида логика призрачности, относительно, вплотную затрагивает важнейшие проблемы, связанные с историей, справедливостью и демократией, показывая, как они могут быть преобразованы в ее свете и представлены в обновленном виде в качестве новых ориентиров для радикальной политики.

Понятие общества в работах Юргена Хабермаса в связи с определением общественных СМИ

Оганджанян С.Л.
Аспирант
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
факультет журналистики, Москва, Россия
E–mail: black.amber@gmail.com

В теории журналистики понятие «общества» и «общественного» часто оказывается краеугольным камнем в учреждении или развитии службы общественного телерадиовещания. Между тем, этот институт является одним из наиболее значимых условий обеспечения демократии и формирования гражданского общества в стране. Как только медиа-компания оказывается в «общественном» владении, возникает и вопрос общества, которому они служат, и общественных управленцев, которые должны действовать не в личных или корпоративных интересах, а для удовлетворения общественной необходимости и на благо широких слоев населения. Таким образом, общественный статус вещательной компании – на первый взгляд, характеризующий исключительно форму собственности предприятия, – на самом деле включает в себя философский смысл, без которого цели и задачи службы общественного вещания нивелируются.

Франкфуртская школа первой в западной философии обратилась к анализу массовых коммуникаций как средства манипуляции и подавления личности. В работах Юргена Хабермаса – представителя последнего периода существования школы – проблема «общества» и «общественного» в коммуникации и дискурсе также становится ключевой.

В «Теории коммуникативного действия» Хабермас сравнивает прессу с почтовой службой: до тех пор, пока корреспонденция не становится общественной (то есть общедоступной), она, в строгом смысле, не существует; в свою очередь, пресса появляется лишь в том случае, когда регулярная корреспонденция становится общедоступной аудитории, *общественной*. Гражданской общественностью Хабермас называет «собранных в публику частных лиц», которые занимаются общественным размышлением. Философ считает, что сфера общественного оправдывает свое название только в том случае, когда в коммуникации участвует максимальная часть гражданской общественности. Лишь в этом случае не утрачивается связь публики и постоянно изменяющегося «жизненного мира» – некоего контекста, постоянного фона, за который невозможно выйти в любом дискурсе. При этом дискурс понимается как способ достижения взаимопонимания через отказ от субъективности и установка на согласие.

Теория Хабермаса о контролирующей саму себя субъективности кажется идеализированной (неискаженная, «чистая» коммуникация невозможна в силу характера развития современного общества), но вместе с тем являет собой отражение модели общественного института как «нейтрального ученого», посредника между обществом и государством.

Литература

1. Алхасов А.Я. (2001) От критической теории к теории коммуникативного действия. Эволюция взглядов Юргена Хабермаса. Ульяновск: УлГТУ.
2. Хабермас Ю. (2000) Моральное сознание и коммуникативное действие. М.: Наука.
3. Stevenson N. (2002) Understanding Media Cultures: Social Theory and Mass Communication. SAGE.

Образы мужчины и женщины в этнической культуре

Орлянская Е.Н.

Аспирантка

Ставропольский государственный университет, Ставрополь, Россия

E-mail: Orelena83@mail.ru

Динамика формирования образов мужчины и женщины в условиях социальных изменений, происходящих в настоящее время, представляет значительный интерес, поскольку именно образ представителя своего пола выступает первичным идентификационным основанием в процессе развития личности. Стереотипы восприятия гендерных образов, сложившиеся в сознании представителей тех или иных этносов, могут влиять на уровень межэтнических отношений, способствуя формированию позитивных или негативных установок по отношению к представителям иноэтничных общностей. В этой связи актуализируется рассмотрение не только социального и психологического аспектов формирования образов мужчины и женщины, но и этнического.

К этнической культуре относятся самобытные традиционные формы материальной и духовной культуры: особенности быта, архитектура жилища, убранство интерьера, костюм, национальная пища, обычаи, народное искусство и национально-специфические формы профессиональной художественной культуры. Каждый народ имеет присущие только ему ритуалы, обряды, что отличает его от других народов. Длительное проживание на одной территории откладывает неизгладимый опечаток на миросозерцание, образ жизни, хозяйственный уклад, манеру общения как внутри самого этноса, так и между его членами (Эфендиев, 1999). Как отмечает А.Г. Здравомыслов, этнические культуры - как минимум в своем культурном разнообразии - существуют в качестве социальной реальности. Они существуют как на макро-, так и на микроуровнях. Их существование

воспроизводится как в идеологических формулах относительно национальных интересов, так и в ритуалах интеракции, вплетающихся в повседневную жизнь каждого индивида (примером могут служить брачные предпочтения). По мнению Е.П. Лебедевой, ведущая роль этнокультуры состоит в достижении гармонии природно-биологического, социального и духовного в развитии человека.

Образы мужчины и женщины в традициях тех или иных этнических культур глубоко специфичны. В качестве одного из способов реконструкции изначального содержания гендерных образов в традиционных культурах выступает анализ продуктов деятельности соответствующей культуры: обычаев, обрядовых форм, сказок. Например, старая народная мудрость, которая присутствует в фольклоре практически всех народов Северного Кавказа, утверждает, что «внешний мир» принадлежит мужчине, а место женщины дома. В основном гендерные различия проявляются в традиционной культуре, что наиболее ярко можно наблюдать у народов, исповедующих ислам. Такая концепция задает индивиду целостную культурную модель, всеобъемлющий образ, который позволяет упорядочить жизнь, выстраивать свою линию поведения и т.д.

Гендерные модели поведения «конструируются» обществом, предписываются институтами социального контроля и культурными традициями, обычаями и нравами, присущими тому или иному этносу. Принадлежность к тому или иному полу включается в структуру всех общественных институтов, а воспроизводство гендерного сознания на уровне индивида поддерживает, таким образом, сложившуюся в данной этнической культуре систему отношений господства и подчинения, а также разделение труда по гендерному признаку. В этом случае гендерный статус выступает как один из конституирующих элементов социальной иерархии и системы распределения власти, престижа и собственности, наряду с расовой, этнической и классовой принадлежностью. Представители тех или иных этнических общностей и культур придерживаются различных точек зрения о том, кто должен выполнять домашнюю работу, каково должно быть отношение к карьере, своей и мужа (жены) и т.д. Изначально отношение к женщине как к домохозяйке, а к мужчине – как к добытчику, укоренилось в сознании представителей того или иного этноса на определенном этапе развития общества. Сперва гендерные представления естественным образом вытекали из условий и образа жизни того или иного этноса, но с изменением образа жизни стереотипы восприятия образов мужчины и женщины представителей иноэтничных общностей практически не трансформировались.

Понятие гендера обозначает не только биологические отличия между мужчиной и женщиной, а также приобретенное, социально закрепленное поведение, связанное с мужчинами и женщинами. Гендер относится к ролям и характеристикам, которые приписываются мужчинам или женщинам в каждой конкретной этнической культуре. Эти социально обусловленные различия отражают понимание биологических различий в каждом обществе. Таким образом, определенный уровень исторического развития способствовал формированию тех или иных гендерных образов. В культуре одного этноса, например, русского, может преобладать тенденция к равноправию мужчин и женщин и стиранию различий между ними, касающихся стиля жизни и психологических характеристик (Алексеева, 1997). В то же время в культуре другого этноса могут поддерживаться значительные различия между полами и формами их поведения, а также психологическими особенностями, связанными с их ролью в продолжение рода и заботе о подрастающем поколении (например, у чеченцев, адыгов, карачаевцев и др.). Тенденции, связанные с гендерными различиями, господствующие в тех или

иных этнических культурах, могут иметь различную направленность: например, в одной культуре типичной может быть ситуация, когда все важнейшие решения принимают мужчины, а женщины должны подчиняться этим решениям, а в другой культуре основная тенденция может носить противоположный характер. Этническая культура способствует формированию стереотипов в восприятии гендерных образов представителей иноэтничных общностей в поведении между мужчинами и женщинами, а также различий, связанных с их ролью, обязанностями и ответственностью в обществе.

В заключение следует отметить, что роль и положение мужчины и женщины в разных этнических культурах отличаются. На формирование образов мужчины и женщины в этнической культуре того или иного этноса непосредственное влияние оказывают социальная реальность, особенности культурной жизни, сформировавшиеся представления и стереотипы. В условиях этнического многообразия позитивные установки гендерных образов представителей иноэтничных общностей способны влиять на уровень межэтнического взаимодействия.

Литература

1. Алексеева Т.И. (1997) Антропологический облик русского народа. М.
2. Здравомыслов А.Г. (2008) Тройственная интерпретация культуры и границы социологического знания // Социс. №8(292).
3. Койчуева А.С., Пурикова И.А., Димитрюк И.А. (2006) Об этнокультурных традициях и этикетных нормах Северного Кавказа // Кавказ между Западом и Востоком / межвуз. сборник научных работ. Карачаевск: КЧГУ.
4. Лебедева Е.П. (2006) Культурная целостность народов Северного Кавказа: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Волгоград.
5. Эфендиев Ф.С. (1999) Этнокультура и национальное самосознание. Нальчик: Эль-Фа.

Априоризм и апостериоризм: два подхода к осмыслению будущего

Панафидина О.П.

Ассистент

Криворожский государственный педагогический университет, Кривой Рог, Украина

E–mail: oxanapanafidina@rambler.ru

Будущее – один из модусов времени, который обозначает то, что ещё не является актуально сущим. Проблему будущего в философии можно считать одной из древнейших и одновременно чрезвычайно актуальной в современном глобализирующемся мире. Её постановка и способ решения зависят от теоретической экспликации субъекта исторического процесса: трансцендентный, трансцендентно-имманентный либо же имманентный, т.е. человек как деятельное существо.

Принимая во внимание тот факт, что большинство современных философских течений и направлений отказывается от идеи трансцендентного исторического субъекта, мы сосредоточимся на таких подходах к осмыслению будущего, как априоризм и апостериоризм, которые признают деятельность человека единственной движущей силой истории.

Априоризм представляет собой подход, рассматривающий будущее в качестве определённого общественного идеала и морального регулятива человеческой деятельности. Что касается апостериоризма, то его суть сводится к установке, согласно которой будущее неопределённо, до некоторой степени непредсказуемо и поэтому ничего определённого о нём нельзя сказать до тех пор, пока оно не станет реальностью.

С нашей точки зрения, эти подходы не являются взаимоисключающими бинарными оппозициями. Напротив, они органично дополняют друг друга. Если апостериорный подход делает акцент на неправомерности претензий некоторых мыслителей на истинное «знание» того, что произойдёт в будущем (по аналогии с античным мифическим персонажем Тиресием), то априорный – на необязательности воплощения модели общественного идеала в силу его ценностного статуса. Так, представители критической философии истории в первой половине XX века категорически выступали против конструирования громоздких теоретических построений, заканчивающихся «ярким образом земного рая», полагая, что такие проекты, которые претендуют на необходимость своей реализации в будущем, небезопасны в условиях отсутствия некой внеисторической силы. К. Поппер называл подобные построения «историцистскими», указывая на то, что они обладают т. наз. «Эдиповым эффектом», и, кроме этого, предлагал заменить категорию «закон истории» категорией «историческая тенденция».

Однако в ходе осмысления будущего недостаточно ограничиваться лишь выявлением ведущих тенденций, т.к. человеческая деятельность на сегодняшний день во многом превратилась в разрушительную силу в глобальных масштабах. Поэтому дальнейшая преобразующая деятельность человека должна соотноситься с принципом коллективной «ответственности за будущее» (Д. Бёлер), согласно которому каждый житель планеты Земля обязан подчинить целерациональную деятельность homo faber контролю со стороны homo sapiens, управляемым практическим разумом. А. Печчеи назвал эти необходимые изменения «человеческой революцией» в «век глобальной империи человека». К тому же в контексте трансцендентальной философской традиции можно предложить новый вариант общественного контракта теперь уже в масштабах всего человечества (предыдущие варианты: в виде теории происхождения государства; теории, объясняющей механизм функционирования государства; идеи «мирного союза» между различными государствами и идеи «вечного мира»). Его предметом является признание самоценности духовной культуры каждой социокультурной общности и расширение субъект-субъектного взаимодействия в сфере экономики, политики, науки и информационных технологий. Причём упор должен делаться на принципах безусловного равноправия и готовности к достижению консенсуса путём длительной рациональной аргументации.

Таким образом, философское видение будущего не следует отождествлять с научной моделью либо с некой идеологией/социальной технологией, но в то же время оно представляет собой некий образ желательного для воплощения в ходе преобразующей человеческой деятельности. Именно в этом априорный и апостериорный подходы сходятся и могут существенно дополнить друг друга. Кроме того, трансцендентный общественный идеал является неотъемлемым компонентом в структуре человеческого мировоззрения, который характеризует «плоскость ожиданий» (Р. Козеллек), принципиально необходимую для возможности самой человеческой деятельности. Будущее не является заранее предопределённым, как и абсолютно неизвестным; оно – сфера реализации активности человека, его свободы и одновременно ответственности.

Мода как социально-философское понятие

Пахомова М.Г.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: pahomova_m@list.ru

Мода представляет собой важное социальное, культурное и экономическое явление в жизни общества. Она связана не только с одеждой и предметами быта, как многие привыкли думать, но проникает во многие сферы жизни людей, такие как наука, искусство, политика, идеология; феномен моды привлекает к себе всё большее и большее внимание.

Философов и социологов всегда интересовал этот социокультурный феномен. Проведя исторический экскурс и выделив различные подходы к рассмотрению моды, можно проследить интересную эволюцию философских взглядов. Античные философы достаточно критично рассматривали данный феномен, хотя исследователи признают, что уже в Древнем Риме мода имела большое социальное и культурное и экономическое значение и влияла на все сферы жизни людей, была показателем статуса и власти. Но в античности влияние моды было скорее естественным и неосознанным. Существует точка зрения, что появление моды надо связать с развитием капитализма во времена позднего Средневековья. Европа тогда переживала стремительное экономическое развитие, в результате чего возникла основа для относительно быстрых изменений в области культуры. Именно тогда люди обнаружили, что модификации одежды подчинены определённой логике. Эти изменения не были редкими и случайными, они происходили постоянно и ради самих изменений. Но мода не обладала реальной силой до 18 века. Со времён Иммануила Канта и до наших дней интерес к проблеме места моды в жизни общества постоянно нарастает. Интересные рассуждения о моде и вкусе можно встретить в работах А. Смита, И. Канта, Г. Гегеля, Г. Спенсера, Г. Зиммеля и Т. Веблена. Со второй половины 20 века наиболее популярны социосемиотические и постмодернистские подходы к моде. Наиболее яркие представители этих подходов Р. Барт и Ж. Бодрийяр.

Главный вопрос, на который необходимо ответить: что такое мода? Мода один из центральных феноменов современного мира, это явление в высшей степени интересное. Но её точного определения не существует, так как её трактовка различна в политическом, экономическом, философском и эстетическом контекстах. Термин «мода» не во всех контекстах означает то, что каждый из нас привык понимать под ним. Известно, что слово «мода», (французское «mode» и немецкое «Mode»), происходит от латинского «modus». «Modus» означает мера, правило, предписание, способ, образ. Именно в значении способ, образ она и использовалась веками во французском языке и продолжает использоваться. Мода и сегодня по-прежнему остаётся явлением в значительной мере неуловимым и далеко не познанным, несмотря на то, что о ней так много сказано. Существует мнение, что она относится к категории вечных, всегда решаемых и никогда не решённых проблем таких, как счастье, любовь или благо.

Итак, мода интересовала людей во все времена, эта тема всегда будет актуальной, так как люди не могут оставаться равнодушными к этому феномену и стремятся познать его.

Литература

1. Гофман А.Б. (1994) Мода и люди. М.: Наука.
2. Жан-Ноэль Р. (2004) Рождение роскоши. Древний Рим в погоне за модой. М.: Новое литературное обозрение.
3. Килошенко М.И. (2006) Психология моды. М.: Оникс.
4. Свендсен Л. (2007) Философия моды. М.: Прогресс-Традиция.

Очевидность как форма сокрытия власти

Писарев А.А.

Студент

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: alex-pisarev@yandex.ru

Властные отношения функционируют через собственное сокрытие в символическом порядке, саморепрезентацию в умах в виде легитимирующей их системы представлений, т.е. существуют как в вещах, так и в умах. Учреждая социальные различия, она одновременно устанавливает легитимное, «естественное» видение социального мира, тем самым делая эти различия «видимыми». Здесь власть встречается со знанием, обнаруживая себя как эпистемологическую машину, работающую с различными эффектами и представлениями, наиболее действенным из которых является очевидность.

Очевидность допускает двойственное понимание. С одной стороны, она оказывается самообосновывающейся интеллектуальной формой, лежащей в основе познания. В качестве таковой, она может быть как суждением о повседневности, выражающим «само собой разумеющееся» положение вещей, так и «естественным», следовательно, необъективированным, способом взгляда на вещи, дисциплиной взгляда. Эффект очевидности достигается согласованностью между когнитивными структурами и строением мира, обеспечивающей познание вещей «как они есть». Это то, что Гуссерль описал как естественную установку мышления, опирающуюся на авторитет очевидности, хотя и без учета делающего ее возможной социального аспекта. «Этот опыт, исключенный из любой еретической критики, представляет собой самую абсолютную форму признания легитимности: он воспринимает социальный мир и его произвольные деления, начиная с социально сконструированного деления полов, как естественные, очевидные и неизбежные»[1].

С другой стороны, по Витгенштейну, всякая возможность самоубеждения принадлежит языковой игре, что составляет ее существенное свойство[4], то есть очевидное не есть некая ментальная вещь, существующая «в голове», но разделяемая людьми «истина», артикулированная в совокупности языковых игр. Витгенштейн трансформирует понимание очевидности как интеллектуальной формы, перенося его из личного опыта в социальное пространство и этим лишая универсальности. Теперь это режим практики или же практическое состояние, не свойство некоего суждения о мире, а эффект структурных взаимодействий.

Очевидное, существуя как в языке, так и в теле, всегда функционирует ниже уровня эксплицитного представления и вербализированного выражения, в качестве основы вхождения в социальный порядок и видения социального мира, специфического стиля жизни. Оно является продуктом интериоризации объективных социальных структур, вследствие чего склоняет агентов скорее к принятию этого мира как само собой разумеющегося, чем противопоставлению ему, т.е. выступает способом легитимации, натурализации и сокрытия существующего соотношения объективных сил, которое представлено в сознании в форме категорий восприятия и поддерживается практиками, стремясь воспроизвести себя в них. Сокрытие осуществляется через установление мнимых разрывов, фиктивных иерархий и свойств, вуалирование значимых объективных различий и сходств более непосредственно видимыми и последующий перевод их в плоскость природных. Навязывание легитимного видения социальных различий, классификаций, позволяет сделать их видимыми, узнанными и признанными (природными), а конфигурацию сил неявной и универсальной, причем власть агентов пропорциональна возможности различения, оказывающейся символическим капиталом. Будучи символической, эта власть функционирует как «превращенная, т.е. неузнаваемая, преображенная и легитимированная форма власти»[3: 96]. Таким образом, логика функционирования силовых отношений является логикой сокрытия и

удержания от собственной объективации, инструментом которых выступает натурализация в символическом порядке, производство здравого смысла и очевидного, обнаруживающего насильственный характер.

Осуществляя это символическое насилие, действующие силовые отношения выступают в роли эпистемологической инстанции, производящей универсальную истину о мире и вменяющей через образовательную и юридическую системы, экспертные заключения и т.п. то, что существовало в режиме частного произвола, как публичное, должное, официальное. Одновременно этим жестом конструируется и референт символического порядка, находящийся с ним в отношениях взаимного обоснования. Различие может быть вписано в социальные структуры, только если оно воспринимается с помощью категорий, согласованных с ним, что позволяет говорить о перформативности политического суждения, учреждающего символическую систему.

Поскольку объекты, сочетания свойств предполагают неопределенность, расплывчатость, в том числе в силу подверженности изменениям в качестве исторических объектов, их значение всегда неокончательно, относительно и частично непрозрачно для самих агентов, что не умаляется непрерывным доопределением со стороны символического порядка. Очевидность исторична, поскольку невозможно полное согласование когнитивных структур и социальных структур. Это дает возможность как плюрализму точек зрения, так и политическому действию как таковому. Следовательно, те или иные видение и практики суть задача и продукт непрерывной политической борьбы за «возможность сохранить или трансформировать социальный мир, сохраняя или трансформируя категории восприятия этого мира» и его практики.[2: 66].

Литература

1. Бурдье П. (2007) О символической власти // Социология социального пространства, СПб.
2. Бурдье П. (2007) Социальное пространство: поля и практики. СПб.
3. Бурдье П. (1993) Социология политики. М.
4. Витгенштейн Л. (1991) О достоверности // Вопросы философии. №2.

Конструирование социальных фактов с помощью языка

Полякова И.А.

Студентка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия

E–mail: polyakova.i@mail.ru

Социальная реальность во многом носит конвенциональный характер. Это обусловливает важную роль языка в процессе ее производства и воспроизводства, который никогда не является законченным. Важным при рассмотрении конструирования социальной реальности средствами языка является разделение фактов этой реальности на индивидуальные, физические факты и непосредственно факты социальные. Существование физических и индивидуальных фактов социальной реальности во многом не зависимо от языка, но пользуется языком для собственного выражения. Это необходимо для перенесения центра их бытия с индивидуальной позиции или физической реальности в пласт социального, для признания их в обществе за существующие. Язык здесь скорее некая конвенция, признание общих для всех средств, помощью которых может воспользоваться каждый для выражения или провозглашения какого-либо единичного факта или индивидуального состояния. К примеру, чувство голода, не выраженное в языке: «я голоден», не будет признано фактом никем кроме человека, который его испытывает. Однако эти факты, хотя и

являются элементами реальности, могут быть скорее отнесены к реальности индивидуальной. Сложнее дело обстоит с фактами социальной реальности, которые имеют не физическую и не индивидуальную основу.

Факты, которые формируют социальную реальность, не могут существовать вне языка даже на индивидуальном уровне. Любой факт может стать социально реальным только после признания его таковым. Он должен иметь легитимный характер на надиндивидуальном уровне. Эта легитимность в первую очередь должна быть провозглашена. Отсюда такое внимание к перформативным высказываниям языка. Провозглашенная таким образом действительность переносится в бытие лишь за счет демонстративной истинности таких высказываний [1]. Такие факты лишь фиксируются в физической реальности, но первичным является их языковая декларативность. К примеру, факт наследования должен быть провозглашен: «Я передаю свою собственность Алексееву Андрею Анатольевичу», и лишь после он фиксируется в физической действительности (на бумаге, в пространстве).

Социальные факты, провозглашенные языком, самореферентны. Они определяются сами собой. Деньги это деньги. Эта самореферентность не становится кругом в определении за счет того, что мы не определяем эти факты, а декларируем их. Нет необходимости в доказательности, за провозглашением должно следовать признание или непризнание того, что декларируется. После признания факт может стать легитимным, и в этом случае нам не нужна повторная процедура признания. В том случае, если легитимность не является безусловной, социальные факты должны постоянно подвергаться процедуре признания. В этом случае социальный факт будет носить процессуальный характер.

Существуют и другого рода социальные факты, которые лишь однажды утверждаются и не требуют подтверждения для признания своей легитимности. К ним будут относиться события. Так, на примере СМИ, французский социолог П. Бурдье прослеживает механизм создания таких событий [2].

Следует также обратить внимание на то, что уже существующие социальные факты не являются статичными образованиями. В поле языка они подвергаются непрерывному процессу наделения смыслами, являются объектами игры коннотативных и денотативных значений. Любой факт в языке находится среди множества смыслов. За счет такого расположения он никогда не может оставаться самотождественным. Даже на денотативном уровне он не остается очищенным от каких либо сопутствующих смыслов. В сознании он всегда будет сопрягаться с какими-либо другими фактами. Такого рода сопряжение и образует некие пучки значений или соотнесенностей, которые образую своего рода кирпичики социальной реальности.

Литература

1. Барт Р. Мифологии. М., 2008.
2. Бурдье П. О телевидении и журналистике. М., 2002.

Информационное общество: уникальный феномен урбанизации

Сачкова В.А.
Аспирантка
Московский государственный технический университет имени Н.Э.Баумана, факультет социально-гуманитарных наук, Москва, Россия
E–mail: vika_cher@mail.ru

Длительный период человечество вело аграрный образ жизни, проживало в сельской местности. Однако динамичный рост городов привел к тому, современный мир можно назвать «цивилизацией мегаполисов».

Во второй половине XX в. общество вступило в стремительный период урбанизации, который существенным образом трансформировал современную социокультурную реальность. Активное внедрение в повседневную жизнь информационных технологий, произошедшее вместе с динамичным развитием микроэлектроники и техники в целом, привело к формированию нового типа мировоззрения - «постмодернизм». Эти феномены современной эпохи явились новыми вопросами для философского осмысления и изучения.

Термин «постиндустриальное общество» был введен в 1958 г. в научный оборот американским социологом Д. Рисменом. Однако теория, объяснявшая его сущность и динамику, появилась лишь в середине 60-х гг. в работах Д. Белла, З. Бжезинского, О. Тоффлера, А. Турена и др. По их мнению, главная черта такого типа социума - доминирующая роль информационных технологий во всех сферах жизнедеятельности людей.

В 60-е гг. XX в. идея информационного общества носила скорее характер футурологического прогноза. Только позднее появление и последовательное внедрение таких инноваций, как цифровая и сотовая связь, создание вычислительных машин, систем и компьютерных сетей привело к кардинальным изменениями во всех сферах общественной жизни. Эти технологии дают возможность получения обширной информации человеку в любой точке земного шара.

Все эти достижения коренным образом изменили жизнь общества. Информационная деятельность, связанная с постоянным обменом, потреблением, производством и хранением информации, стремится стать основной для человека.

Можно сделать вывод, что современный мир настолько усложнился и трансформировался, что в рамках классических подходов его стало довольно сложно определить.

В полной мере узлы информационных технологий отражаются и сосредоточены в мегаполисах. Именно они выступают в качестве масштабных центров развития культурной, политической и технологической инновации, связующим пунктом всех видов глобальных сетей. Следовательно, процессы, происходящие в структуре городов в период перехода к информационной эпохе, ведут к новому этапу развития мегаполисов и общества в целом. Данный процесс сохранится и в будущем.

Информационные технологии нельзя рассматривать как технологии, принадлежащие только миру техники. Они настолько глубоко проникли в жизнь общества и стали повседневными, что выделить их из мировоззрения и культуры человека уже не представляется возможным. Они несут с собой позитивные и негативные последствия, которые требуют внимательного изучения.

К проблеме определения понятия «война»

Соколов Е.С.
Студент
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: sokoloves@inbox.ru

Для философского рассмотрения ошибкой было бы согласиться вначале с неким определением, не заметив, что оно дано в связи со стоявшими перед исследователем практическими задачами. К примеру, непризнание государством того факта, что оно находится в состоянии войны, является политическим инструментом, таким же, как непризнание другого государства, поскольку если война требует признания противника, то «вооруженный конфликт», «контртеррористические» и

«миротворческие» операции — нет. Дело осложняется тем, что политическая практика порождает соответствующие научные подходы, а «экспертная оценка» становится еще одним политическим инструментом. Понимание интересов институтов и людей, принимающих решения на основе этих «экспертных оценок» и оправдывающих ими свои решения, является условием критического отношения к таким подходам.

Различные определения основываются, главным образом, на одном из трех критериев: организационно-структурном, причинно-целевом и военно-техническом. Мы рассматриваем их, пользуясь в основном обзором В.А. Шнирельмана [3].

1. Военно-технический критерий.

А.А. Скворцов вкратце описывает его следующим образом: «Пока нет достаточно развитых средств вооружения и регулярных армий, то нет и войны» [2: 31]. Однако форма вооруженной борьбы сама по себе не может служить определяющим принципом. Форма исторически обусловлена и может подвергнуться изменениям. Военно-технический критерий был разработан американским антропологом Х. Терни-Хаем для разграничения «первобытной» и «настоящей» войны. Терни-Хай вводит понятие «военного горизонта», означающее «ведение тактических операций, применение серии разнообразных боевых действий, наличие военного руководства и четкого представления о групповых причинах и целях борьбы. Настоящие войны имели определенную протяженность во времени, требовали участия профессионалов и велись по политическим и экономическим причинам. «Примитивные» … отличались сходными чертами, но выступавшими в недоразвитой форме» [3: 53]. Иначе говоря, военно-технический критерий является основанием только для классификации войн.

2. Причинно-целевой критерий.

Основной акцент делается на причинах и целях войны, которые, главным образом, считают экономическими или политическими. Полагают даже, что «ведение войны есть рациональное целенаправленное действие осознающей себя социальной группы, отстаивающей свои интересы» [2: 31]. Однако насколько оправданна такая рационализация? Эту точку зрения можно обнаружить уже у Аристотеля, но классическое свое выражение она нашла после Клаузевица. Однако известное определение прусского генерала — вывод, а, в известной мере, и проект. Война, по Клаузевицу, — это столкновение воль; своей абсолютной формы она не принимает, поскольку в действительности «никогда не является изолированным актом» [1: 30]. То, что «возможности действительной жизни вытесняют крайности» [1: 33] — есть лишь исторически обусловленное положение дел. Более того, являясь «политическим актом, продолжением политических отношений, осуществлением их другими средствами» [1: 47], война, тем не менее, начавшись, обретает и собственную логику. Клаузевиц, пытаясь осмыслить войну инструментально, пишет, что «политическую цель можно принимать за мерило (цели и средств), лишь отчетливо представляя себе ее действие на народные массы, которые она должна всколыхнуть» [1: 35]. Исходя из тринитарной структуры военного конфликта, он связывал неконтролируемую эскалацию прежде всего с народом. Политическое же руководство воплощает рациональное начало; связь войны и политики, как ее понимает Клаузевиц, означает в то же время, что в основе военных действий лежит разум. Иначе говоря, Клаузевиц не просто констатирует зависимость военных от политиков, прекрасно зная, что история демонстрирует в основном «недостаток в согласованности между политикой и стратегией», он говорит о разумной политике, подчиняющей военные средства рационально осознанным целям. В этом смысле знаменитое определение — проект.

Утверждение «война есть рациональное целенаправленное действие» нам представляется, по меньшей мере, слишком смелым. Навязываемая войне как предмету рациональная логика в действительности в значительной мере чужда ей. Самой

постановкой вопроса «почему война?» философия склоняется к ее инструментальному пониманию. Война же в значительной мере самоценна. Это так и для самого Клаузевица — сам дух его философии в значительной степени противоречит инструментализму.

3. Организационно-структурный критерий.

Касается характера конфликтующих групп. Это, прежде всего, вопрос отделения невоенных форм насилия, для его решения акцентируются внутренние групповые связи.

Сам термин группа как психологизирующий проблему представляется нам неудачным в отношении субъекта войны (может ли он быть заменен другим в рамках рассматриваемого подхода — вопрос). Обзор Шнирельмана позволяет составить об этом представление: «в боевых действиях нередко реально участвовала лишь часть общины … сомневаются в наличии сколько-нибудь постоянной внутриобщинной солидарности» [3: 49] и т.д. Дискуссия о субъекте войны ведет здесь к постановке вопросов о групповой идентификации, уровне групповой солидарности, о выделении воюющих. Логическим завершением (в духе reductio ad absurdum) этого подхода является позиция Фергюсона: «… вычленить субъект войны крайне трудно, если вообще возможно. Ведь границы социальных групп часто нечетки, подвижны и иной раз возникают именно в ходе конфликта» [3: 49]. Показательно: подход, основанный на выделении в качестве критериев организации и структуры группы, приводит к невозможности указать, о какой собственно группе идет речь. В самом деле, говоря «группа», мы неизбежно говорим в психологических терминах: идентификация, солидарность, мотивация, мы пытаемся провести границы группы, обозначив, кто из индивидов входит в нее, а кто — нет. Удивительно, как редко замечают это противоречие: исходная интуиция «воюют не индивиды, следовательно — группы индивидов» приводит, по логике употребления термина «группы», по существу как раз на индивидуальный уровень рассмотрения. Закономерно, что поскольку группа, очерчивается в результате идентификации — психологического акта, — сама она как субъект не может быть указана. Во-первых, она непостоянна настолько, что может вообще отсутствовать в начале войны, во-вторых, она формально не воюет — либо частично, либо даже целиком. Единственной реальностью остается, в таком случае, индивид.

Таким образом, каждый подход связан с серьезными трудностями. Для решения частных задач историкам и антропологам не нужна философская рефлексия, и они, пренебрегая ей, оказываются удивительно односторонними. Мы убеждены, что понятие «война» должно быть результатом философского размышления, незаинтересованного усмотрения сущности.

Литература

1. Клаузевиц К. (2002) О войне. В 2 т.: Т.1. М.: АСТ.
2. Скворцов А.А. (2002) Русская религиозная этика войны XX века. М.: МАКС Пресс.
3. Шнирельман В.А. (1994) У истоков войны и мира // Война и мир в ранней истории человечества. В 2 т.: Т.1. М.: Институт этнологии и антропологии.

Понятие социальной справедливости в контексте социально-философских идей

Тишина С.С.

Аспирантка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, Москва, Россия

E–mail: Lanka-svet@yandex.ru

В последней трети 20 века наблюдается значительный всплеск интереса к вопросам справедливого социального устройства, а также к самому понятию социальной

справедливости. Начиная с 19 века, широкое распространение и популярность стали набирать концепции социальной справедливости и на основе ее концепции построения правового и социального государства. Если говорить не о формально-конституциональном определении, а о сути понятия социальной справедливости, ее принципах и основах, то оно появляется уже в античности.

Вслед за А.А. Гусейновым, можно выделить следующие критерии, посредством которых вырабатываются представления о справедливости, которые применимы и к понятию социальной справедливости: уравнивание, направленное на сохранение целого; оценка индивидуального вклада каждого в увеличение общественного богатства (в укрепление могущества целого); защита индивидуальности; условия для утверждения индивидуальности (возможности для самореализации); допустимая степень выражения собственного интереса.[1] Таким образом, понятие социальной справедливости тесно связано с проблемой равенства и распределения.

Понимание и обоснование социальной справедливости в античности было связано, в первую очередь, с обоснованием справедливого общественно-политического устройства. По аналогии с устройством человеческой души, где гармонию, равновесие всех трех начал человеческой души, при котором, безусловно, господствует разум, Платон называет справедливостью, рассматривается и справедливое устройство государства - это правильное распределение обязанностей, где каждый должен заниматься надлежащим ему делом. Аристотель одним из первых античных философов обозначил презумпцию равенства, то есть в оправдании перед лицом справедливости нуждается не равенство, а общественное «неравенство». Он также заметил, что справедливость – это универсальное понятие, которое отражает не какую-то одну добродетель, а охватывает их все, но при этом он отрицает универсальность принципов справедливости: каждое конкретное общество вольно выработать свой справедливый способ распределения и обмена для каждой конкретной сферы.

Для определения понятия «социальной справедливости» важную роль сыграла идея общественного договора, которая восходит к философии XVII – XVIII вв. В ее рамках возникло представление о первичном естественном состоянии, которое предшествует социальной и политической жизни и общественном договоре, который заключается, чтобы это состояние преодолеть. В естественном состоянии нельзя даже помыслить о справедливости: «ничего не может быть несправедливым. Понятия права и бесправия, справедливости и несправедливости здесь неуместны. Где нет общественного насилия, там нет закона, где нет закона, нет несправедливости»[2]. Такое состояние общества можно назвать самым примитивным пониманием равенства - равенства, которое вообще ничем не ограниченно. Чтобы выбраться из сложившейся ситуации, складываются естественные законы, которые диктует разум человеку. Гоббс рассматривает справедливость как постоянное стремление уважать каждого, все то, что совершается в соответствии с правом. Дж. Локк в отличие от Гоббса рассматривает не социальное равенство, а равенство правовое. То есть, согласно Локку, равенство терпимо лишь в той мере, в какой оно есть равное право человека на свободу или равная свобода осуществлять естественные индивидуальные права и не более того.

С точки зрения марксистской философии, концепция справедливости совпадает с коммунистическим идеалом. Коммунизм - это общество, в котором всестороннее развитие личности является высшим принципом и целью. Соответственно, социальная справедливость призвана создать условия для развития способностей каждого члена общества и для использования его на таком поприще, где эти способности могут и

---

[1] Этика / под ред. А.А. Гусейнова и Е.Л. Дубко. М., 2007. С.131.

[2] Гоббс Т. Соч. в 2-т. Т.2. М., 1991.С.98.

должны принести обществу максимальный эффект. С точки зрения Маркса, справедливость относиться к числу идеологических, т.е. надстроечных понятий, поэтому роль справедливости существенно отличается от формации к формации. Таким образом, под социальной справедливостью в марксистской философии понимается мера равенства (неравенства), объективно обусловленная уровнем материальной и духовной зрелости общества и соответствующая коренным интересам всех трудящихся, жизненному положению всех общественных групп.

Примером одной из наиболее известных и влиятельных концепций социальной справедливости является теория Дж. Ролза, которая была разработана в 70-х гг. XX века. В основе принципов справедливости, сформулированных Ролзом, лежит новое понимание равенства, в рамках которого акцент с формального равенства перед законом смещается на компенсацию социального неравенства. Исходя из этого, можно выделить два принципа справедливости, предполагающих сочетание индивидуальной свободы и справедливого распределения: во первых, каждый человек обладает равными правами на максимально большую совокупность равных основных свобод, совместимых с аналогичной системой свобод для всех людей в обществе. Во-вторых, социальные и экономические неравенства должны регулироваться таким образом, чтобы: они были направлены к наибольшей выгоде наименее обеспеченных членов общества; институты и положения в обществе должны быть открыты для всех при условии честного соблюдения равенства возможностей[1].

Итак, рассмотрев понятие социальной справедливости в истории общественной мысли, мы пришли к выводу, что понятие социальной справедливости существовало уже в античности, становление проходило в эпоху Нового времени и основное развитие получило с середины 19 столетия. Основные концепции социальной справедливости были разработаны уже в 20 веке, одной из наиболее ярких является теория справедливости Дж. Ролза. Кроме того, понятие социальной справедливости рассматривается в контексте с понятиями равенства и распределения и практически никогда в отрыве от них.

Таким образом, социальная справедливость определяется как социально-философская категория, характеризующая степень развития общества с точки зрения качества общественных отношений, с позиций обеспечения человеку достойных условий существования, гарантии прав и свобод, возможности самореализации каждого и ненанесения ущерба другим людям.

Литература

1. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Том 2, 3. М., 1974.
2. Гоббс Т. Соч. в 2-т. Т.2. М., 1991.
3. Кашников Б.Н. Марксизм как радикальная критика либеральной справедливости // Вопросы философии. 2005. №6.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд.-2-ое.
5. Платон. Диалоги. Харьков, 1999.
6. Этика / под ред. А.А. Гусейнова и Е.Л. Дубко. М., 2007.
7. Rawls J. Theory of Justice. Cambridge. 1971.

Человек наедине с самим собой: философия в свете этического принципа «заботы о себе»

Фоминых П.В.

Аспирант

Казанский государственный университет им. В. И.Ульянова-Ленина,

[1] Rawls J. Theory of Justice. Cambridge. 1971. P. 60.

философский факультет, Казань, Россия
E-mail: fpvl85@mail.ru

Призыв Мишеля Фуко к «заботе о самом себе» нам представляется философски актуальным. Все мы, каждый по своему разумению, устремлены к счастью, к тому, что вызывает у нас положительные эмоции, радует. В соответствии с принципом «заботы о себе» истина — это не только знание, но и определенное состояние человека, включающее в себя яркие эмоциональные переживания, затрагивающие человека в целом. Соответственно, невежество, как незнание истины, как нежелание познавать ее, устремляться к ней, рассматривается в концепции «заботы о себе» как болезненное состояние, как нарушение целостности человеческого существа. Единство и целостность человеческой жизни, по мнению античных философов, может придать только познанная истина, и устремление к ней. Для античной культуры характерен союз медицины и философии. Человек, вставший на путь познания истины — это и человек, проявляющий заботу о своем душевно-физическом здоровье. Именно поэтому принцип «заботы о себе» включает в себя интегративные практики, затрагивающие изменение не только «духа», но и тела: самопознание, обращение, самореализация и спасение. Эти практики разными способами делают одно и тоже дело — они избавляют человека от невежества. *Самопознание*, например, достигает этой цели через познание человеком своей сущности, которая и приводит к познанию истины. *Самореализация* — это практика, которая позволяет избавится от невежества и «выздороветь» путем реализации человеком своей собственной сущности (человек должен понять кто он такой). *Обращение* предполагает, что человек обращаясь к самому себе, изменяет себя настолько, что ему открывается его сущность, а через нее и истина. *Спасение* позволяет, с помощью всех ранее описанных нами практик, исцелить человека на пути самообладания и независимости от своего эго. Человек в этом случае собирает себя как полноценного субъекта, который не нуждается для этого ни в чем, кроме самого себя. Хотелось бы отметить, что только применение *всех* (и в *равном* объеме) техник «заботы о себе» может привести к избавлению человека от невежества.

Нам очень хотелось бы надеяться, что со временем философия «вспомнит» свои собственные истоки и к нам вернется ее понимание не только и не столько как чисто интеллектуального занятия, но и как образа жизни, имеющей отношение к целостному человеку. Именно об этом в своих работах писали П. Адо и М. Фуко. Вне всякого сомнения, пишет, например, П. Адо, «философия с античности до наших дней была и остается теоретической, «концептуализирующей» деятельностью». Но автор убежден и в том также, что «в античности избранный философом образ жизни обусловливает и определяет основную направленность его философского дискурса, и… в конечном итоге, это верно в отношении всякой философии».

Литература

1. Адо П. (2005) Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб.
2. Адо П. (1999) Что такое античная философия? М.
3. Мишель Фуко и Россия. (2001) Сборник статей / Под ред. О. Хархордина. СПб., М.
4. Фуко М. (1996) Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.
5. Фуко М. (2002) Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.
6. Фуко М. (1998) История сексуальности-III: Забота о себе. К., М.
7. Фуко М. (1998) Рождение клиники. М.

Историческая социальная наука И. Валлерстайна:

формирование новой исследовательской программы обществознания[1]

Хакимов Г.А.
Аспирант
Институт философии РАН, Москва, Россия
E-mail: khakimov_grigory@mail.ru

В начале XXI в. социальной науке становится все труднее интерпретировать процессы, происходящие в динамично развивающемся и изменяющемся глобальном мире. Ведущие современные социальные теоретики (Э. Гидденс, У. Бек, Р. Робертсон и др.) предлагают собственные проекты создания единой науки, которая, по их мнению, должна перейти от описания отдельных стран и регионов к изучению мира в целом. Различаются сами способы интерпретации социальной реальности: структурализм и постструктурализм, позитивизм и феноменология, диалектика и синергетика. Возникают различные дисциплины: макросоциология, глобалистика, геополитика. Кроме того, в обществознании продолжается спор между натуралистической и культуроцентристской исследовательскими программами, между социальной и гуманитарной наукой. Такой методологический плюрализм приводит обществознание в состояние хаоса и кризиса.

Пытаясь преодолеть сложившуюся «эпистемологическую неуверенность» в социально-гуманитарном познании известный социолог и теоретик мир-системного анализа И. Валлерстайн вводит новую исследовательскую программу — *«историческую социальную науку»*, которая должна изменить наши представления об обществе. Он проанализировал особенности генезиса и развития обществознания, этапы которого во многом соответствуют эволюции типов рациональности в концепции динамики научного знания В.С. Стёпина.

Период 1750–1850 гг. отмечен появлением протодисциплин. В середине XVIII в. произошел раскол между двумя культурами: в связи с секуляризацией общества, теологии было отказано в статусе доминирующего вида познания. Её место заняла философия, обладающая глубинным виденьем законов природы. Философия начала соперничать с наукой, стремящейся доказать истинность знания, полученного из эмпирической реальности (опыта), и отвергающая философию как просто дедуктивную спекуляцию. Поэтому философия (и гуманитарные науки в целом) должны были заниматься поиском блага, наука же отстаивала монополию на рациональное обоснование истины. Этот этап соответствовал классической рациональности, доминирующей с XVII в. и основанной на «картезианско-бэконовско-ньютоновской» модели научного знания.

Дисциплинарное разделение наук в 1850–1945 гг. вызвало «большой методологический спор» («Methodenstreit») в обществознании. Гуманитарные науки (история, антропология, востоковедение) склонялись к идеографической эпистемологии. Они подчеркивали уникальность любого социального явления, не прибегали к широким обобщениям, признавали необходимость понимания, основанного на способности исследователя «вжиться» в контекст изучаемой реальности. Социальные же науки (социология, экономика, политология) использовали номотетическую эпистемологию: проводили параллели между природными и социальными процессами, стремились формулировать универсальные законы, не зависящие от времени и пространства. Этот спор происходил в условиях господства неклассического типа рациональности, обоснованного квантовой теорией в физике, которая также как и ньютоновская механика обосновывала вечные и обратимые законы природы, исходя из посылок временной симметрии, принципов линейности и

[1] Тезисы доклада выполнены в рамках исследовательского проекта при поддержке РГНФ № 08-03-00174а.

равновесия. Начиная с 1945 г. происходит взаимное пересечение областей исследования, перестраивающее структуры знания. Методы современной постнеклассической рациональности, развивающейся на базе общей теории систем, кибернетики и синергетики, создают возможность проводить анализ сложных, нелинейных и неравновесных процессов, отказаться от детерминизма, исследовать не временную симметрию, а «стрелу времени», что всегда было компетенцией обществоведения. Согласно Валлерстайну, «всякое знание есть знание социальное», обществознание изучает самую сложную и комплексную систему и в современных условиях оказывается не только царицей наук, но и самой трудной из них. Именно поэтому всем обществоведам пришла пора отвлечься от узких специализаций, открыть свою науку для всех ученых и изменить недостоверную парадигму мышления, созданную миром капитализма и «геокультурой либерализма». Такой новой исследовательской программой, по мнению Валлестайна, может стать открытая историческая социальная наука, основанная на ряде принципов мир-системный анализа, включающих: 1. глобальность (системность) — изучение не отдельных обществ и наций-государств, а мира как системы; 2. историчность — анализ истории этой системы как единого целого; 3. монодисциплинарность, а не междисциплинарность, признающая автономность дисциплин; 4. холизм — целостность познавательных процессов. Исходя из этих принципов, Валлерстайн предлагает заменить статичный термин «общество» динамичным концептом *«историческая система»* и использовать для его изучения идею «сущностной рациональности» М. Вебера (признающую реалистичность, целерациональность, социальный контекст познания, противоречивость и множественность истин) и разный временной масштаб.

Не случайно онтологическим основанием исторической социальной науки выступает категория *«Время–Пространство»* (*«TimeSpace»*). Опираясь на концепцию диалектического взаимодействия временных протяженностей Ф. Броделя, Валлерстайн выделяет пять пространственно-временных континуумов. 1. Эпизодическое или событийное время соответствует геополитическому пространству и затрагивает военные конфликты, дипломатические отношения. 2. Изменяющиеся ритмы (циклическое время) связаны с «идеологическим пространством» (например, дихотомия «Запад — Восток» или «Север — Юг»). 3. Структурному долгосрочному времени (броделевской «la longue durée») соответствует структурное и широкомасштабное пространство, коим является капиталистический мир-экономика, возникший в XVI в. и охвативший в начале XX в. весь мир, разделив его по оси «ядро — периферия». 4. Времени мудрецов или броделевской геоистории аналогично вечное пространство, проявляющееся во всемирной истории человечества. 5. «Подходящий момент» (kairos) — «трансформационное время», «переход», «кризис», время прекращения существования исторической системы, «пространство-время человеческого выбора» или, говоря словами И. Пригожина, «каскад бифуркаций», который обеспечивает «переход к хаосу». Как видим, Валлерстайн отказывается от идеи линейного и необратимого прогресса и выявляет стохастический и структурированный характер исторического времени.

Возможно, некоторые предположения Валлерстайна сегодня звучат утопически, но его проект исторической социальной науки создает реальную возможность проводить исследование между трансисторическими обобщениями (макропроцессы, структуры) и частными изложениями (события, казусы), способствуя тем самым конвергенции номотетического и идеографического методов познания. В свою очередь, такое единство обществоведения и его «открытость» для других наук позволит уже в настоящем анализировать реальные исторические альтернативы и подготовить условия

для создания новой более эгалитарной и демократичной исторической системы, которая рано или поздно сменит существующую капиталистическую мир-экономику.

Литература

1. Валлерстайн И. (2003) Конец знакомого мира. Социология XXI века. М.: Логос.
2. Стёпин В.С. (2000) Теоретическое знание. М.: Прогресс–Традиция.
3. Lee R. (2006) Complexity and the Social Science // Review. Vol. XXIX. № 1. P.115–134.

Пересечение вербального и визуального в семейной коммуникации

Чирва Д.В.

Аспирант

Санкт-Петербургский государственный университет,
факультет философии и политологии, Санкт-Петербург, Россия
E-mail: dashachirva@gmail.com

Семья, являясь предметом изучения экономистов, правоведов, социологов, антропологов, психологов, психоаналитиков, прежде всего остается близким и непосредственно знакомым каждому человеку. Основа отношения к себе, к другим людям, к миру закладывается в рамках общения с родственниками. В том, что связанные с семьей вопросы являются частью повседневности, кроется причина, по которой значение многих семейных проблем, как правило, или остается вовсе незамеченным, или умаляется. В XX веке философия, концептуализируя так называемый лингвистический и антропологический повороты, обратилась к изучению индивидуальной истории человека и, в этой связи, к внутри и вне семейным отношениям и процессам.

Классический тип нуклеарной семьи с патриархальным укладом исчез, однако новый тип семьи с его социально-культурными, антропологическими последствиями пока еще не получил концептуального осмысления – о семье продолжают говорить на старом языке. Явно ощущается нехватка языка для обозначения тех изменений, которые претерпела семейная структура и ее антропологическое содержание в последнее время.

Семья, прежде всего, формирует уникальный коммуникационный ландшафт. Именно в рамках внутрисемейного общения ребенок вступает в мир вербальной коммуникации, осваивая языковые игры (то есть ситуации использования выражений), к которым прибегают окружающие его люди. Идентифицируясь с кем-либо из них, он отождествляет себя с его позицией как говорящего определенным образом и слышимого другими определенным образом.

Семья, особенно представленная разными поколениями, живущими в одном доме, представляет собой сложное переплетение идентификаций. Так или иначе, но набор речевых позиций в ней ограничен, он может обновляться лишь с появлением нового члена семьи (например, ребенка или супруга). На этом во многом и базируется сходство родственников: они склонны выражать свои переживания схожим образом. Как правило, члены одной семьи используют одни и те же, ставшие стереотипными, языковые выражения. Однако в дополнение к укреплению родственных связей, ограниченность набора речевых позиций в семье имеет и негативное последствие. Представление близких людей о том, что они говорят на одном языке, приводит к утрате чуткости по отношению к речи друг друга. Из общения близких людей исчезает усилие понимания.

Непосредственная коммуникация, в которой разворачиваются семейные отношения, связана с довербальным и речевым опытом взаимодействия. В ее рамках человек вовлекается в семейный круг, вырабатывая основные навыки общения. Однако в силу ограниченного набора семейных речевых формул человек имеет ограниченные

возможности для выражения себя, своих желаний и, к тому же, может попасть в ловушку повторения одного и того же из поколения в поколение, повторяя жизнь своих отцов или матерей.

В круг семейной речи мы попадаем всякий раз, когда пытаемся рассказать о себе. Нарратив, обращенный к самому рассказчику, содержит в себе один скрытый подвох: рассказывая о себе, начинаешь говорить о своих родителях, братьях, сестрах. Сложно говорить о себе напрямую, о своем месте в семье как социальном институте. При обращении к другим аспектам индивидуальной истории, связанным с такими социальными институтами, как школа, университет, место работы, происходит обратное: наконец-то начинаешь говорить только о себе. Однако стоит прислушаться к тому, о чем и как говоришь, и становится ясным, что рассказ неизбежно приобретает обезличенный характер. Пойманному в ловушку институционализированных дискурсов, одинаковых для каждого, человеку так и не удается ничего сказать о себе по-настоящему.

В неудачных попытках артикулировать индивидуальную историю субъект речи ускользает от самого себя. Это справедливо и для памяти. Объективировать свое существование сложно даже в воспоминаниях – помнишь, что и как говорят другие, помнишь, как к тебе обращаются и, чаще всего, не помнишь своих ответов на вопросы. В памяти человека о самом себе есть лишь световые пятна, смутные детские воспоминания.

Подумать о себе, то есть о самом близком и сокровенном, – значит выстроить ассоциативную цепочку, в конечном итоге приводящую к семейному нарративу: месту рождения субъективности. Семейная коммуникация, в которой рождается человеческое «Я», образуется сосредоточением нарративов, через которые родственники не только и не столько делятся событиями прошедшего дня, сколько выражают свое отношение друг к другу. Сложная структура нарратива включает в себя не только определенную рассказанную историю или сюжетную линию, но и то, как человек говорит, к кому он обращается, а также общую ориентацию на принятые в данной культуре способы построения нарратива. Устный нарратив связан с экзистенциальной ситуацией, в которой он осуществляется. Зависимость от наличных условий своими корнями уходит в коммуникационную среду культуры, не знающей письма. Устные договоренности направляют внутрисемейную жизнь. Невозможность опереться на раз и навсегда зафиксированные нормы (как это происходит при составлении письменного свода законов) как раз и порождает потребность постоянного обсуждения, разговора, в ходе которого повторяются или заново обсуждаются традиции, границы возможного и запретного, согласно которым живет каждая конкретная семья. Каждый член семьи, так или иначе, участвует в формировании сети общего нарратива, багажа семейных историй, которые рассказывают друзьям семьи или о которых молчат в присутствии посторонних.

Как, учитывая всю сложность семьи как системы, сталкиваясь с ускользанием индивидуальной истории в нарративе, все же суметь выделить отдельного человека и попытаться определить его место в целом и совокупность тех проблем, с которыми сталкивается именно он? Ответ на эти вопросы можно получить, если обратиться к изучению идентификаций, осуществляемых в ходе становления человека. Их аналитика становится возможной при обращении к такому визуальному источнику, как семейная фотография. Именно визуальный образ, согласно исследованиям Д. Винникотта и Ж. Лакана, находится в основе всех идентификационных процессов. Работа с семейным альбомом в технике memory work, разработанной группой немецких феминисток, позволяет выявить фрагменты семейного нарратива, имевшие конституирующее

значение для процесса индивидуального становления и описать уникальный набор идентификаций, присущий конкретному члену семьи.

Литература

1. Винникотт Д. (2002) Игра и реальность. М.: Институт общегуманитарных исследований.
2. Лакан Ж. (1997) Стадия зеркала // Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. М.: Логос.
3. Kuhn A. (1995) Family Secrets: Acts of memory and imagination. N.Y.: Verso.
4. Ong W. (1982) Orality and literacy. The technologizing of the word. L.: Methuen & Co.

Перспективность модели «Пре-модерн – Модерн – Пост-модерн» в интерпретациях феномена «масс»

Якубина В.Л.

Преподаватель

Национальный технический университет Украины «КПИ», факультет социологии и права, Киев, Украина

E–mail: fatamorgana@meta.ua

Триада Пре-модерн – Модерн – Пост-модерн (*Pre-modern – Modern – Post-modern*) представляет собой трехступенчатую социально-эволюционистскую модель, которая успешно используется нами для эвристического анализа социального и индивидуального (а также общностей, которые возникают на их «перекрестках»).

Эпоха Пре-модерна характеризируется существованием локализированных, закрытых общностей. Модерн связан с интегрированными социальными объединениями, для которых характерной является гомогенность, переход к массовому (индустриальному) производству, формирование представительной демократии. Пост-модерн же насыщен глобально-локальными характеристиками: он представляется нам своеобразной смесью глобального фона и локальных контекстов, а также повсеместной смесью в массовом сознании виртуального и реального.

Появление Пре-модерна хронологически соответствует завершению Средневековья и началом эпохи Просвещения, таким образом Пре-модерн, фактически, объединен с эпохой Возрождения — начинается он в XVI веке и длится вплоть до XIX столетия. В интерпретациях некоторых исследователей встречается понятие «Раннего Модерна», которым частично обозначают тот период, что мы относим к «Пре-модерну» (справедливости ради, заметим, что эти понятия синонимичны и никоим образом не взаимоисключающи).

Итак, продолжим: Модерн как эпоху объединяют с переменами в сферах культуры и науки 1630–1940-х гг., а также с европейской историей пост-средневековья (*post-medieval*). Однако фактически «расцвет» Модерна приходится на XIX-XX вв.: с приходом индустриализации в промышленность, Американской и Французской Революциями (которые активизировали образование республик как специфичных модерных форм правления). Модерн переходит в свою вторую фазу – Поздний Модерн (*Late Modern*).

Следующей эволюционно-революционной ступенью развития данного конструкта является Пост-модерн, начало которого свзывается со второй половиной XX столетия (1960-80-ые гг.). Пост-модерн характеризируется появлением новых глобально-информационных технологий, исчезновением строгой взаимозависимости реального и виртуального, «зачеркиванием» массовой культуры, характерной для Модерна с его индустриализмом и унификацией. Пост-модерн часто связывается с девиантностью, неравенством, разнообразием, контроверсиями, исчезновением четкой связи между предметом и знаком, который указывает на данный предмет. Также Пост-модерн

обозначают как «поздний капитализм» (Ф. Джеймисон) — стадия развития капитализма, которая характеризируется усиленной мобильностью капитала и труда.

Кроме выше обозначенной концепции Пост-модерна, существуют и иные теоретические конструкты, обозначающие «Современность», как продолжение Модерна на новом уровне. Наиболее интересными из них, на наш взгляд, являются – концепция «общества риска» У. Бека, концепт «позднего модерна» Э. Гидденса, идея «текучей современности» З. Баумана и теория «сетевого общества» М. Кастельса. Однако следует отметить, что есть концепции, в которых Пост-модерн представляется исследователям абсолютно независимой стадией развития общества и знаний о нем (например, Ж. Бодрийяр считает, что Пост-модерн — это «шаг» через Модерн, революционный переход в нечто новое и неизведанное).

В социально-философских исследованиях феномена «масс» мы обращаемся к триаде Пре-модерн – Модерн – Пост-модерн как в их классических интерпретациях, так и в более расширенных, которые позволяют более филигранно выделить каждый из озвученных этапов. Такой наш способ интерпретации «масс» является новаторским, но именно он позволяет более детально подвергнуть анализу феномен «масс» и его особенности.

Таким образом, правомерным будет использование маркера «Пре-модерн» не только в качестве хронологического указателя, но также в качестве смыслового индикатора европейских общин аграрной цивилизации. Концепт Модерн четко связан с массовыми общностями представителей индустриальной цивилизации, а Пост-модерн открывает доступ к новым типам общностей, которые не были возможны ранее из-за отсутствия интерактивных средств коммуникации.

Литература

1. Бауман З. (2004) Глобализация. Последствия для человека и общества. М.: Весь Мир.
2. Бек У. (2000) Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция.
3. Элиас Н. (2001) Общество индивидов. М.: Праксис.
4. Castells M. (2004) Information Age: Economy, Society and Culture: trilogy / Manuel Castells. – Blackwell Publishing Ltd, V. 2. The Power of Identity-2nd ed. p. cm.
5. Jameson F. (1991) Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism. Durham, NC: Duke University Press.
6. Smelser Neil J. (1997) Problematics of Sociology : [The Georg Simmel Lectures at Humbolt University in Berlin, 1995]. University of California Press: Berkeley, CA.

Секция «История и теория мировой культуры»

Понятие католической реформации как проблема в отечественной исторической науке

Булыгина Н.В.
Аспирантка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: wastelin@mail.ru

Понятие католической реформации до сих пор не является принятым в отечественной исторической науке. Термин «реформация» связывается исключительно с возникновением протестантизма. Целью данной статьи является обоснование необходимости использования понятия католической реформации в данных дисциплинах, что связано, прежде всего, с опасностью монополии представления преобразований внутри западной церкви XVI – XVII веков как о протестантской реформации и контрреформации, которая являлась реакцией на вызов протестантизма.

Содержащиеся в западных исследованиях представления о процессах, происходящих в католической церкви в XVI – XVII веках, разнообразны. Каждой из позиций присуща своя терминология, краткий обзор которой мы приводим.

Точка зрения, принятая и в отечественной науке, определяет движения, ведущие к формированию протестантизма, как реформацию, а следующие за ними преобразования внутри католической церкви как контрреформацию или католическую реакцию. Данная позиция делает основной акцент на противостояние католицизма и протестантизма, сводя реформу католической церкви в XVI – XVII веках к противодействию новой конфессии. Исследователь Майкл Маллетт формулирует недостатки этой точки зрения, как и недостатки термина «контрреформация», следующим образом: «Выражение «контрреформация» обобщает представление о защитной, а также агрессивной и несколько запоздалой реакции на протестантизм, без вызова которого католическая церковь едва ли смогла бы очнуться с её истощёнными моральными и духовными силами» [Mullett, 1999].

Вторая позиция определяет преобразования внутри католической и протестантской церквей как реформации – соответственно католическую и протестантскую. Она подчёркивает сходство данных преобразований, проявившееся, к примеру, в расширении поля социальной деятельности церкви, в первую очередь – в распространении религиозного просвещения, переводах религиозных текстов на народные языки, проповедях. Главным недостатком данной точки зрения является то, что посредством выделения реформаторского аспекта в истории каждой из церквей подчёркивается сходство процессов, происходящих в них в XVI – XVII веках, но противостоянию католицизма и протестантизма, а также взаимной обусловленности преобразований внутри формирующихся протестантских и реформирующейся католической церквей.

Третья точка зрения называет деятельность движений, которые легли в основу протестантских церквей, протестантской революцией, а преобразования, изменившие собственно католическую церковь, католической реформацией. Данная позиция подчёркивает радикальность протестантских преобразований, выразившуюся, прежде всего, в разрыве с традиционной римско-католической церковной иерархией, отказе признавать Папу главой церкви. Мы считаем, что существенным недостатком данного взгляда является игнорирование сходства католических и протестантских реформаторских преобразований.

Как показывает краткая характеристика трёх подходов к истории западной церкви в XVI – XVII веках, каждая из представленных позиций обладает своими достоинствами и недостатками. Сравнивая данные подходы, мы указываем на опасность монополии одного из них в отечественной исторической науке, а также в культурологии. Сведение католической реформы к ответной реакции на протестантизм игнорирует тот факт, что католические и протестантские преобразования внутри церкви имели общие предпосылки, к главным из которых следует отнести кризис церкви, вызванный, прежде всего, Великим Расколом, а также изобретение печатного станка Иоганном Гуттенбергом. Кроме того, ассоциация термина «реформация» только с возникновением протестантизма может создать у дилетантов иллюзию статичности и неизменности католической церкви, что мешает уделить должное внимание основанию Общества Иисуса и проведению Тридентского собора при изучении истории церкви. По этим причинам мы считаем существенным применение термина «католическая реформация» по отношению к преобразованиям, происходящим внутри католической церкви в XVI – XVII веках.

Литература

1. Бедуэлл Г. История Церкви. М., 1996.
2. Janelle P. The Catholic Reformation. Milwaukee, 1949.
3. Mullett M. Counter-Reformation and Catholic Reformation Revisited // History Review. December, 2000. № 38. P. 21 – 25.
4. Mullett M. The Catholic Reformation. London, 1999.

Сборник *exempla* Валерия Максима: формирование аксиологических установок в культуре Древнего Рима

Зубренко И.М.

Магистрант

Российский государственный гуманитарный университет,

Русская антропологическая школа, Москва, Россия

E–mail: izubrenko@yandex.ru

Культура античности занимает значительное место в исторической культурологии, поскольку от нее берут начало многие явления европейской культуры. Прежде всего, сосуществование и равноправие динамического и консервативного принципов общественного бытия, т.е., другими словами, жизни реальной и идеальной нормы, есть та исходная предпосылка античного мира, которая сформировала главные, всемирно-исторического значения, черты его культуры – понятие героической нормы, понятие классического равновесия личности и общества, понятие эстетической формы.

В духовной традиции норма общественного сознания обусловливала государственную и воспитательную роль патриотического предания. Передача от поколения к поколению значений и навыков общественной жизни в Риме осуществлялась в рамках как семейного, так и школьного воспитания. Основу того и другого составляли рассказы, поэмы, песнопения, где были увековечены подвиги предков во имя родного народа и их духовное величие, сборники исторических примеров. Образованным гражданином мог стать только тот, кто был готов и умел корректировать свое жизненное поведение по этой высокой исторической норме.

Валерий Максим является представителем малой историографии Древнего Рима I в. н.э. Однако его произведение «Памятные деяния и изречения» до сих пор еще мало изучено. Известно, что в Средние века его сборник являлся одной из самых распространенных книг, его цитировали, дополняли толкованиями и указателями. Ренессанс способствовал еще более широкому распространению рукописей, комментариев и извлечений. Петрарка отводил Валерию самое почетное место среди

своих любимых историков и использовал его в *De viris illustribus*. Для всей эпохи Возрождения «Деяния и изречения» были одним из самых важных источников для создания образа античного мира. Популярность Валерия Максима продолжалась вплоть до середины XVII в., а затем он был свергнут с престола новооткрытыми классиками – Цицероном, Ливием и др. В период популярности Валерия переводили на немецкий, французский, каталонский язык, но полноценного перевода на русский язык нет и по сей день.

Книга Валерия Максима – это не столько историческое произведение, сколько сборник примеров (*exempla*) доблести и порока, собранных вместе для нужд риторических школ. Валерий Максим собрал воедино «Деяния и изречения» в период кризиса в развитии Римской империи, во время правления Тиберия, и опубликовал их в 31 г. н.э. с той целью (как он сам открыто написал в предисловии), «чтобы тем, кто хочет взять где-нибудь поучительные примеры, не приходилось тратить много сил на поиски» (*ut documenta sumere volentibus longae inquisitionis labor absit*). Также в *praefatio* Валерий Максим утверждает, что источником вдохновения для него является император Тиберий, «божественным провидением которого добродетели, … самым благосклонным образом сохраняются, а пороки строжайше наказываются» (*cujus caelesti providentia virtutes, ... benignissime foventur, vitia severissime vindicantur*).

У современных ученых есть несколько версий относительно ответа на вопрос, для кого была написана эта книга, на какую аудиторию направлена. Клив Скидмор считает, что целевая аудитория у Валерия – это обладающие собственностью римские *«pater familias»* (отцы семейств), которые были высокообразованы и имели высокий социальный статус, и которым произведение Валерия зачитывалось обученными рабами во время обеда [3]. В таком случае его книга может дать нам представление о том, что читали, чем интересовались представители высшего правящего класса в Риме первых десятилетий I в. н.э. Мартин Блумер же доказывает, что произведение было предназначено не для старой аристократии, а скорее для тех, кто прибывал в Рим из-за его пределов и кому необходимо было прочитать книгу, чтобы ознакомиться с порядками и традициями римского общества [1]. Если учесть эту точку зрения, то для культурологического исследования произведение Валерия Максима является источником информации о том, что представляла собой и каким образом усваивалась римская система ценностей и норм, т.е. как проходили процессы инкультурации и социализации.

Необходимо отметить, что традиция *exempla* занимала значительное место в художественной историографии Древнего Рима. Аналогичные сочинения (например, Корнелия Непота «*Exempla*») давали примеры добродетели и порока, подобранных так, чтобы их можно было использовать с педагогической целью. Отличие произведения Валерия Максима от подобного рода сборников состоит в том, что материал структурирован тематически: в общей сложности 967 примеров разделены на 91 главу, каждая из которых предназначена иллюстрировать и доказывать какой-то конкретный моралистический тезис и имеет свое название (например, «О воинской дисциплине», «О терпеливости», «О человеколюбии и милости», «О строгости» и т.д.). В рамках одной главы рассматриваются отдельно примеры из римской истории и истории других народов, преимущественно греков. Главы, в свою очередь, распределены по 9 книгам.

Таким образом, Валерий Максим в своем сборнике выстраивает иерархию добродетелей и пороков, конструирует аксиологическую модель культуры Древнего Рима. При этом, с одной стороны, он старается сохранить традиционные римские ценности, а с другой, пытается осветить новые идеалы эпохи принципата.

Литература

1. Утченко С.Л. (1972) Две шкалы римской системы ценностей // Вестник древней истории. № 4.
2. Bloomer M. (1992) Valerius Maximus and the Rhetoric of the New Nobility. London.
3. Maslakov G. (1984) Valerius Maximus and Roman Historiography: A Study of the Exempla Tradition // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Tl. II. Bd. 32.1. Berlin; N.Y.
4. Skidmore C. J. (1996) Practical Ethics for Roman Gentlemen: The Work of Valerius Maximus. Exeter.

Поиск новой архитектурной формы художественного пространства

Иванова А.В.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: anaida_m@mail.ru

Художник, как и архитектор, очерчивают контур мыслям и идеям своего времени, облекают их в телесную оболочку, дают им возможность материализоваться, чтобы проявить себя и стать наглядными. На протяжении всего XX века происходил непрерывный процесс поиска новых форм и способов выражения. Стили постоянно менялись, деформировались, дополнялись, отвергались. Это были живые организмы, которые рождались, взрослели и умирали. Художник не мог и не хотел механистически воспроизводить классические образцы. Живопись и пластическое искусство настолько изменили свой язык, что им стало тесно в традиционном пространстве. Необходимо было создать новую форму для изменившегося содержания.

Архитектор как художник, как создатель новой формы и выражения искусства. Именно так можно сказать обо всех архитекторах, строящих здания для музеев Фонда Гуггенхайма. Первым, кто совершил переворот в строительстве музеев, был Франк Ллойд Райт. Он разработал новый приём развития пространства - вверх. Ярким примером является музей Гуггенхайма в Нью-Йорке (проект 1943 - 1946 годов, строительство 1956- 1959 годов). Но если в то время Райт «говорил» ещё на языке модерна, т.е. современного искусства, то в конце XX века архитектор Фрэнк Гери уже представитель и выразитель постмодерна. Его творение – музей Гуггенхайма в Бильбао - является невероятным и фантастическим символом нашего времени.

Райт является представителем органической архитектуры, Гери - нелинейной. Это две совершенно разные эпохи, середины и конца XX века. Два разных подхода к пространству, два подхода к пластике, две структуры, два разных размещения в городской среде, но одна задача - спроектировать музей и, в итоге, два разных решения одного типа здания - музея. У каждого мастера своя философия архитектуры, её понимания как искусства и функции, своё восприятие внутреннего пространства, решение его освещения, движение внутри, разное влияния музея на город, людей.

Райт понимал внутреннее пространство как реальность здания, из чего следовала внешняя форма. В своей постройке он освобождается от всех конструктивных соединений, пытаясь создать пластичный организм на основе принципа непрерывности и текучести частей здания. Музей Гуггенхайма развивается как живой организм. Пространство музея организовано так, что оно призывает посетителя отказаться от привычной формы восприятия и повествования: наклонный пандус задаёт свой ритм и направление. Человек вовлекается в непрерывный поток искусства и архитектуры. В итоге, музей Гуггенхайма – это воплощение идеи органической архитектуры, которая развивается естественно, как дерево. Но это единое пространство с прямыми и

обтекаемыми линиями представляет собой закрытую, замкнутую на себе форму. Чтобы её воспринять, пережить, нужно войти внутрь, как в святилище.

У Гери, наоборот, здание «звучит» на весь город, взрывает привычное окружение, и действие начинается уже на улице, подобно цирку "Шапито" на площади. Это некий жест архитектурной идеи, которая подчиняется воображению и воле художника. Его здание и человек находятся в постоянном процессе диалога, ведь нет чёткого, однозначного и понятного значения у этого фантастического объекта. Глядя на постройку Гери, мы словно заглядываем в будущее, в предчувствие ещё неосознанной реальности. Поиск, игра с привычными формами посредством компьютерной визуальности. Когда впервые видишь это фантастическое здание, то с трудом догадываешься, что здесь находится музей. Но при этом явно осознаёшь, что это здание выражает противоречия, стремления, искания современного человека. Всё находится в бесконечном пересечении, взаимодополнении.

Но, несмотря на свои дерзость, риск и новаторство, Райт и Гери крайне серьезны. Они придумали новые формы художественного пространства, но дали ли они нам выбор делать то, что мы хотим, или это только наша иллюзия, а сценарий жестко прописан? Есть форма музея – она абстрактная и умозрительная, а есть проект, который зависит от многих технических условий и возможностей. Поэтому, когда архитекторы создавали проект, он принадлежал им, а потом стал уже не их, он обрел форму и зажил своей собственной жизнью, стал влиять на нас, на город, создавать настроение. Так форма архитектурного творения передаёт новые художественные интуиции и идеи, функция теперь не подавляет здание, форма создаёт свой контекст и уникальное прочтение.

Литература

1. Гольдштейн А.Ф. Франк Ллойд Райт. М.: Стройиздат, 1973.
2. Добрицина И.А. От постмодернизма к нелинейной архитектуре. Архитектура в контексте современной философии и науки. М.: Прогресс-Традиция, 2004.
3. Мастера архитектуры об архитектуре. Зарубежная архитектура. Конец XIX-XX в. / Под ред. А. Иконникова. М.: Искусство, 1972.С.168-199.
4. Frank O.Gery. Guggenheim Bilbao Museum. Onlybook, 2003.
5. Coosje Van Bruggen, Frank O.Gery. Guggenheim Museum Bilbao. Harry N. Abrams, 1998.

«…Написано кровью сердца»: о христианских основах романа «Властелин колец»

Казаков А.Е.

Соискатель

Пензенский государственный педагогический университет, Пенза, Россия

alexnikikas08@mail.ru

На основании достаточно обширной переписки, научных и публицистических статей и анализа собственно литературного творчества Дж.Р.Р. Толкина можно выделить 3 основных принципа (хотя в зависимости от того или иного читателя и/или исследователя их число может варьироваться), способствующих пониманию «Властелина колец» с точки зрения автора романа и христианской традиции. Конечно, термин «принципы» здесь достаточно условен, скорее это «ориентиры», но как бы там ни было, вот они: 1.«Властелин колец» – литературное произведение, написанное Дж.Р.Р. Толкином для своего собственного удовольствия, т.е. так, что бы понравилось, прежде всего, самому автору. 2.«Властелин колец» не аллегория, не роман «на злобу дня». 3.«Властелин колец» в основе своей произведение религиозное и католическое».

По сути, мир «Властелина колец» – мир древней истории (хоть и вымышленной), давно забытой, но не утраченной окончательно. В лекции «Беовульф: монстры и

критики» (1936 г.) Дж.Р.Р. Толкин, отвечая на вопрос: «Quid Hinieldus cum Cristo?», подчеркнул, что для автора «Беовульфа» само сохранение памяти о подвигах далекого прошлого, когда человек пал, но еще не обрел спасения, является достойным и благородным делом [1: 23]. Такую характеристику можно отнести, как мне кажется, не только к автору «Беовульфа», но и к автору «Властелина колец». Имея благодатную почву из древних, средневековых и сказочных произведений (сюда входят Илиада, Одиссея, Беовульф, Морестранник, Калевала, Старшая и Младшая Эдды, волшебные сказки и др. [3: 38-54]), Толкин создал совершенно новый мир, который нельзя свести ни к одному из его источников.

Очевидно, что профессор Толкин вполне сознательно отказался от аллегории в работе над «Властелином колец». Она иногда встречается у Толкина, например, в той же лекции о «Беовульфе». Однако применительно к такому самостоятельному художественному произведению, которое создавал Дж.Р.Р. Толкин, она мало подходила. Кроме того, профессор писал свое произведение о древних временах и хотел, чтобы его читали не только люди с разным духовным опытом, но и разные поколения людей, при этом находя в нем что-то ценное для себя. И история восприятия «Властелина колец» показала, насколько он был прав. Ведь отождествление кольца с ядерной бомбой, а Мордора с СССР неуклюжи и нелепы до такой степени, что вполне способны обесценить все то светлое, что есть в романе. Да, конечно, «Властелин колец» говорит об угрозе Власти, но эти угрозы в каждую эпоху свои.

«Властелин колец» в основе своей произведение религиозное и католическое; поначалу так сложилось неосознанно, а вот переработка была уже вполне сознательной», – писал профессор Толкин в 1953 году о. Роберту Марри [4: №142]. Далее в этом письме он признается, что убрал почти все религиозные культы из сюжета в процессе доработки. Такой ход, надо отметить, говорит об уважении церковной веры, сдержанности и благоразумии автора, а не о «безбожии» мира «Властелина колец».

В религиозном отношении третья эпоха Средиземья дохристианская, но в то же время и доязыческая (скорее даже пред-языческая). Ведь язычество как таковое есть явление человеческой религиозной жизни и культуры. По слову св. Дионисия Ареопагита, «…сами народы добровольно отпали от прямого пути, ведущего к Богу, по самолюбию, гордости и безрассудному почитанию вещей, в которых они думали находить Божество» (О небесной иерархии IX, 3). И сам Толкин всей структурой произведения четко проводит мысль, что с победы над Сауроном только начинается эпоха людей. Конечно же, языческих культов мы не найдем у хоббитов, чужды они и другим народам Средиземья.

По сути, «Властелин колец» - это одно большое путешествие, и основная сюжетная линия связана с кольцом всевластия. Каждый из главных героев по-своему борется с всепоглощающей властью Кольца, но - и это автор подчеркивает особо - без дружбы, верности, любви, отваги, рассудительности, смелости, отваги и удачи у них бы вряд ли что-нибудь получилось [6: 143-155]. То, что Фродо решил завладеть кольцом на склоне роковой горы, есть свидетельство того огромного пути, который он преодолел. «Фродо предпринял свой поход из любви — чтобы спасти знакомый ему мир от беды за свой собственный счет, если получится; а также и в глубоком смирении, понимая, что для этой задачи он совершенно непригоден», – писал Дж.Р.Р. Толкин Э. Элгар. И почти в самом финале Фродо отказывается от любого оружия и идет на смерть (как он думал) безоружным. Но у Фродо во всех его испытаниях было одно решающее преимущество – Сэм. Забота, терпение, верность и искренняя дружба Сэма являются опорой для Фродо во время его тяжелейшего и опаснейшего пути и, фактически, основным стержнем романа. «Фродо не ушел бы без Сэма далеко…»

Любая добрая сказка всегда заканчивается по-доброму, хотя до счастливого финала герои зачастую проходят через страшные испытания. В эссе «О волшебных историях» (1939 г.) Дж.Р.Р. Толкин называет такую развязку «эвкатастрофой» (eucatastrophe), как бы в противовес известному слову «катастрофа». Эвкатастрофа - это внезапный, непредсказуемый переход от плохого к доброму, от тьмы к свету, включающий в себя ряд неизбежных потерь и трагедий – дискатастроф (dyscatastrophe). Но для Толкина как христианина такая эвкатастрофа - это благодать Божия, спасительная сила [2: 68-73].

Где во «Властелине колец» эвкатастрофа? Для всех героев романа есть один враг, который никому из них не по зубам, – Саурон. И для того, чтобы уничтожить кольцо, надо вступить, так или иначе, в поединок с Сауроном (пускай даже в виде обмана). Но ведь Фродо не выдерживает искушения! Так кто же уничтожает кольцо? Вот эвкатастрофа – казалось бы, хранитель кольца сломлен, но воля невидимого Творца разрушает страшные чары Саурона и его жуткой страны. У жерла Роковой горы каждый получает свое: для Голлума – кольцо и огненная бездна, для Фродо – спасительная рука Сэма. Толкин именно таким уничтожением кольца совершенно очевидно говорит о том, что без Господа победа была бы невозможна. Саурон – не Властелин колец, он не может быть им, он – узурпатор, злой бунтарь. Илуватар – настоящий Властелин всех колец. Роман Дж.Р.Р. Толкина о безграничной Божией любви и милости.

Отсутствие «месседжей» в романе не означает отсутствие загадок [7: xv-xix], связанных как с самим текстом, так и с его восприятием в той или иной культурной среде и/или исторической эпохе. Первый тип загадок связан с замыслом автора, второй же - с восприятием читателей (в самом широком смысле этого слова). Это и создает своеобразное «напряжение», культурный вызов «Властелина колец». И над всем этим, на мой взгляд, стоят слова самого Дж.Р.Р. Толкина, сказанные им Стэнли Анвину о своем творении: “It is written in my life-blood, such as that is, thick or thin; and I can no other.” [4: 273]

Литература

1. Толкин Дж. Р.Р. Письма. М.: Изд-во Эксмо, 2004.
2. H. Carpenter. J.R.R. Tolkien: A Biography. London: HarperCollins, 2002.
3. J. Garth. Tolkien and the Great War. London: HarperCollins, 2004.
4. T.A. Shippey. J.R.R. Tolkien: Author of the Century. London: HarperCollins, 2001.
5. J.R.R. Tolkien. The Monsters and the Critics. London: HarperCollins, 2006.
6. J.R.R. Tolkien. Tree and Leaf. London: HarperCollins, 2001.
7. J.R.R. Tolkien. Foreword to the second edition / The Lord of the Rings. Part 1. The Fellowship of the Ring. London: HarperCollins, 1999.

Концепция культуры в романе Т. Манна «Доктор Фаустус»

Квитков Г.Г.
Студент
Томский государственный университет,
исторический факультет, Томск, Россия
E–mail: heretic_88@mail.ru

Предметом моего исследования является культурфилософская концепция писателя Томаса Манна. Рассматривается она в контексте проблематики, характерной для европейской гуманитарной мысли первой половины XX в. в целом. Что это за проблематика? Во-первых, это идея культуры как целостного и взаимосвязанного универсума, в котором взаимосвязь различных его элементов проявляется в виде некоего шифра (или «узора») и, соответственно, поиск некоего общего языка культуры, с помощью которого можно разгадать этот шифр (что характерно для произведений,

например Г.Гессе, того же Т.Манна) или, что встречается у мыслителей, работавших в «более» научном ключе, поиск некоей культурной универсалии, через которую становятся понятными различные феномены культуры (как, например, у Й.Хейзинги, для которого подобной универсалией была игра), а также идея скрытой взаимотождественности различных феноменов культуры, и опять-таки возможности познать их, переведя на некий общий язык. Этот круг идей в первой половине XX в. развивали уже упомянутые Г.Гессе, Т.Манн, Й.Хейзинга, а также О.Шпенглер и К.Г.Юнг. Во-вторых, это тема кризиса культуры, развиваемая фактически всеми европейскими мыслителями того времени, в том числе и названными выше. Кроме того, чрезвычайно характерным для европейской гуманитарной мысли этого периода является активное обращение к различным мифологическим картинами мира, причем последние выступают не в качестве предмета научного анализа, а в качестве, с одной стороны -источника идей, способных обновить культуру, а с другой, как, например у того же Т.Манна, – как выражение кризиса культуры, которая погружается в архаико-мифологическое, нерефлексирующее состояние.

Центральными темами исследуемого произведения являются уже упомянутые выше мотивы: во-первых, мотив культуры как единого, целостного и внутренне взаимосвязанного универсума (причем этот универсум выступает в роли «текста» или «узора», в котором зашифрованы некие смыслы, проявляющиеся во всех элементах культуры, а сами элементы через этот «шифр» становятся как бы взаимотождественными); во-вторых, мотив кризиса современной автору европейской культуры. Причем раскрываются эти мотивы через упомянутое обращение к мифу – в романе «Доктор Фаустус» концептуально важны во-первых, пифагорейство, во-вторых древнекитайская философия.

Для пифагорейства как системы идей характерна проблематика числа как основы мироздания, онтологической и гносеологической – числовые отношения, с одной стороны, образуют культуру и природу (что наглядно проявляется в музыке и движении небесных тел соответственно), с другой – позволяют познать их. Таким образом, если спроецировать эти идеи на концепцию Манна, математические отношения в пифагорействе и есть своего рода «шифр», проявляющийся в разных областях культуры (в данном случае – в музыке и астрономии), равно как и в природе. Основная фабула произведения Манна строится на попытках главного героя-композитора найти и выразить взаимосвязь музыки и различных наук, но в первую очередь – математики и астрономии (это уже собственно пифагорейский мотив), а также богословия. Много он говорит также и о буквенном, узорном и вообще зрительном восприятии музыки (те же «хладниевы фигуры», равно как и музыкально-знаковые головоломки нидерландских композиторов, сам автор называет это «пифагорейскими шутками») и сам зашифровывает в нотных обозначениях своих произведений имя свой неудавшейся возлюбленной. Причем вот какова специфика обнаружения героем этих связей: наряду с объективной взаимосвязью музыки и письма (музыка записывается нотами, то есть письменными знаками), музыки и математики (музыкальные тона задаются математическими интервалами), в описании музыкальных штудий главного героя сквозит тема именно мистических, незримых взаимосвязей. Так же герой уделяет много внимания связи музыки и алхимии, черной магии, астрологии и т.д. – это связано с фаустовской темой романа и мотивом кризиса культуры. Причем в романе неоднократно упоминается учение Пифагора как пример «космоса», некоей разумно организованной картины мира (к которой, по Манну, и должна стремиться культура), в противовес черномагическим штудиям главного героя, олицетворяющим возрождение архаично-демонического в культуре. Здесь мы выходим на второй важнейший для Манна мотив – мотив кризиса культуры. Почему эту группу идей в

романе мы связываем с древнекитайской традицией? Дело в том, что в китайской философии не просто разные области культуры (как у Пифагора) взаимосвязаны, но самое культура выступает моделью как космического, так и социального миропорядка, причем она не только отражает происходящее в мире, но и оказывает воздействие на все мироздание. И подобная проблематика, несомненно, присутствует в произведении Манна - действие романа происходит в Германии 1910-30-х гг., и трагический финал жизни главного героя совпадает с приходом к власти нацистов. Таким образом, в романе эволюция творчества главного героя соотносится с эволюцией (или деградацией) европейского культурного самосознания - Манн изображает, как проникнутая «чертовщиной и черной магией» музыка отражает состояние культуры и общества, медленно погружающихся в некое новое средневековье, в состояние кровожадной нерефлексирующей архаики. Здесь мы снова видим мотив соотнесения одной области культуры с культурой как целым, и культуры – с неким миропорядком, в том числе и социальным - музыка незримо влияет на него и сама подвергается влиянию через таинственную взаимосвязь.

Нужно сказать, что подобные построения могут быть не только художественно-философской абстракцией, но и неким гносеологическим принципом. О.Шпенглер, например, в «Закате Европы» строит свое исследование различных культур, находя в них некий «первоэлемент», который по-разному проявляется в различных областях этих культур, и эти области становятся через данный «первоэлемент» взаимосвязанными и взаимотождественными. Другое дело, что текст Шпенглера сам носит скорее мифологический, чем научный характер. Что же касается использования подобных идей в научном познании, то здесь перед нами встает проблема методологического характера, которой еще предстоит быть разрешенной.

Проблема изучения Донского казачества как поликультурного образования в отечественной историко-культурной традиции

Овчинников А.В. [1]

Аспирант

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, факультет иностранных языков и регионоведения, Москва, Россия

E–mail: fyrdung@list.ru

Уникальность российской цивилизации не в последнюю очередь обеспечивается культурной многоукладностью, разнообразием многочисленных культурных и духовных составляющих. Для правильного понимания и дальнейшего изучения такого сложного явления особое внимание следует уделять попыткам рассматривать на современном этапе отдельные субкультуры российской цивилизации, не пренебрегая опытом предыдущих поколений. То есть, необходимо изучить более мелкие составляющие Российской цивилизации с применением уже существующих ранее методик на современном историческом отрезке.

Естественно, уже были изучены многие культурные образования в России со всем их многообразием и неповторимостью. Однако до сих пор до конца не исследовано такое живое на сегодняшний день явление в Российской цивилизации, которое не оказалось ныне «культурным историзмом», - Донское казачество. Оно вызвало повышенный интерес ученых благодаря культурному своеобразию, исторической значимости, идейной противоречивости и, порой, идентификационной неопределенностью. С одной стороны, донское казачество — это единение, духовное братство, олицетворяющее набожность. Также оно впитало в себя лучшие традиции

[1] Автор выражает признательность д.к.н. Федоровой Екатерине Сергеевне за подготовку тезисов.

различных народов и культур, которые были связаны с ним исторически. С другой стороны, некоторые черты культурной замкнутости, чрезмерной аффектации «культурного языка» данной субкультуры вызывают неоднозначную реакцию других традиционных субкультур России.

Очень хорошо определено место казачества в российской цивилизации известным социологом, специалистом в области межкультурной коммуникации А.Тойнби, что свидетельствует о значимости проблемы казачества не только для отечественной, но и мировой науки. Он выделил внешнеполитическую сторону деятельности казачества, а именно борьбу со степными кочевниками и Османской империей. Казаки были «пограничниками русского православия, противостоящими евразийским кочевникам» [2], ««орудием» русского ответа на вызов Великой степи» [1].

С XVII века казачество становится поликультурным явлением – «А люди они породою москвичи, и иных городов, и новокрещенные татаровя, и запорожские казаки, и поляки» [3]. Полиэтничность и поликонфессиональность казачества отмечается голландцем И.Массой: «донцы — «люди различных племен из земли московской, татарской, турецкой, польской, литовской, корельской и немецкой» [4]» [1]. В «отписке» казаков 1675 года, упоминается, что «на Дон приходят «...всех чинов люди и иноземцы...» [5]» [1].

Именно в Донском казачестве смешались представители различных культур и даже цивилизаций. Тем не менее, с середины XIX века среди казаков развивается особый «казачий национализм», отличительной чертой которого было признание «казаков выше русских». Естественно, это было вызвано недовольством ограничения в свободе окраин, которое воспринималось как посягательство на культурные ценности.

В XX веке казачество претерпевало гонения со стороны советской власти и, в конце концов, было упразднено. Идеологические распри внутри Донского казачества, наряду с техническим прогрессом, вылились в появление новой литературы и искусства, в которой они нашли свое отражение. Такие идеи, как «формирование отдельного государства — Казакии» против собирательного образа «казака-колхозника» внесли раскол в Донское казачество, потомки которого лишь в самом конце XX века смогли начать возрождение. Однако раскол оставил свой след среди казаков и в рядах современного Всевеликого Войска Донского во многом благодаря литературе и искусству XX века, отразившим и сохранившим основные идеи казачества. Именно литература и искусство не дали умереть казачьей славе, сохранили память об укладе жизни Донских казаков, способствовали возрождению не только традиций, но и Донского воинства на официальном уровне.

В современной России вопрос Донского казачества стал снова актуален. 5 декабря 2005 года был принят Федеральный закон Российской Федерации N 154-ФЗ О государственной службе российского казачества. Казачество приобрело официальный статус в государстве, а это значит, что увеличилась потребность в его изучении. Структура Донского казачества на сегодняшний день стала более богатой. Всевеликое Войско Донское осталось в своих исторически сложившихся территориальных рамках, то есть на Дону. Однако Резервное Войско не имеет территориальной привязанности и объединяет казаков по всему миру. Это явление малоизученно и требует дополнительных исследований. В эпоху глобализации это особенно актуально, т.к. многие малые народы и культурные образования вследствие воздействия на них других культур пытаются самоидентифицироваться. Причем эти попытки иногда носят небезобидный характер. Учитывая культурные особенности, свободолюбие и воинственный характер Донских казаков, можно сделать вывод, что эта проблема является актуальной.

Что касается исторической колыбели казаков, Тихого Дона, то он становится своего рода мифом, и в дальнейшем может стать казачьей Гипербореей. Дон — это олицетворение духа, традиций казачества, которые, оставшись без внимания ученых, могут кануть в лету. Литература и искусство стали средствами мифологизации Донского казачества преимущественно в XX веке, средствами сохранения культурного наследия. Однако XXI век пока еще не порадовал отражением образа Донского казачества в литературе и искусстве, несмотря на приобретение казачеством официального статуса. Этот вопрос, как и многие другие, остается открытым.

Таким образом, Донское казачество на всем протяжении своей истории претерпевало изменения во всех сферах, но неизменным оставалось лишь в своих культурных традициях, являясь «группой межцивилизационного диалога» [1]. Следовательно, это явление должно изучаться как с позиций культурного плюрализма, так и с позиций «центризма», так как сопоставление результатов важно для понимания одного из важнейших социально-культурных элементов российской цивилизации, культурного многообразия России.

Литература

1. Донское казачество (1996) Феномен межцивилизационного диалога // Общественные науки и современность. № 3.

2. Котошихин Г.К. (1906) О России в царствование Алексея Михайловича. М. С. 135.

3. Сватиков С.Г. (1924) Россия и Дон (1549-1917). Белград. С. 23.

4. Сказание Масса и Гекмана о Смутном времени в России (1874). СПб. С. 107.

5. Тойнби А. Дж. (1991) Постижение истории. М. С. 140, 141.

Гламур в проекте постмодерна: к постановке научной проблемы

Руднева Д.А.

Аспирантка

Пермский государственный институт искусств и культуры, Пермь, Россия

E–mail: rudneva1979@mail.ru

Рубеж 20 – 21 веков вывел на авансцену гуманитарного знания события и явления, которые ранее не рассматривались как объекты научного анализа и мыслились как нечто «привычное», «знакомое», а потому не нуждающееся в детальном осмыслении. В современной отечественной культурологии получают большое распространение исследования культуры повседневности [1]. К числу активно исследуемых практик повседневности относится гламур, который понимается как качественная, сущностная характеристика одного из слоев современной культуры, особый стандарт жизни, стиля и отношения к людям и вещам.

Среди важнейших факторов, способствовавших появлению гламура как стиля жизни, – разнообразные медиа, реклама как новый вид коммуникации и потребление в его символическом варианте [«потребление напоказ», 2]. Гламур – это феномен, немыслимый вне постиндустриального общества, и потому целостное представление о нем невозможно составить без обращения к современной философии.

К анализу основ современного искусства обращается американский философ и культуролог И.Хассан [3]. В частности, им сформулированы черты *искусства* постмодерна. Однако Хассан отмечает, что определенные им признаки искусства постмодерна универсальны насколько, что они могут применяться и для анализа *культуры* соответствующего периода в целом. Показательно, что при «выведении» признаков искусства постмодерна Хассан помещает эту эпоху в широкий философско-культурологический контекст, свободно оперируя классическими сочинениями И.Канта, Ф.Ницше, М.Бахтина, Ж.Лиотара, Н.Гудмана, Р.Барта.

С его точки зрения, искусство постмодерна открыто для диалога и синтеза, но по природе своей фрагментарно, мозаично и диалогично. Поэтому среди композиционных приемов искусства 20 века столь значимы монтажность, коллаж и, наконец, замещение как универсальный принцип мышления. Но вместе с тем – тяга к разрушению, ревизионизму, демонтажу и деконструкции. Поскольку Хассан допускает использование предложенной им терминологии к современной культуре в целом, взглянем на анализируемый нами феномен гламура под этим углом зрения.

Важнейшая особенность постмодерна – его тяга к репрезентативности как стилю мышления, и даже в более широком значении – как стилю жизни. Для гламура репрезентативность является ключевым свойством. Без зрителя сам акт репрезентации теряет смысл. Гламур нуждается в зрителе, без зрителя он не ценен.

Указанное Хассаном качество современного искусства - перфоманс – также непосредственно касается гламура. Под орудиями производства перфоманса мы понимаем тело, внешний вид, жесты, поведение художника, который, будучи в то же время актером, производит эфемерные действия, способные непосредственно воздействовать на сознание и поведение зрителя. Если расширить сферу понимания постмодерна от искусства до культуры в целом, на возможность чего указывает сам исследователь, мы увидим, что гламуру также присущ перфоманс с его размытостью ролей, возможностью сочетать «маски» художника и актера одновременно, и самое главное – в итоге перфоманса манипулированием сознанием зрителей, наблюдающих это действо. С перфомансом в гламуре тесно связан и принцип карнавализации, введенный М. Бахтиным. Внутри карнавализации Хассаном особо выделены такие феномены, как комическое, полифония, проникновение искусства в жизнь.

Неопределенность – еще одно ключевое качество постмодерна - соотносится с мироощущением современного человека. Именно сквозь призму неопределенности выстраивается разнообразие интерпретаций, свойственных человеку постмодерна, вариативность его реакций. Неопределенность смыслов в постмодерне тесно связана с еще одним качеством эпохи – гибридизацией. Именно гибридизация, а в более узких смысловых контекстах – пастиш, плагиат или пародия – связана с феноменом гламура. Феномены постиндустриальной культуры повседневности, к которым относится и гламур, балансируют на узкой грани между «авторским началом» (то есть «истинными» феноменами) и их мутациями или подражаниями. Таким образом, ключевыми характеристиками гламура являются коммерциализация, типизация и визуальность.

Гламур как феномен, претендующий на тотальность, всеохватность, и вместе с тем глубоко противоречивый по своей природе, предполагает наличие антитезы. Поиск антитезы гламура происходит как на поле журналистских дискуссий в печатной и электронной периодике, так и на поле академической науки. Любопытно, что «живая» журналистика и академическая наука в поисках ответа на этот вопрос находят «точки пересечения». Например, в качестве противопоставления гламуру может рассматриваться идеология «нового пуританства», один из вариантов которой – протестантская модель поведения [4, 5].

Итак, для осмысления феномена гламура, который представлен в постиндустриальном обществе, основополагающее значение имеет философия постмодерна. Как мы видели, утверждения, принадлежащие современным философам, в той или иной форме могут быть спроецированы на изучаемый нами феномен и отражают его в динамическом развитии.

Литература

1. Бойм С. (2002) Общие места. М.: Новое Литературное Обозрение.
2. Веблен Т. (1984) Теория праздного класса. М.: Прогресс.

3. Дианова В.М. (2005) Культурология: основные концепции. СПб.: Издательство СПбГУ.
4. Ранкур-Лаферье Д. (1996) Рабская душа России. Проблемы нравственного мазохизма и культ страдания. М.: Арт-Бизнес-Центр.
5. Смирнова Д. (2004) «Подсудимый не всегда и не везде был таким гадом» // Критическая масса. 2004. №4.

Образ ‘Исы как результат трансформации иудейских и раннехристианских сказаний в мусульманской культуре VI-VII вв.

Семёнова Ю.С.
студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: semenova_yulia@inbox.ru

Трансформация религиозных образов одной культурной традиции в рамках другой является одной из важнейших проблем в истории религии и культуры в целом. Вопрос о правильном теоретическом осмыслении религиозных понятий до сих пор остается актуальной темой исследовательских споров. Одним из таких вопросов является коранический образ ‘Исы, осмысляемый как результат трансформации иудейских и раннехристианских сказаний в мусульманской культуре.

Образ коранического Иисуса – это, прежде всего, вопрос о сущности самого ислама, истоках его развития. Существует два подхода в рассмотрении проблемы онтологии религии мусульман. Приверженцы первой позиции считают, что культура оседлого и кочевого народа Аравийского полуострова 6-7 вв. – пример пассивных культур, которые испытывают влияние так называемых активных традиций, поэтому ислам – результат внешнего влияния иудео-христианской среды. Второй подход предполагает, что внешние заимствования не дают цельного объяснения феномена новой религии, а поэтому следует обратиться к исследованию собственно доисламской истории Аравии.

Чтобы понять, как образ христианского Иисуса-Бога трансформировался в образ просто пророка в исламе, необходимо ответить на вопрос: «Была ли та или иная идея (или выражение) духовным достоянием Мухаммада, или она была заимствована извне, каким образом он узнал о ней и до каких пределов он ее видоизменил, чтобы она служила ее целям»[3].

Как известно, Мухаммад не был единственным пророком на всем Аравийском полуострове. И хотя значение других «наби» ограничивалось лишь территорией какого-то определенного племени, они, как и великий пророк, проповедовали о едином боге, которого называли Рахманом. Некоторые из них, в частности Мусайлима, даже Аллахом, что значит «Господь». Это свидетельствует о том, что идеи монотеизма были известны народам Аравии, а не были заимствованы извне.

Но в исследовании проблемы образа Иисуса ключевыми моментами являются не простое рассмотрение культурно-социальной платформы народов доисламской Аравии и влияние на их мировоззрение соседних культур - иудаизма и раннехристианских движений (монофизитов, докетов, эбионитов). Необходимо выделить те идеи народов доисламской Аравии, которые могли реально ощутить влияние иудейской и раннехристианской традиций и привести к появлению образа ‘Исы, который мы наблюдаем в текстах Корана.

В тесной связи с образом непосредственно христианского Бога находятся такие общетеоретические проблемы религии, как вопросы догматов – вопрос боговоплощения, триединства и воскресения. Существенным здесь видится влияние

позиции монофизитов, арианского движения, не признающего единосущия Иисуса и Бога, ортодоксального христианства 6 века и, конечно же, ислама, указывающего на сущностное противоречие между идеей о триединстве и идеей единобожия.

Основой изучения практически всех проблем ислама всегда оставался Коран, его критические и ортодоксальные переводы, поздние литературные памятники хадисы, толкование которых способствует созданию целостной картины жизни и деятельности пророка Мухаммада. Методология этой работы предполагает обращение непосредственно к тексту священного писания. В качестве толкований и дополнений к Священному Писанию служат работы исследователей – востоковедов.

Литература

1. Коран / пер. И.Ю. Крачковского. Ростов-н/Д: Феникс, 2005.
2. Грязневич П.А. Ислам: религия, общество, государство. М.: Наука, 1984.
3. Ибрагим Г., Ефремова Н. Мусульманская священная история. От Адама до Иисуса (Рассказы Корана о посланниках Божиих). М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1996.
4. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М.: Наука, 1991.
5. Резван Е.А. Коран и его толкования. Тексты, переводы, комментарии. СПб, 2000.

Предчувствие и восприятие грядущих потрясений эпохи империализма в творчестве Георга Гейма

Сливко С.В.
Студент
Дальневосточный государственный гуманитарный университет, исторический факультет, Хабаровск, Россия
E-mail: seele_in_not@bk.ru

Данная работа представляет собой исследование ранних форм немецкого экспрессионизма на примере творчества Георга Гейма в контексте содержательных и функциональных особенностей экспрессионизма как сложного художественного и социокультурного явления. Экспрессионизм является одной из наиболее актуальных форм художественной рефлексии глобальных проблем в культуре начала XX века, определяя, во многом, характер отражения кризисного переживания бытия человека в культуре и мире на протяжении всего XX столетия и начале XXI века.

Глобализация современного мира сопряжена не только с прогрессивными и положительно значимыми процессами в жизни человечества; она сопровождается рядом опасных явлений и тенденций, важнейшими из которых является война, а также неразрывно связанная с ней более широкая проблема – деформация человеческого восприятия бытия, качественной характеристикой которого стала война. Война с довлеющей социальной средой, государством, господствующей моралью, традицией, наконец, война с самим собой – этот далеко не исчерпывающий список позволяет представить, насколько термин "война" в современном мире связан с культурно-философскими проблемами человечества.

Исторические корни данных проблем лежат в эпохе империализма, которая, начавшись на рубеже XIX-XX веков, изменила качество и роль войны, сделав ее неизбежным и всеобъемлющим атрибутом капиталистического общества. Новая эпоха не могла не повлиять на искусство, вследствие чего складывается принципиально новое направление в искусстве – экспрессионизм [5; С.38-45]. Отечественный исследователь экспрессионизма Е. Боричевский охарактеризовал его следующим образом: «Никогда еще мир не был таким безмолвным, человек таким жалким. Никогда еще ему не было так страшно. В искусстве человек начинает кричать, спасая свою душу. Этот крик и есть экспрессионизм» [3; С.454].

Германский поэт Георг Гейм, став одним из основоположников экспрессионизма, отводил значительное место в своем творчестве изображению предчувствия глобальных мировых потрясений. Грядущая война виделась поэту мировой катастрофой, затрагивавшей все человечество в целом и каждого человека в отдельности. Ее превращение в самостоятельную, стоящую над человечеством стихию, трансформирует и обесценивает традиционные для человека и общества категории. Она должна была стать, по мысли Гейма, высшей точкой кризиса человечества, за которой следует пугающая неизвестность. Кроме того, тема человеческой катастрофы органично вписывается в проблематику "небесной трагедии", за которой скрывается кризис основ мироздания.

Иллюстрируя свою мысль о том, что война в современном обществе перестала быть только лишь вооруженным конфликтом и превратилась в неотъемлемую частью всего человеческого бытия, Георг Гейм обращается к средневековой изобразительной традиции в силу ее специфических черт. В своем классическом труде по истории культуры позднего Средневековья, Йохан Хейзинга отводит значительное место образу смерти, говоря о трех мотивах в средневековом искусстве, определявших его: горечи по умирающей красоте и бренности всего сущего; ужасающих картинах гниющей плоти и разлагающейся жизни; леденящей кровь "La Danse Macabre", "пляске смерти" [4; С.149]. Данные мотивы нашли полное отражение в экспрессионизме, в частности, в творчестве Георга Гейма. Так, широко используя идею о неотвратимости смерти и ее прямом влиянии на человеческую жизнь, он вводит в свое творчество мотив "пляски смерти", в котором мир мертвецов представлен важной частью человеческого мира. Картины гниющей плоти, умирающей красоты и торжествующей смерти наполняют произведения Гейма, соседствуя с религиозно-мистическими символами и мифическими персонажами. Поэт использует средневековые формы для выражения современных переживаний, словно заново воспроизводя "картину мира" средневекового человека, где земное неразрывно связано с небесным и исполнено сверхъестественного смысла, а страшные бедствия считаются обычным явлением [2; с.9]. Средневековая традиция гармонично вписана Геймом и в современные урбанистические картины; она, переплетаясь с ними, помогает создать неповторимый демонический образ города-молоха, возвысившегося над человечеством, за счет его крови властвующего над миром, деформируя человеческую личность и человечество в целом. Кроме того, именно город придает войнам в изображении Гейма особый, апокалипсический характер.

В творчестве Георга Гейма с войной органично связана революция. Так, в стихотворении, посвященном России, он пророчески предсказывал, что будущее нашей страны разрешит спор между самодержавием и революционными силами, выделяя его в узловое противоречие эпохи. Несмотря на то, что в силу ряда причин трудно судить об отношении поэта к революционным идеям своего времени, несомненно, что революция в понимании Гейма является не только одним из проявлений войны, но и представляет наглядный пример того кризиса, тупика, в который зашло человечество, превратив войну в качество своего бытия.

Таким образом, творчество Георга Гейма полностью отразило в себе не только дух новой эпохи, но и стало культурным явлением, в котором предчувствие многих глобальных потрясений и трагических явлений современности стало центральным мотивом и значительным образом повлияло на генезис экспрессионизма, своеобразного зеркала империалистической эпохи в развитии человечества.

Литература

1. Гейм Г.Небесная трагедия: Стихотворения / Пер. с нем. М.Гаспарова. СПб.: Азбука-классика, 2004.

2. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972.
3. Русский экспрессионизм: Теория. Практика. Критика / Сост. В.Н.Терехина. М.: ИМЛИ РАН, 2005.
4. Хейзинга Й. Осень Средневековья. М.: Наука, 1988.
5. Экспрессионизм. Сб. статей. М.: Наука, 1966.

Секция «Культурология»

Гипертекст сети Интернет как способ толерантной коммуникации в условиях глобализации

Баянова Л.Е.
Старший преподаватель
Уральский государственный педагогический университет,
институт гуманитарного и социально-экономического образования,
Екатеринбург, Россия
E-mail: leb23@rambler.ru

Современная культура существует в условиях глобального экологического и экономического кризиса. Если экологический кризис связан с несоответствием между возрастающими потребностями общества и ограниченностью природных ресурсов, то кризис экономический обусловлен дисбалансом в мировой экономике и отсутствием продуктивного механизма взаимодействия финансовых институтов. Подобный всеобъемлющий характер проблем, а также их международный статус определяют необходимость взаимодействия всех стран и структур для сохранения стабильности в современном мире. Невозможно локализовать и решить частным порядком проблемы загрязнения биосферы, социального расслоения, терроризма, мирового финансового кризиса, распространения неизлечимых заболеваний и смертельных вирусов. Поэтому, с одной стороны, глобализация есть необходимое условие выживания человечества, но с другой, глобализация во многом реализует логику экспансии западных компаний, которым необходим их транснациональный статус после распада колониальной системы.

Рынок и мировая экономика сейчас – единственные реальные механизмы, двигающие интеграционные процессы. Если глобализация рынка – это данность, так как она опирается на универсальные надличностные внементальные экономические законы, то глобализация в широком культурном смысле весьма проблематична (если вообще возможна) без формирования реальных социальных практик толерантности. Иначе колониальная система и европоцентризм сменятся сетью транснациональных корпораций и диктатом «информационно богатых», что уже отчасти произошло.

Толерантность в современной гетерогенной культуре является необходимой, а потому отчасти вынужденной терпимостью к чужому образу жизни, поведению, обычаям, чувствам, мнениям, идеям и верованиям. Толерантные стратегии поведения предполагают готовность признавать и принимать поведение, убеждения и взгляды других людей, которые отличаются от твоих собственных даже в том случае, когда эти убеждения, взгляды тобой не разделяются. Толерантность предполагает активное взаимодействие субъекта с разнородными пластами культуры и выстраивание собственной модели поведения вне доминантных и назидательных логик. Сосуществование, а не доминирование должно стать основой коммуникации в условиях глобализации. Принцип паритетности, вариативности и плюрализма являются основой для реально толерантной, а не индифферентной коммуникации Я и Другой, которая на данный момент наглядно реализуема в сети Интернет благодаря его гипертекстовой структуре.

Термин гипертекст был введён Т.Нельсоном в 1965 году для обозначения текста ветвящегося или выполняющего действия по запросу. Обычно гипертекст представляют набором текстов, содержащих узлы перехода от одного текста к какому-либо другому, позволяющие избирать читаемые сведения или последовательность чтения. Общеизвестным и притом ярко выраженным примером гипертекста служат веб-страницы — документы HTML (язык разметки гипертекста), размещённые в Сети. В более широком понимании термина, гипертекстом является любая повесть, словарь или энциклопедия, где встречаются отсылки к другим частям данного текста. Подробно проанализирована гипертекстовая модель в литературоведении на примере творчества М. Павича и ряда других современных авторов. Актуальной темой также является анализ гипертекста как модели социальной интеракции (Н.Оводова/Ларионова).

Современная действительность принципиально гетерогенна, узко специализирована и предельно информационно насыщена (М.Эпштейн), поэтому гипертекст изначально лишь организует множество разнородных смыслов, уже созданных и аккумулированных культурой. Гипертекст выступает своеобразным способом организации текстов и коммуникации по их постижению вне заданной четкой последовательности, алгоритма и степени включенности в разнородное поле смыслопостижения/смыслопорождения. Таким образом, гипертекст в сети Интернет является не только наиболее адекватным способом отражения современной культуры с учетом её разнородного и информационного характера, но и на практике реализует логики толерантной коммуникации через вариативные модели погружения в смысловое поле культуры. Интерактивность субъекта наиболее полно реализуется вне линейной логики традиционного повествования через построение собственной стратегии работы с информацией без доминирующего условно линейного вектора авторского повествования. Если рассматривать пространство WWW, которое определяют как «дигитальное пространство», то «его организация является вовсе не авторской, а практически полностью прерогативой реципиента». Таким образом, разрушается дискурс автор/читатель, производитель/потребитель. Построение коммуникации в такой интерактивно-вариативной среде становится по определению толерантным, т.к. предполагает принятие множественности логик постижения и генерирования смыслов и текстов их содержащих. Привлекательность данного пространства подтверждает рост популярности так называемых социальных сетей, которые стали пространством взаимодействия не только и даже не столько для молодежи, например, сайт «Одноклассники». В пространстве сети Интернет существует достаточно много способов самоактуализации, таких как Живой Журнал, блоги, дневники, vkontakte, home page, форумы.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что сеть Интернет как способ обмена разнородной информацией, всесторонне представляющей современную культуру, есть пространство социальной интеракции, построенной по гипертекстовой модели, вне границ и ментальных рамок. Толерантность в свою очередь получает виртуальное поле для построения конкретных социальных практик. Конечно, возможна проблема различения личностных стратегий off/on line, но, так или иначе, индивид имеет реальный опыт толерантного поведения в Сети. Если учесть, что наиболее активными пользователями Интернет является молодежь, то такая включенность в «дигитальное пространство» может стать основой для формирования нелинейного мышления, стратегий сосуществования, а не подавления. Поэтому личностная толерантность, реализуемая в виртуальном пространстве благодаря его гипертекстовой структуре, должна выступать как реальный пример адекватной стратегии глобализации, которая необходима человечеству.

Литература

1.Жижек С. (2002) Добро пожаловать в пустыню реального! Пер. с англ. М.: Фонд научных исследований \ Прагматика культуры.
2.Оводова Н.(Ларионова Н.). (2005) Гипертекст как модель современной культуры. Канд.диссертация. Архангельск.
3.Уваров М. (2005) Человек в век телевидения, компьютера и Интернета // Вопросы культурологи, №7.С.14-20.
4. Эко У. От Интернета к Гуттенбергу: текст и гипертекст//www.philosophy.ru/library/eco/ internet.html.
5.Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодерна // www.PHILOSOPHY.ru /library/epstein/epsht.html.

Историческое развитие знака

Бикмешова Н.Ю.
Студентка
Смоленский гуманитарный университет, Смоленск, Россия
E–mail: grate_umbra@mail.ru

Цель данного текста – не констатировать факт существования тех или иных категорий знаков, а проследить, как исторически меняется соотношение между планом выражения и планом содержания в знаке, и установить некую конечную точку семиотического процесса в истории. Знаки принято делить на три вида: знаки-иконы (связь означающего и означаемого мотивирована их сходством); знаки-символы (мотивированность в связи означающего с означаемым отсутствует); знаки-индексы (связь означающего и означаемого мотивирована их естественной смежностью).

Такого разделения придерживается большинство ученых в области семиотики. По нашему мнению, данная типология может быть дополнена определёнными нюансными переходами между видами знаков.

На заре человечества, когда люди только начинали познавать мир, человеческое сознание не было способно к продуцированию абстрактных понятий и абстрактных образов. Мир воспринимался человеком конкретно, и каждой вещи соответствовало свое (подобное, сходное) знаковое изображение. Человек изображал то, что он видел, не придавая этому особого символического смысла. Это можно проследить в наскальной живописи. Подобное буквальное отражение предметного мира в изображении принято относить к иконическим знакам. В дальнейшем, гораздо позднее, иконический знак нашел свое отражение в таких видах искусства как реализм, гиперреализм и натурализм. Ч.С. Пирс определил в своих исследованиях, что знак-икона соответствует нашему понятию «прошлое» и существует как образ в памяти.

За знаком-иконой исторически следует знак-символ. Отметим, что между ними существует переходный знак – иконический символ, как попытка поставить в соответствие конкретным изображениям абстрактное понятие. Данное явление можно наблюдать в первобытных символах, когда конкретным изображениям лошади, круга, квадрата, креста присваивались абстрактные понятия – движение солнца по небосводу, солнце, земля (плодородие), огонь соответственно. В отличие от знака-символа, в котором связь между означающим и означаемым отсутствует, в иконическом символе связь была исторически объяснима как процессом познания окружающего мира, так и зарождающейся мифологией.

С развитием религиозных воззрений появляется необходимость в знаке-символе. Для объяснения религиозных догм людьми были разработаны целые системы символов, в которых зачастую совершенно отсутствовала связь означаемого с означающим. Например, школой Фомы Аквинского символу были присвоены четыре подсмысла: прямой, аллегорический, дидактический, мистический (анагогический). В

произведении искусства ни один из способов символического толкования не отменяет других. К видам искусства, которым соответствует знак-символ можно отнести: символизм, романтизм, модерн, постимпрессионизм. Эти виды искусства основаны на использовании известных символов. Во временном понятии Ч.С. Пирс соотносил знак-символ с будущим. Ярким примером могут послужить народные приметы (рассыпавшаяся соль – к ссоре).

В 19 веке технический прогресс неизбежно привел к появлению символа-индекса. Символ-индекс синтезировал в себе черты знака-символа и знака-индекса (который пока находился в стадии зарождения), а следовательно, стал обладать следующими признаками: абстрактный образ соответствует абстрактному понятию, связь означаемое - означающее отсутствует. Художники еще не полностью отошли от изображения в своих картинах символов, но желание выражать свое чувственное восприятие мира и передавать различные эмоции с помощью цвета и абстрактных элементов уже неотступно брало верх в их сознании над изображением общеизвестных образов (символов).

Постепенно в борьбе символического мышления со стремлением человека к новым подходам в выражении ощущений и восприятия реальности, побеждает более прогрессивная форма выражения, основанная на новых научных знаниях в областях философии и психологии, – знак-индекс. Данный вид знака достаточно полно смог отразить желания художника благодаря тому, что он абстрактен, соответствует абстрактному понятию, а между означающим и означаемым существует чувственная, ассоциативная связь. Зритель мог чувствовать вместе с творцом эмоции, которые не могли передать ни реалистические изображения, ни символические. Мимолетные движения ощущений, живущие только в одном человеке. Попытка выразить суть явления не через форму, а через ее отсутствие. Все это привело к появлению новых видов искусства: супрематизм, дадаизм, кубизм, футуризм, абстракционизм, сюрреализм, экспрессионизм. Ч.С. Пирс считал, что знаки-индексы соответствуют настоящему, и не случайно, ведь настоящее есть не что иное, как поток не только зрительной, но и чувственной, ассоциативной информации. Постоянно ясно мыслить практически невозможно, большую часть времени человек проводит в своем внутреннем мире, среди воспоминаний, проблем, эмоций, которые и составляют «настоящее».

Следующим этапом семиотического процесса мы назовём концептуальный символ, который выступает в качестве переходной формы между знаком-индексом и дизайн-символом. Концептуальный символ так же, как и знак-символ, не имеет связи означающего и означаемого, но, в отличие от последнего, характеризуясь соответствием конкретного образа и абстрактного понятия, имеет одну существенную отличительную черту: конкретный образ совершенно неважен, значение имеет только «идея», «мысль», «представление». К таким видам искусства можно отнести концептуализм, дадаизм, поп–арт. Сведение искусства к феноменам сознания и принципу «искусства в голове» привело к тому, что каждый постигший концепт произведения, способен дополнить его своими примерами и образами, что и образует некую предпустоту, когда из двух компонентов конкретного образа и абстрактного понятия, последнее отсутствует.

В современном искусстве можно столкнуться с произведениями «дизайна ради дизайна», которые с точки зрения репрезентации являются дизайн-символом. Данный семиотический феномен обладает чертами, делающими из него рождающую идеи пустоту. Дизайн-символ не имеет связи означающего и означаемого, конкретный образ так же неважен, как и в концептуальном символе, но абстрактное означаемое не только неважно, но и представляет собой пустоту.

Таким образом, знак прошел долгую дорогу от зарождения человечества до наших дней: свой генезис он начинает от иконического знака и доходит в своём развитии до сложного понятия дизайн-символ. Знаки неразрывно связаны друг с другом и являются пртотипами всех видов искусства. В искусстве особенно сложно строго отследить иконичность, символичность, индексальность, концептуальность, дизайн. Знаки перетекают друг в друга, смешиваются. Н. Б. Мечковская отмечала относительность знаковых изображений и зыбкость границ перехода одного знака в другой. Однако, общие, исторически заложенные черты все равно присутствуют в каждом из них. Итак, мы имеем достаточно странную картину: иконический знак - иконический символ - знак-символ - символ-индекс - знак-индекс - концептуальный символ - дизайн-символ. Что будет дальше, какой будет следующий скачок человеческого сознания, остается открытой темой для дальнейшего исследования.

Массовая культура как фактор дегуманизации общества XX века (Х. Ортега-и-Гассет, Н.Бердяев)

Борейко Н.А.
Преподаватель
Белорусский государственный университет,
факультет международных отношений, Минск, Беларусь
E–mail: nadinkina@rambler.ru

В конце 19 – начале 20 века в культуре наметилась тенденция к дегуманизации во всех областях общественной жизни и культуры, и за очень короткое время эта тенденция трансформировалась в интенсивный процесс дегуманизации, который продолжается и в наше время.

Такое явление культуры как дегуманизация заслуживает пристального внимания современных ученых-культурологов в связи с осмыслением кризиса современного общества и человека и поисками выхода из этого кризиса.

Первыми теоретиками дегуманизации были философы Хосе Ортега-и-Гассет и Николай Александрович Бердяев, которые в своих трудах проанализировали процесс дегуманизации, описав ее проявления в различных сферах культуры и общественной жизни. Основным же проявлением процесса дегуманизации они считали массовую культуру. Следует отметить явное сходство взглядов мыслителей на причины и сущность процесса дегуманизации при всей разноплановости позиций философов. Оба философа были непонятыми и отвергнутыми на родине, оба переживали тяжелый религиозный кризис. В то же время есть и разительные отличия, обусловленные принадлежностью к определенным культурным традициям, их взглядами на жизнь, историю, культуру и религию. Можно также отметить сходство и одновременно непохожесть стилей и способов их философствования. Ортега-и-Гассет по складу ума являлся философом-публицистом: его речь была обращена к широкой аудитории, его мысли полемичны, диалогичны, сочетают в себе европейскую выучку и эмоциональную испанскую раскованность. Его идеи нельзя ограничить определенными дисциплинарными академическими рамками: философия, социология, этика и эстетика образуют в его работах неразделимый сплав, более того, теоретические проблемы культуры – как бы сегодня сказали культурологии – неотделимы от экзистенциальных проблем, проблем бытия человека в мире. Его считают предшественником Хайдеггера и Сартра, продолжателем Зиммеля. И он же открыл в европейской философии тему дегуманизации.

Бердяев же первый из русских философов заставивших себя слушать на Западе. Он переведен больше чем на 20 языков, во многих странах собираются симпозиумы и конгрессы, посвященные изучению его творчества. Его стиль очень хорошо

охарактеризовал о. Александр Мень: «Бердяев – блестящий стилист, он публицист, он пишет ярко, афористично, но его огненный темперамент, его дух, который все время клокочет как вулкан, давит словами, он может повторить пятьдесят раз одно и то же слово на одной и той же странице. Он «выкрикивает» некоторые книги, как говорили его друзья. И поэтому из-за отсутствия некоторой систематичности, последовательности, связи частей, его не всякому легко читать, но это великая философская поэзия, глубокая мудрость! Мне иногда казалось, что из одной фразы Бердяева можно было построить целое сочинение, столько там закодировано мудрости» (2, с. 6).

Для Ортеги-и-Гассета дегуманизация – это социальная сила, которая делит общество на массы и элиту и проявляется в современном искусстве. Ортега говорит о выходе масс на авансцену жизни и начале диктовки ими своих условий. Человек-масса, по мнению философа, – это средний человек, который ничем не выделяется из толпы и вполне доволен собственной неотличимостью, элита же – это люди, выделенные особо, «подвижники», которые ведут массу за собой. Для Бердяева дегуманизация – это кризис человека, распад личности, которая утратила свою целостность. Гассет указывает не только на отрицательные, но и положительные аспекты дегуманизации, которые позволяет простым людям приобщиться к культуре. Для Бердяева же дегуманизация – опасный процесс, который следует остановить с помощью силы, способной противостоять этому процессу. В то же время он понимает и исчерпанность классической интерпретации гуманизма, который уже не в состоянии противостоять дегуманизации. Последняя, по мнению Бердяева, началась в результате кризиса гуманизма. В своих работах философ показал, что гуманизм фатально переходит в антигуманизм, предел которого – отрицание человека. Гуманизм, по мнению, Бердяева, разрушили демократия, вторжение в культуру масс и власть техники. Гуманизм подчиняет человека обществу, социальной обыденности, обобществляет человека; он теряет себя и трансформируется в антигуманизм, который совершенно не интересуется внутренней жизнью человека, а сосредоточивает все свое внимание на функционировании общества. Как одну из сил, способных противостоять процессу дегуманизации, Бердяев определяет религию, которая сможет играть одну из приоритетных ролей в эпохе, обозначаемой как Новое средневековье.

Согласно взглядам Х. Ортеги-и-Гассета, масса – это средний человек, это всякий и каждый, кто доволен своей неотличимостью от других, а массовая культура – это культура массового человека, который уверен в том, что может подняться на высшую ступень социальной лестницы, который считает свои желания и потребности самыми значимыми и который свои представления об эстетическом и нравственных идеалах рассматривает в качестве абсолютов.

Для Н. Бердяева же масса – это «социальная обыденность», которую он считает основным фактором современной истории. Масса, согласно Бердяеву, это не бесформенная толпа, а организованный коллектив, который играет активную роль в жизни современного общества, которое стремится в свою очередь к некому универсальному коллективу. Массовый человек у философа обезличен. Отсюда, массовая культура для Бердяева – это культура коллектива, к которому принадлежит индивид. Базисом же этих организованных коллективов, философ считает, прежде всего, союзы молодежи, комсомольцев, фашистов и националистов.

У философов различные точки зрения на проблему дегуманизации, но вместе с тем они оба придерживаются мысли о том, что массовая культура сыграла одну из главных, если не сказать самую главную, роль в процессе дегуманизации культуры XX века. Сама же проблема массовой культуры, ставшая популярной в XX веке, остается

актуальной и в XXI, так как многие аспекты исследования остаются по-прежнему открытыми для изучения.

Исходя из вышесказанного, можно утверждать, что массовая культура является одним из важнейших феноменов современной культуры, формирующих облик техногенной цивилизации. Как одно из ключевых явлений XX века, массовая культура приобретает качества адаптационного механизма, выполняющего функцию приспособления ценностей так называемой высокой культуры к массовому сознанию. Выявление сущности данного механизма – одна из важнейших задач современной культурологии.

Литература

1. Бердяев Н. Смысл истории. М.: Мысль, 1990.
2. Мень А. Николай Александрович Бердяев / Русская мысль. № 4050. 27 окт. - 2 нояб. 1994.
3. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Эстетика. Философия культуры. М., 1991.
4. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства // Эстетика. Философия культуры. М., 1991.

Мифы современного общества

Букина Н.В.

Аспирантка

Читинский государственный университет, Чита, Россия

E-mail: moyanauka@list.ru

Общепринято считать, что мифы – результат творения людей с традиционным типом культуры: «…Это создания коллективной фантазии, обобщённо отражающие действительность в виде чувственно-конкретных персонификаций и одушевлённых существ, которые мыслятся первобытным сознанием вполне реальными. Специфика мифов выступает наиболее четко в первобытной культуре, где мифы представляют собой эквивалент науки, цельную систему, в терминах которой воспринимается и описывается весь мир» (С.С. Аверинцев). Однако современные исследователи говорят о том, что миф существует и в современных обществах, а мифологическое сознание проявляется в каждой сфере культуры.

Эпоха модерна показала, что мифы – это неотъемлемая часть современного общества. Именно в XX веке значение термина «миф» приобрело более широкое значение, чем просто «особенность первобытного мышления». Современный миф приобрел негативную окраску и стал употребляться в контексте чего-то ложного, условного, фантастического. Главным образом, миф в XX веке приобрел значение политического инструмента.

Можно выделить несколько мифов, существующих в середине XX века.

- Миф об однолинейном развитии мира, в котором утверждается идея о том, что все культуры проходят один и тот же путь развития: от простого к сложному, от отсталых до прогрессивных. Конечно, западные страны в этом процессе занимают главенствующее положение и «обязаны» помочь «отсталым» народам приобщиться к современной развитой культуре. Такая позиция запада легла в основу колониальной политики в прошлом и многочисленных воин с «противостоящими» народами сегодня.

- Миф о лучшем будущем, призывающий двигаться к идеальному обществу с верой в то, что завтра обязательно будет «лучше и светлее», чем сегодня, надо только немного потерпеть и всем вместе приложить громадные усилия для резкого скачка. Печальные последствия таких установок до сих пор имеют свои отголоски (вспомним политику «большого скачка» в Китае, когда в гонке за мировое первенство по выплавке стали миллионы людей погибли от голода и эпидемий, так и не дождавшись

«счастливого коммунизма». Или знаменитое хрущевское «поднятие целины», обернувшееся не только экономическим кризисом страны, но и экологическими проблемами).

- Миф о прогрессе – означал, что на пути прогрессивного развития человечеству следует отказываться от «пережитков прошлого» и отметать все устаревшее.

- Миф о единообразии мира, который представлял национальное разнообразие как проявление отсталости перед эталонными культурами. Этот миф повлек за собой тенденцию к установлению английского языка как мирового, появлению различных агрессивно настроенных к «иным» групп молодежи (скинхеды), а также навязывание единой культуры для всех народов (тенденция глобализации и вестернизации).

- Миф о познаваемости мира, главный лозунг которого «наука может все» - речь здесь идет о том, что наука не стоит на месте и рано или поздно разгадает все тайны мироздания. Миф, безусловно, по своей природе оптимистичен и связан с верой в «светлое будущее». Вот только не говорит этот миф ничего о том, сколько пользы принесет эта же наука, а сколько вреда.

- Миф об управляемости мира – тесно связан с предыдущим мифом и может быть сформулирован как «знание – это сила». Но поскольку сила – это всегда инструмент государства, то и управляемость мира начиналась с управляемости государством, с построением четкой, несгибаемой идеологии, которой все должны были следовать.

Начавшаяся эпоха постмодерна выявила интерес к природе мифа и его «разоблачению». Тем более, что естественное разрушение мифов XX века позволило переосмыслить последствия существования таких мифов и выступить с открытой критикой тенденций модерна. Начало этому процессу положили классики постмодерана – Р. Барт, Ж. Делез, Ж. Лиотар, Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида.

Так, согласно Барту, все культурные феномены, все виды коммуникации кодируются в знаковых системах, которые являются продуктом мифотворческой деятельности. По мнению Барта, любое культурно значимое явление представляет собой речевое высказывание, дискурс, являющийся носителями мифического сообщения. Французский учёный подходит к проблеме происхождения и сущности мифа с точки зрения семиологии, исследующей знаковые системы любых типов социальной практики в аспекте латентных смыслов, которые требуют расшифровки или «чтения». Затрагивая проблему разоблачения мифа, Барт считает лучшим средством против мифа мифологизацию его самого или создание искусственного мифа. В этом случае «вторичный миф» будет представлять самую настоящую мифологию. Здесь уже, согласно Барту, «похищается» не язык, а сам миф. Для этого достаточно сделать его отправной точкой семиологической системы, превратить его значение в первый элемент вторичного мифа (Чубукова Е.И., 2001).

Среди российских исследователей, занимающихся проблемами современной мифологии, можно назвать таких ученых как Неклюдов, Мелетинский, Шнирельман и др. Во всех этих исследованиях анализируется существование мифов в современном обществе, проводится обращение к мифам прошлого и рефлексия на настоящее.

Подводя итог, можем отметить, что начавшаяся эпоха постмодерна открывает новые возможности научных исследований, связанных с проблемами массового сознания и их влияния на формирование мышления человека. Поскольку древнейший исторически зафиксированный тип человеческого мышления – мышление мифологическое, то анализ существования мифов сегодня, механизмы их формирования и функционирования в современном мире – представляет особый интерес для дальнейших исследований.

Литература

1. Аверинцев С.С. Миф // http://bse.sci-lib.com/article077057.html.

2. Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2008.
3. Чубукова Е.И. Мифологическая концепция коммуникации Р. Барта //Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сборник в честь 90-летия профессора М.И. Шахновича. Серия «Мыслители». Выпуск №8. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2001.

Сакральное в раннесредневековом японском танце

Бурыкина А.П.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: sashajenya@mail.ru

Мы будем утверждать вслед за Рудольфом Отто, что сакральное (аналог «нуминозного») присутствует на всех ступенях религиозного развития народа, т.к. является иррациональной и этически нейтральной составляющей «священного». По определению Отто, «нуминозное» - это явление божественного (т.е. mysterium, чего-то «совершенно иного») перед глазами верующего, которое повергает его в священный трепет, вызывает одновременно чувство tremendum и fascians. Не случайным в данном случае является выбор танца в качестве примера, т.к. мы коснемся проблемы тесной связи художественной традиции и религии в Японии, и проблемы разведения эстетического чувства возвышенного и священного трепета.

В японской культуре «сакральное» будет тесно связано с понятием «ками» («божества, бога»), которое изначально включало в себя и зловредных существ, демонов, духов. Для нас имеет особое значение понятие «камигакари», т.е. «одержимость божеством или духом» шамана, его «possession-trance», о котором Ирит Авербух пишет как о ключевом элементе танцев ритуала-игры Кагура, который определил всю будущую хореографию японских танцев, а также метод актёрской игры как превращения в персонаж (искусство «мономанэ»). Шаман-танцор в буквальном смысле превращался (но не перевоплощался) в божество, был богоохвачен. То же происходило (и по сей день происходит) с актёрами масочных театров Бугаку и Ногаку, когда они, после ритуального очищения, надевали соответствующую маску и костюм, то буквально «влезали в шкуру» героя**.**

Исполнительские искусства в Японии развивались в непосредственной близости друг от друга, т.к. имели общие корни в древних магических ритуалах, поэтому и раннесредневековый танец периода Хэйан неразрывно связан с музыкой, стихом и театральной игрой. Танец мы будем рассматривать в рамках развития, с одной стороны, ритуалов-игр Кагура и народного исполнительского творчества (в том числе Дэнгаку и Саругаку) и, с другой стороны, музыкально-танцевальных «театров» Гигаку и Бугаку. Заметим, что ранние театральные формы еще не были театром в полном смысле слова, т.к. в них не было драматургии и актеры практически не говорили, а темой для исполнения небольших танцевальных сценок обязательно служили легендарные и мифологические сюжеты, т.е. это был театр ритуальных канонических танцев. Целью любого спектакля было погружение зрителя в мир мифа, красоты и вечности, чтобы умилостивить и смягчить танцем-молитвой души зрителей, среди которых обязательным было присутствие божества.

В Японии все значительные сценические формы по мере возникновения канонизировались и существуют вплоть до сегодняшнего дня, практически не вытесняя друг друга. Таким образом, в период раннего Средневековья мы можем наблюдать сразу и танцевальные формы, сохранившиеся с древних времен, и зарождающиеся новые формы, которые во многом наследуют предыдущую традицию.

Культурологический анализ развития танцевального искусства показывает, что Япония является ярчайшей иллюстрацией того, как из «игры», через которую транслировалось сакральное, происходило формирование ранней государственности и как, раз возникнув, оно постоянно находило и по сей день находит источник своей жизненной энергии. История японского исполнительского искусства как пишет Н.Г. Анарина в книге «История японского театра» движется от «меньше игры, больше ритуала» к «больше игры меньше ритуала». Связь театра с ритуалами в Японии - теснейшая и длительнейшая. Ритуал без игры немыслим; игра вне ритуала непозволительна, и так продолжалось до реставрации Мэйдзи.

В своем докладе мы обязательно коснемся проблемы формирования сакрального пространства сцены, воспринимаемого танцором как особого, внеземного места, где через ритуал-игру происходит общение с «ками». Таким образом, мы затронем проблему восприятия сакрального пространства в японской культуре. Также обратим внимание на то, что танцы чаще всего проводились в праздничное время, что отсылает нас к «теории праздника» Роже Кайуа, а также к идее сакрального как ядра любого общества Жоржа Батая. Местом проведения празднеств служили буддийские храмы, синтоистские святилища и другие сакральные в представлении японца места, которые сходным образом дают выход в Великое Пространство, то, откуда начали свою эволюцию божественные предки, чьи места обитания часто определяли имя того или иного «ками». С древнейших времен ритуальные игры, выросшие в период Хэйан в высоко эстетизированные театральные действа, сопровождали наиболее важные события для жителя Японии, т.е. рисосеяние, свадьбы, похороны, начало нового года, первый урожай, обряды инициации и т.п. Эти события в то же время являлись и критическими моментами, так как от успеха их проведения зависела вся последующая «мирская» жизнь. Задействовано в этой ритуальной игре было практически всё население той местности, где она проводилась и занимала она несколько дней. Структура представления (также как и ритуала) имела трёхчастную форму: молитвенно-очистительная (включавшая призыв «ками»), игровая (увеселение «ками») и заключительная молитвенно-игровая (проводы «ками»). Цель ритуала, заключающаяся в вымаливании у «ками» новых жизненных сил, соответствует цели любого праздника в первобытном обществе. Особое сакральное значение имели предметы, которые использовали во время танца в качестве «торимоно», т.е. места пребывания божества (ветвь сакаки, жезл митэгура, алебарда хоко, а позднее и сама маска актера, и его костюм), куда его призывали во время первой части представления. Таким образом, сакральным становится любой предмет в пространстве сцены, включая самого актера. Облачение танцора – это те же одежды священнослужителя. Сама каноничность сочетаемости одежд, их числа, цвета, рисунка придают его обличью ярко выраженную иконность. Так же и маска, как «культовая» вещь подразумевает строго предписанное, ритуальное обхождение с ней и ношение ее на сцене. То есть перед нами предстает еще одна очень важная черта японской культуры - почитание художественной вещи, переходящее в поклонение ей, так как она выступает носителем вековых сакральных традиций, заключенных в мифе, который претворяется в жизнь прямо на глазах у зрителей посредством пластического языка танца.

Литература

1. Анарина Н.Г. Вещь в японской культуре. М.: Вост. лит., 2003.
2. Анарина Н.Г. История японского театра: древность и средневековье: сквозь века в XXI столетие. М.: Наталис, 2008.
3. Коллеж Социологии (1937-1939). С.-Петербург: Наука, 2004.
4. Отто Р. Священное: об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд. С.-Петербургского университета, 2008.

5. Averbuch I. Shamanic Dance in Japan: The Choreography of Possession in Kagura Performance // Asian Folklore Studies, Volume 57, 1998. P. 293–329.

Женское начало в культуре

Ворожихина К.В.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: suhojlistik@mail.ru

Почему именно Ева дала яблоко Адаму? Почему первоженщина Пандора послана людям в наказание? Почему именно она открывает сосуд, в котором содержатся беды, впоследствии обрушившиеся на человечество? Какова роль женщины в культуре?

Швейцарский правовед и историк И.Я. Бахофен на основе исследований римского права и классической мифологии, а так же фактов и примеров современных первобытных обществ заключил, что матриархат предшествовал патриархату в социальном развитии общества. При матриархате кровные, почвенные связи являются главенствующей формой связи и в индивидуальной, и в социальной сферах. Мать является центральной фигурой в семье, социальной жизни и религии.

Женщина считалась загадочным существом, имеющим тайную связь с силами природы, с фазами луны. В древних культурах природные процессы, в том числе и процесс космогенеза, представляются в образе рождения. Женщина – прародительница, у нее креативная роль. Женщина не только связана, но и отождествляется с природой, с матерью, с землей. «Женщина естественна, то есть отвратительна»[1]. Женщина ближе к состоянию цельности, целостности, то есть к состоянию безмятежности, гармоничности. Единственный путь из такого состояния – грехопадение, то есть познание добра и зла. Единственный путь восстановления утраченной гармонии – любовь.

Женщина, как и природа – мать. Мать – это любовь, тепло, земля. Ощущать любовь матери – значит жить, иметь корни. Позитивные аспекты матриархальной структуры – чувство утверждения жизни, свобода и равенства, что в обществе воплощается в равенстве людей, священности жизни, естественном правом, демократическом социализме. Для матери, как и для природы, есть одна ценность – жизнь. Мать, как и природа, любит всех своих детей одинаково, ее любовь не надо заслуживать. Негативный аспект матриархальной структуры - препятствие к развитию индивидуальности и разума человека, в обществе - это национализм и расизм.

Женщина более естественна, она точно знает, что нужно, она ближе к инстинктам. «Женщина голодна – и она хочет есть. Она чувствует жажду – и хочет пить. Ею овладевает похоть – и она хочет отдаться»[2]. Женщина – стихия, то есть воплощение жизненной силы, которая отрицает всяческие границ и пределы, умеренность, благоразумие, это слияние с природой, отрицание рационального, растворение в единстве мира. Поэтому женский способ познания реальности – интуиция, вчувствование, любовь.

Другой стороной женского естества, наряду с материнством, является проституирование, не физическое, но моральное. Дело не в пороке, а в желании дарить любовь, быть в единении, это не может судиться моралью, это внеморально. «Что такое любовь? Потребность вырваться за пределы собственного «я». Человек – животное,

[1] Бодлер Ш. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искуссвенный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве. М., 1997. С. 430.
[2] Там же. С. 430.

умеющее обожать. Обожать – значит приносить себя в жертву и проституировать себя. Таким образом, всякая любовь является проституцией»[1].

В разные периоды мировой истории преобладает то женское, то мужское начало. Как уже было сказано, в первобытном обществе преобладает женское начало. У Гесиода в «Трудах и днях» мы видим нарастание преобладания мужского начала в культуре. Прометей, даровав людям огонь, облегчил им жизнь. Но Зевс счел, что за это людей должно постигнуть наказание в виде первой женщины – Пандоры, которая, как известно, раскрыла сосуд, подаренный Зевсом, в котором содержались все беды, захлопнув крышку, осталась только надежда.

В средневековой культуре мы видим явное преобладание мужского начала, женское начало подавляется. Женщина – «горче смерти», «потому что она сеть, и сердце ее силки, руки ее – оковы; добрый перед Богом спасется от нее, а грешник уловлен будет ею»[2]. Половые отношения – сфера, открытая для сатанинского начала. Женщина демонизируется, мыслится как орудие сатаны. Любовь к женщине, мыслимая до этого как божественная, мыслится как суетная, обманная, опасная, нечистая. На женщине лежит вина грехопадения. Жена первого Адама была причиной падения, мать второго Адама явилась орудием спасения. Дева Мария - максимальный образ девства. Феномен девства имеет особый статус. И.Дамаскин полагает, что девство с самого начало насаждено в природе людей, оно естественно, поскольку в раю было девство. Когда Адам и Ева преступили заповедь, смерть вошла в мир, только после этого «Адам познал Еву, жену свою; и она зачала и родила»[3]. Если бы люди до конца хранили заповедь, то бог размножил бы род людской не через брачное соединение. Девство, по Дамаскину, есть образ жизни ангелов. Брак благословлен Господом, но «девство лучше хорошего (самого по себе) брака»[4].

Монтень считает женщин в большинстве своем существами, не способными на глубокое, проникновенное, продолжительное чувство. Он считает, что женщины не в состоянии поддерживать духовную близость и единение, которыми питается возвышенный союз. Он полагает, что дружеское общение намного более естественно.

Современная культурная, общественная ситуация показывает, что маятник качнулся в другую сторону. Подавленное женское начало выбивается на свободу. Для современности характерно отсутствие ярких личностей, сильных индивидуальностей, налицо процессы уравнения, фашизм и коммунизм – явления новой эпохи, «нового средневековья». По мнению Бердяева, большую роль будет играть женщина. Мужская культура истощена и подорвана в мировой войне.

Мужчина и женщина не могут существовать друг без друга, они дополняют друг друга. Согласно принципу дополнительности Н. Бора, взаимно исключающие друг друга объекты используются как взаимно дополняющие, вместе они отражающие разные стороны объективной реальности.

Мужчина и женщина, становясь единым целым, единым организмом, исполняют различные функции. Женщина обеспечивает базовые, первичные потребности, то есть физиологические потребности, потребности в безопасности, в принадлежности и причастности. Она укореняет мужчину в реальности, заботится о нем, чтобы мужчина, чувствуя себя укорененным в бытии, мог реализовать вторичные, менее природные и более культурные потребности, а именно в признании и самоутверждении, самовыражении.

Литература

[1] Там же. С. 443.
[2] Екк. 7:26.
[3] Быт. 4:1.
[4] Дамаскин Иоанн http://www.vehi.net/damaskin/

1. Бердяев Н.А. Новое Средневековье. http://www.philosophy.ru/library/berd/midl.html
2. Бодлер Ш. (1997) Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве. М.: РИПОЛ КЛАССИК.
3. Гесиод. Труды и дни. http://az.lib.ru/w/weresaew_w_w/text_0300.shtml
4. Монтень М. Опыты. http://www.philosophy.ru/library/mont/amitie.html
5. Фромм Э. (2006) Искусство любить. СПб.: Азбука-классика.

Философия «готики»

Денисова В.Г.
Студентка
Ульяновский государственный технический университет,
строительный факультет, Ульяновск, Россия
E-mail: non-sfera1u@yandex.ru

Готическое мировоззрение — это особая «жизненная философия». Для каждого гота понимание готики исключительно своё, индивидуальное. Среди готов есть и атеисты, и сатанисты, и христиане, богатые и бедные, злые и добрые. Но все же, я думаю, можно выделить наиболее общие принципы готического мировоззрения — это абсолютный индивидуализм и «мрачная» романтика, культ красоты, повышенное внимание в теме смерти.

Многие приходят к готике через чёрные полосы своей жизни, спасаясь и поднимаясь на ноги с помощью ее особой философии, самовыражения в «темном» искусстве. Философия готики привлекает внимание к мрачным сторонам бытия (бытия общества и человека, а также бытия в целом), так как именно их человеку не дано, по сути, изменить и потому приходится просто принимать. Безысходность, отчаянье, душевная боль могут не только «убивать» человека, но, напротив, дарить ему новые силы, эмоции — становиться животворящей энергией.

Готы исповедуют достаточно серьезные жизненные принципы, которые сочетают две совершенно разные, на первый взгляд, грани: сегодняшний день — последний, и потому его нужно соответственно прожить, с другой стороны — непреклонная вера в себя, в настоящую дружбу и любовь. В большинстве своем готы переплавляют два этих подхода в один. Жить здесь и сейчас, и чтобы это стоило того. Отделиться от лживого и серого общества и его стереотипов. Всё должно быть красиво или не быть вообще. Искать красоту даже там, где ее, кажется, нет. Всегда стремиться к большему. Любить — так до конца, выглядеть — так ярко, индивидуально, красиво. Сочетать банальное и высокое. Знать правду и мрачно иронизировать над ней. Видеть все (как негативные, так и позитивные) стороны жизни, смотреть на все широко открытыми глазами. Пытаться изменить каждый серый, банальный день — внести в него эмоции и чувства: через искусство, стиль одежды и макияжа (имиджа) — через творческое выражение себя и мира.

Готы живут тем, что дают им эмоции. Обычному человеку хватает лишь одной стороны эмоций, чаще всего радости. Но для гота этого мало. Для него важен весь спектр чувств — от «щемящей» радости до невыносимой грусти. Люди готики берут вдохновение из такой музыки, литературы, философии, которые обычных граждан подавляют своей мрачностью, депрессивностью и сложностью.

Романтично–депрессивный взгляд на жизнь выражается в восприятии реальности (утонченное чувство прекрасного, пристрастие к сверхъестественному), поведении (замкнутость, частые депрессии, меланхолия, повышенная ранимость), ярком индивидуализме и борьба против догм общества (неприятие стереотипов, стандартов, поведения и внешнего вида).

С точки зрения готики, цель существования человека — познавать и чувствовать мир во всем его многообразии, искать и найти себя в этом мире. Главный способ ее достижения — творчество (сотворение себя и мира).

Досуговая культура молодежи Заонежья конца XIX - начала XX веков: вечериночная традиция

Дягилева Е.Ю.
Студентка
Российский Государственный Университет имени А.И.Герцена, факультет философии человека, Санкт-Петербург, Россия
E–mail: katrin2222@mail.ru

Жесткость и целесообразность годового крестьянского календаря предполагали четкую регламентацию человеческой жизни. Женщины, более консервативные по своей природе, традиционно считались хранительницами обычаев. Ритмическое переживание жизни в обрядах и ритуалах определяло крестьянское мироощущение. Близость к природе, замкнутость, традиция как мера и критерий действительности определяли особенности крестьянской культуры. Жизнь крестьян делилась на четко установленные периоды – “чины”. Для женщин это: ребенок, девочка, девушка, невеста, молодуха, замужняя женщина, пожилая женщина, вдова, старуха. Чин девушки-невесты был одной из функциональных формул традиционной жизни, означавшей относительную свободу девушки, лучшее время ее жизни. Именно в этом возрасте девушки посещали вечеринки (беседы) – молодежные увеселения в закрытом помещении в осенне-зимний период. На протяжении столетия (вторая половина XIX века - первая половина XX века) вечериночная традиция являлась составной частью крестьянского календаря, определяющим элементом традиционной культуры региона - Заонежья.

Летом молодежные вечеринки (вечерки, беседы) устраивались на открытом воздухе, зимой – в избах или в прирубленных маленьких избах – заднюхах. Избы нанимали на целый год у какой-нибудь бедной семьи. Различались вечерки по возрасту. Была вечерка маленьких, вечерка средних, вечерка старших. Девочки с 12, а мальчики с 14 лет начинали ходить по беседам. Девушки с 16, а парни с 20 лет уже вступали в семейную жизнь. Кроме танцующей молодежи в избе могли находиться женатые мужчины, женщины, старики, старухи, ребята-подростки. Расходились с вечерок обычно в 4-5 часов утра.

Беседы были несколько видов – прядильные, сопровождающие работу – прядение, и игримые (праздничные), сопровождающие движение (хоровод, пляску). На прядильных девушки пряли лен, однако с приходом парней всякая работа прекращалась. Поэтому девицы часто готовили “урок” заранее, чтобы потом отчитаться перед матерью.

Во второй половине XIX – начале XX века заметен момент сильного воздействия на вечериночную традицию городской мещанской культуры. Культурное влияние мещан, солдат, торговцев способствовало ее превращению в городскую.

Молодежные вечеринки во второй половине XIX века составляли необходимое условие почти каждого храмового и часовенного праздника.

Северно-русская молодежная вечеринка представляла собой игровую версию свадебного обряда. К проигрыванию свадебных отношений молодежь относилась с огромной серьезностью, сознавая магическую суть, спрятанную за игровой стороной. Поэтому, идя на беседу, парни и девушки заранее произносили заговоры “на присуху”, стараясь присушить (приворожить) к себе парочку. Чтобы понравиться девушке, парень шел к знахарке, умеющей колдовать. На беседах плясали старинные танцы,

такие как “шестерка”, и только вошедшие в моду новые городские танцы – “кадриль” и “лансье” (местное название – ланцет, ланцея).

В конце второй половины XIX века в некоторых уездах Олонецкой губернии свадебный, “сакральный” текст беседы был нарушен, хотя отдельные элементы свадебной игры разыгрывались молодежью. Обрядовый момент соблюдался в начале беседы: вечеринка обязательно начиналась с обычая водиться.

“Свадебная игра” на зимних беседах разворачивалась в атмосфере большого деревенского праздника при многочисленных зрителях и представляла собой своеобразную “выставку невест”, на которой парни и их родители выбирали будущих жен.

Игра на беседе была глубоко символична. Умение “играть” крестьянское мировоззрение вводило в обязанность молодежи. Особенно это касалось девушек. Поведение на беседах и игрищах носило для них знаковый характер, ведь именно здесь максимально выражалось их бесценное девичество.

На заонежской беседе “свадебная игра” усиливала действие заговорных формул, которые произносились заранее, перед приходом на беседу, а также на самой беседе, так как содержались в текстах пропеваемых песен, частушек.

Беседное веселье второй половины XIX века – первой половины XX века в Заонежье представляло собой игровое обрядовое действие. Перевоплощение в женихов и невест и действие от их лица на беседе создавало специфическую игровую модель молодежного мира. Беседное веселье существовало как организованная система, сконструированный свадебной и святочной традициями способ общения молодежи.

Литература

1. Калашникова Р.Б. Вечериночная традиция Вытегорского уезда Олонецкой губернии второй половины XIX века // Кижский вестник №6 (сборник статей). Петрозаводск, 2001. С. 96-111.
2. Калашникова Р.Б. Пудожская вечериночная традиция конца XIX – начала XX века // Кижский вестник. Выпуск 10. - Петрозаводск, 2005. С. 161-178.
3. Калашникова Р.Б. Свадебное содержание и “присушивательная” символика заонежских беседных песен второй половины XIX века // Кижский вестник №5. Сборник статей. Петрозаводск, 2000. С. 72-94.

Апполлоническое и дионисийское в искусстве Северного Возрождения

Иняхина А.М.

Студентка

Таганрогский институт управления и экономики,

факультет психологии и социальных коммуникаций, Таганрог, Россия

E-mail: vladyshca@ mail.ru

Апполлоническое и дионисийское – противоположные по характеру начала бытия и культуры. Они - альфа и омега нашего мира, на них основано всё, и всё подчиняется им. Специально введенная в эстетику Ф. Ницше, эта пара диалектически взаимосвязанных понятий обозначила важнейшие принципы художественного творчества, действующие в разных эпохах и культурах. Первое служит для обозначения всего рационального, гармоничного, правильного. Второе – для иррационального, природного, стихийного. В искусстве они переплетаются и создают своеобразный тандем – «таинственный брачный союз обоих стремлений» (1). Только во взаимосвязи оба начала раскрываются наиболее полно и помогают глубже постигнуть смыслы искусства. Поэтому, рассматривая творчество любого художника, следует обращаться именно к этой паре понятий, как к «двум откровениям одного и того же божества» (2) - полюсам многогранной человеческой природы и мира в целом.

Художник Северного Возрождения Иероним Босх - одна из самых необычных фигур в искусстве, как своей эпохи, так и всего исторического времени. Иероним Босх получил в истории искусств звание художника без биографии, т.к. его жизнь и по сей день остается тайной за семью печатями. Известно, что он родился около 1450 года в городе Хертогенбос, на юге нынешней Голландии. Его настоящее имя – Иеронимус ван Акен. Псевдоним, под которым он прославился в истории, является сокращением от названия родного города. Вероятнее всего, что художник предпочитал подписываться псевдонимом, чтобы его не путали с другими известными живописцами из рода ван Акенов.

Его индивидуальность как художника начала проявляться уже на раннем этапе творчества. В то время мастера кисти писали в соответствии с христианским вероучением, не нарушая канонов, вселяя своим искусством в верующих дух смиренной набожности. Торжественностью своих полотен они возносили человека в высшие сферы мироздания. Наблюдающий картину человек видел только то, что должен был видеть и знать. Иероним Босх первым нарушил эту благородную традицию. Его картины предлагают зрителю составить своё независимое мнение о человеке и мире в целом. Это новаторское решение во многом связанно с интуитивно постигаемой автором диалектикой светлых и темных сторон человеческого бытия. Тяга к иррациональному и стремление к правдоподобию – вот две противоположные тенденции в искусстве Босха, так притягивающие зрителя во все времена. Композиции, казалось бы, начисто лишенные какого бы то ни было порядка, при внимательном рассмотрении передают строгую правду мира во всех его деталях.

Одна из самых известных и знаковых работ Босха – *Несение Креста* (датируется приблизительно 1515-16 годами). Именно это произведение дает замечательную возможность понять, как распределяются аполлоническое и дионисийское в творчестве художника. «Несение креста» считается последним известным творением мастера и, по мнению искусствоведов, типичным для завершающего этапа его творчества. Почти не связанная с реальностью, буквально усеянная гротескно ужасными образами грешников, картина поражает зрителя своей правдивостью. Это сон Христа, его муки и страх за людей, погрязших в безобразии и кошмаре. Казалось бы, вся картина основана на иррационализме, стихийности, характерной дионисийскому началу. Разве есть здесь место гармоничному и прекрасному? Но если вдуматься, идея картины по своей сути и есть прекрасное в чистом виде. Страдание во имя истины, религиозное начало, вера в спасение – всё это утверждается в образе Христа. Он закрывает глаза, чтобы не видеть происходящего. Этот жест - символ. Христос прощает людям их зло, прощает, хотя они проклинают его и глумятся над ним в момент его кончины.

Не только тематика и образ Христа являют нам аполлоническое в картине Босха. Стройность композиции, на первый взгляд перегруженной, но такой классически четкой, подтверждает рациональные устремления автора. Босх использует эффектный прием – пятикратное повторение освещенного четкого профиля, за которым возникает более темный трехчетвертной профиль, за которым в свою очередь идет третье, изображенное анфас совсем темное лицо. Тройная группа – формула итальянского монументального искусства, умело примененная мастером. Среди чудовищных физиономий формально и духовно выделяются три момента покоя, образующие диагональ, перпендикулярную кресту: это лица Святой Вероники, Христа (центр композиции) и благочестивого разбойника. Глаза их закрыты, окружающая суета их не затрагивает, они, словно не хотят быть свидетелями торжества сатаны, легко преобразившегося в подобие людей.

Кроме того, палитра картины, сочетающая в себе и бордово-красные, бархатистые насыщенные тона, и мягкие переходы от нежно-голубого к белому, подчеркивает

неразрывную связь ужаса и тревожной красоты в работе. Именно это сочетание дионисийского и апполонического создает то напряжение между страхом и удовольствием, которое ранее зрителю приходилось испытывать лишь во сне.

Смысл аполлонического и дионисийского заключается в их борьбе и соединении. Исключительная точность и закономерность всех художественных приемов, примененных художником, позволили так неординарно решить вечную тему – страданий Христа. В калейдоскопе «ужасного» возникает надежда на «прекрасное». Дионис не может существовать без Аполлона. Таково искусство Босха и в этом весь он. Как истинному гению, ему удалось превзойти мастеров своей эпохи и найти ту форму творчества, которая была адекватна не только современному ему состоянию мира, но и всем последующим «современностям».

Литература

1. Блок А. Записные книжки. М., 1965. С.78.
2. Иванов Вяч. Эллинская религия страдающего бога // Эсхил. Трагедии. М., 1989. С.23.

Симулякр как проблема современной экранной культуры (по материалам зарубежного спортивного телевещания)

Казючиц М.Ф.
Старший научный сотрудник
Институт повышения квалификации работников телевидения и радиовещания, отдел научных исследований, Москва, Россия
E–mail: paideya@rambler.ru

Современное телевизионное вещание – весьма крупный сектор экранной культуры – давно столкнулось с проблемой новейших выразительных элементов, которые масскульт счастливо заимствовал от «состояния постмодерна». Текущий период развития систем аудиовизуальных коммуникаций характеризуется как эклектичный, что объясняется мощными интеграционными процессами в данной области.

Как известно, французский социолог и семиолог Ж. Бодрийяр отказал медиа в собственной теории. Однако это не помешало исследователю оформить некоторые пролегомены. Опыт Бодрийяра определялся в целом двумя положениями. 1) Медиа выполняет посредническую роль в коммуникационной цепи: кодировщик—сообщение—декодер. Однако, справедливо замечание французского ученого, что подобная схема предполагает обратную связь только *de jure* [Бодрийяр, 2007: 251]. 2) Положение *de facto* состоит в том, что зритель не может дать ответ на предложенное *message*. Французский мыслитель назвал это ридикюльное положение «словом без ответа» [Бодрийяр, 2007: 238—242].

Если медиа основаны на «отсутствующем ответе», коммуникация, следовательно, приобретает репрессивный тип. А степень и направление развития образа (визуального и звукового) будет определять только эффективность социализации, то есть возможности медиа реализовывать механизмы власти.

Будучи не только научным работником, но и общественным деятелем, Бодрийяр предлагает механизм коррекции, если угодно, данных содержаний. Как известно, ими стали *критические* и *подрывные* содержания, которые добавлялись к исходным [Бодрийяр, 2007: 243]. Критические содержания вводились через деконструкцию сообщения. Последнее вполне соответствовало стратегии постструктурализма позднего Р. Барта. Однако его категория «значение мифа» не устраивает автора «К критике политической экономии знака». Исследователь обращается к уже известному на тот момент термину «симулякр» и возводит его в ранг категории и по сути – в научный оборот.

Одно из формальных оснований *симулякра* – увеличение удельного веса абстрактных знаний и, с другой стороны, завершение формирования образа науки в современной массовой культуре. Нет надобности напоминать, что образ ученого, научных технологий выполняет все ту же лиотаровскую функцию легитимации [Лиотар, 1998: 27—28]. Образ науки (ее представителя, подразделения) позволяет легитимизировать какой бы то ни было феномен массовой культуры (не-фальшивый, не-профанация) и выполняет, таким образом, структурирующую функцию.

В отличие от бартовского мифа, бодрийяровский симулякр не подлежит формальной лингво-семиотической процедуре вычленения означаемого, означающего, вторичных, первичных знаковых систем и т.д. [например, Барт, 2008: 252—258].

Симулякр возникает как тот тип знаковых систем, который образует устойчивою связь, при этом связь социальную. Так, Бодрийяр называет симулякром эстетический стереотип худощавого женского тела как идеала сексуального и а-сексуального, что характерно для мысли философа. «Мистика линии, очарование тонкости действует так глубоко только потому, что это формы Насилия потому, что тело оказывается в результате принесено *в жертву* [курсив Р. Барта. – М.К.], оно одновременно застыло в своем совершенстве и проявляет неистовую активность в жертве» [Бодрийяр, 2006а: 184]. Это значит, что симулякр в контексте социального взаимодействия возможен только в качестве модели, эталона, который вытеснен за пределы деконструкции по той простой причине, что он симулирует некие *фундаментальные* нравственно-эстетические основания «культуры».

Как указывалось выше, системы симулякров осложняют ввод критических содержаний, а также подрывных содержаний. Анализ ряда программных продуктов современного зарубежного, главным образом, телевизионного (спортивного) вещания позволяет утверждать, что механизм подрывных содержаний становится также *симулятивным*. Так, британский производитель спортивных программ, компания “Matchroom sport ltd” использует подобного рода механизмы. В конкретном случае, это обусловлено недостаточно высоким мировым рейтингом отдельных программных продуктов (pool-9, darts). Например, последний чемпионат по пулу-9 “World Cup of Pool 2008” был организован в рамках симулятивных механизмов.

В частности эпизоды представления спортсменов-участников (парные соревнования) были организованы как имитация характерных дискурсивных приемов из массового кинематографа. Участники представляемой команды располагались в позах, типичных для кинематографа мейнстрима жанра экшн, имитируя коммуникацию бойцов восточных единоборств; членов отряда специального назначения и т.д и т.п. Спортсмены выполняли режиссерское задание и в отношении мимики. Характерные неподвижные, агрессивные взгляды, направленные в камеру, отсутствие мимирования и пр.

Показательно, что ряд адептов нарушали установки режиссера. Так, бильярдисты из Голландии Р. Жерар и Г. Хельмон по завершении представления рассмеялись. Представители сборной Китая Фу Цзяньбо и Ли Хэвэнь не проявили агрессии, тем самым не воспроизвели совершено необходимую структуру образа.

Итак, выделенные Бодрийяром симулякры «подрывных содержаний» в течение последних десятилетий (упомянутая книга ученого вышла в начале 70-х) тяготеют к структурообразующим элементам системы медиа. Подобный механизм следует рассматривать как признак дальнейшего развития глобальной системы медиа.

Формирование и развитие системы симулякров представляется в ближайшем будущем одним из существенных объектов для семиотико ориентированных гуманитарных исследований. Подобные знаковые образования неизбежно потребуют создания специальных программ в рамках междисциплинарных исследований.

Литература
1. Барт Р. (2008) Риторика образа // Нулевая степень письма. М.
2. Бодрийяр Ж. (2007) К критике политической экономии знака. М.
3. Бодрийяр Ж. (2006а) Общество потребления. М.
4. Бодрийяр Ж. (2006) Символический обмен и смерть. М.
5. Лиотар Ж.Ф. (1998) Состояние постмодерна. М.

Субкультура «раста»: основные принципы и ценности

Кальникова И.В.
Студентка
Ульяновский государственный технический университет,
строительный факультет, Ульяновск, Россия
E-mail: orange-come@mail.ru

В настоящее время во всем мире очень популярна молодежная субкультура раста (растафарианство). Прарастафарианство возникло в Эфиопии в 800 году, когда эта страна приняла христианство. Под воздействием местной культуры оно постоянно видоизменялось. В итоге у эфиопов появилась своя религия.

Бог, по мнению растаманов, живёт в каждом человеке с чистым сердцем. Растаманы любят всё человечество, отвергая ненависть, ревность, обман и предательство. Приветствуя естественность и простоту, растаманы презирают Вавилон — индустриальный мир, скопище пороков и бездушия. Символом Вавилона для растаманов является Америка, а в роли «Земли обетованной» выступает Эфиопия. В XX веке, после того как было отменено рабство, большая часть эфиопов жила на территории Америки. Главный идейный вдохновитель всех растаманов Маркус Мосайа Гарви, агитировал своих соотечественников вернуться на родину. Он предсказал скорое рождение царя, прямого потомка Соломона, который поведет народ за собой в Эфиопию, чтобы там настал вечный рай. В 1930 году правителем Эфиопии стал Рас Тэфэри Мэкконын, коронованный под именем Хайле Селассие I, что в переводе с эфиопского означает «власть Троицы». Раста увидели в нем живое воплощение бога Джа и посвятили ему свой культ. Современный растафаризм почти полностью лишен изначального религиозного смысла и весьма далек от оригинала.

В субкультуре ярко выражен внешний вид: прическа, аксессуары. Но истинное значение многих символов современные растаманы, к сожалению, не знают. Так дредлоки (dread locks, в переводе с английского, — «ужасные локоны») — это своеобразное напоминание об африканских корнях. По легенде, когда наступит конец света, именно по дредам (косичкам) Джа узнает растаманов и, зацепив за косы, заберет всех раста в свое небесное царство. Растаманы считают, что в волосах заключена огромная магическая сила.

Помимо дредов, растаманы также известны своей музыкой — реггей, посвященной богу Джа. Основная идея этого музыкального стиля заключается в том, что недостаточно вернуть на родину свое тело, нужно понять, что твой дух неотделим от родной земли, только там ты сможешь обрести мир. «Музыка реггей — это вибрации всех светлых людей этого мира», — говорил один из отцов-основателей реггей Боб Марли, прославивший эту культуру на весь мир. Он превратил реггей в оружие борьбы с притеснителями и заменил религиозные тексты на политические.

Марихуана («трава», «конопля», «гандж», «каннабис», «анаша») занимает важное место в религии растафари. Растаманы считают, что именно бог Джа научил людей курить гандж. Согласно преданию растафари, первым растением, выросшим на могиле царя Соломона, мудрейшего человека на Земле, была именно конопля – «трава мудрости». Однако далеко не все раста курят марихуану. В некоторых общинах

допустимо контролируемое использование «травы мудрости» с целью достижения определенных медитативных состояний для общения с Богом. К сожалению, сейчас многие раста не собираются общаться с Богом и вообще приходят в субкультуру лишь для возможности оправдать свое вредное пристрастие.

Есть ли смысл в наше время носить растафарианские дреды, верить в бога Джа, или раста — культура афроамереканцев и «белый» человек далек от нее и не может называть себя «раста»? Вообще, может ли современная молодежь понять устремления основателей культуры? Это всего лишь стиль или настоящее братство, которое может внести в наше общество что-то действительно значимое?

Отметим, что растафарианство проповедует ценности, которые никогда не устареют и не могут быть чужды ни одной расе: любить и уважать человеческое братство, отвергать ненависть, ревность, зависть, обман, вероломство, предательство, порок. Растафари призваны создать в мире порядок, основанный на братстве. Долг каждого растамана — протянуть руку милосердия любому, кто попал в беду, будь то человек, животное или растение. Если современная молодежь, которая относит себя к раста, будет следовать этим принципам, то эта субкультура может создать почву для возрождения высших человеческих ценностей и, тем самым, способствовать нравственному преобразованию общества. На наш взгляд, субкультура раста не бессмысленна в наше время, поскольку может воспитать молодежь, способную мыслить и творить, любить людей и жизнь, приносить в нее праздник. Кроме того, растаманами могут быть не только чернокожие. Джа не выбирает людей по цвету кожи. Черные, красные, желтые, белые — Джа любит всех, всех способных его принять. Таким образом, эта субкультура решает такую острую проблему общества, как расовая нетерпимость.

Обереги в народной культуре Заонежья

Крышталева М.К.
Студентка
Российский государственный педагогический университет им. А.И.Герцена, факультет философии человека, Санкт-Петербург, Россия
E–mail: nebolar@gmail.com

Оберег – неотъемлемый элемент каждой культуры, наделенный человеком охранительными функциями. Люди издавна наделяют вещи, действия и даже слова обережными свойствами для защиты не только себя, но и “своего” пространства (дом, скотный двор и.т.п.) от нечистой силы, колдунов, сглаза, дурных людей, покойников (потустороннего мира). Конкретные формы оберега во многом зависят от того, в контексте какой культуры он бытует, его связями с другими элементами народной культуры (верованиями, хозяйственной деятельностью и т.д.).

В народной культуре оберег сопровождает человека во всех «пространствах» (дом, дорога) и на всех этапах его жизненного пути (от момента его рождения до самой смерти) – везде, где существует опасность со стороны нечистой силы, там, где человеку требовалась помощь и защита.

В культуре народов Заонежья после родов ребенка заворачивали в родительские одежды, а когда ребенка, у которого еще не прорезались зубы (не может защитить себя сам) оставляли дома одного, в люльку клали ножницы или маленький ножик с деревянной ручкой, под кроватку – веник, ухват, свой сапог, валенок, щипцы для углей (чтобы домовой не подменил ребенка).

Для защиты ребенка от сглаза, занося его в дом, рисовали ребенку сажей крест на лбу или за ухом (скажут, не какой красивый ребенок, а что он весь в саже). Особое место среди оберегов для народов Заонежья играл пояс – круг, обязательный элемент

народного костюма как русских, так и карелов, и вепсов, главный элемент защиты человека, что обусловливало особое отношение к нему, особенно во время обрядов.

Незащищенными местами на человеке считались концы рукавов, ворот, подол, женские и девичьи головные уборы, рубахи, полотенца, края простыней или подзоры к кроватям. Вышивки имели четко определенное расположение, у девушек расшивался подол внутренней юбки, незаметно для окружающих. Находясь обычно на краях, концах изделий, они придавали эстетическую завершенность предметам и одновременно выполняли функцию оберега, который как бы опоясывал человека. В целом, круг, замкнутое пространство, в представлениях крестьян играл символическую роль, защищая человека от всяческих напастей и нечистой силы, причем не только на человеке.

Символы, выполняющие функцию оберега, наблюдаются на таких предметах заонежского быта, как прялки. По поверью, изображение креста внутри круга на бёрде прялки отгоняло злых духов. При гадании на слуховые галлюцинации (Аннокурова,1994), возможных контактах с нечистой силой в местах ее обитания - на перекрестках дорог, у овина, риги, нежилых домов - гадающие очерчивали вокруг себя круг железным предметом. Так же круг создавали вокруг охраняемого объекта обеганием, обходом, объездом.

Чтобы скот не трогали медведи и волки, хозяйство обходили с хлебом в руках, на который был нанесен крест. Нанесение креста – особое обережное действие во время крещения, так как по христианским представлениям народов заонежья это время разгула нечистой силы. Кресты наносились различными орудиями и способами: чертили ножом, камнем, рисовали углем или краской, составляли из лучин и приклеивали. Эти кресты так же служили защитой от молнии и грома на весь год.

Жители Заонежья наносили знаки креста на окна, двери снаружи и внутри жилого помещения (чтобы бесы не вошли в дом). Окна и двери считались самыми уязвимыми для нечистой силы частями дома. Над дверью нередко держали щучью челюсть для защиты от колдунов (считалось, что щука – самая злая рыба) и чертополох, “чтобы не вошли в дом слова лишние”.

Для защиты от покойника на пороге клали веник, комлем к двери, раструбом к дому. Верили, что покойник боится железа, поэтому на место, где он лежал, клали ухват, кочергу, а под скамью – таз с топором. С теми же намерениями в пороги забивали гвозди. Более мелкие железные изделия использовались как обереги, прикрепляемые к одежде; это могли быть иголки, булавки, воткнутые в подол, карман или воротник с внутренней стороны. Булавка до сих пор используется населением Заонежья и не потеряла своей обережной функции.

Обережное действие “как закрыть дом от нечистой силы” – яркий пример сочетания православия и народных верований: ”Оба входа (дверь в жилое помещение и дверь на сеновал) две сломанные иглы вставить на 4 угла в косяк острием внутрь, чтобы получился косой крест. Налить в блюдце воды, прочитать “Отче наш” (вода - наговоренная). Взять перо птицы любой и с него окропить четыре угла дома (с улицы) и четыре угла двери». В этом действии иголки, железные предметы – обереги, устанавливаются в местах, доступных для злых духов.

Таким образом, мы можем наблюдать тенденцию к концентрации оберегов в пространственно-временных локусах наименьшей защищенности человека: на границах «своего» и «чужого» пространств, при выходе в «чужое», а потому потенциально враждебное пространство, во время родин и т.д. Учитывая, что границы между «своим» и «чужим» оказываются зыбкими и предельно подвижными, зависящими от времени суток и года (Неклюдов, 2005), становится понятным огромное значение, которое обереги имеют в традиционной народной культуре Заонежья.

Литература

1. Аннокурова И.Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов. СПб.: Наука, 1994.
2. Дворец творчества детей и юношества «Проблемы археологии и этнографии Карелии».

Петрозаводск, 2001. С. 43-49.

3. Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
4. Неклюдов С.Ю. Структура и функции мифа // Современная российская мифология. М.: РГГУ, 2005.

Имплицитные эротические мотивы в журнальных изданиях

Лонгинова О.А.

Студентка

Смоленский гуманитарный университет, Смоленск, Россия

E–mail: elf_ola@mail.ru

Идеология большинства современных журналов связана с эротическими аспектами. Эротика с древних времен является не только неотъемлемой частью жизни человека, но и пронизывает все сферы его деятельности, особенно, сферы, связанные с созданием текстов и визуальных образов, к которым относится дизайн журналов. Данная ситуация учитывается издателями современных журналов, поэтому они выстраивают (иногда неосознанно) подачу материала по принципу эротических мотиваций. Данные мотивации могут находиться на поверхности, (самый банальный пример, через рекламу товаров, где используется полуобнаженное человеческое тело), и быть имплицитными.

Формально можно разделить все существующие журналы по принципу присутствия знаков эротизма на три группы.

1. Журналы, откровенно эксплуатирующие эротические образы («Glamur», «GQ», «Elle», «Maksim» и т. д.).

2. Журналы, косвенно преподносящие эротические образы, - сюда относятся журналы о моде («Vogue», «Burda», «Haris» и т. д.).

3. Журналы, позиционируемые как не связанные с эротикой (об интерьерах, автомобилях, цветах, культуре и т. д.).

Журналы первой группы используют для отсылки к эротическим смыслам следующие означающие: обнаженная натура, лицо, ракурсы, освещение определенных частей человеческого тела, взгляд, одежда, аксессуары, эротично-метафоричная форма предметов и т. д. Тематика таких журналов представлена статьями только личного характера (о взаимоотношении полов, «как добиться…», и т. д.). Дизайн данных журналов ориентирован на «знаки соблазна», блеск, шик, роскошь. Используются активные агрессивные цветовые сочетания (желтый и черный, красный и желтый, малиновый и зеленый т.д.); встречаются фотографии с надкушенными фруктами (чаще яблоко – символ эротики-греха). В основном предметы на фотографиях подаются целиком, и обязательно часть элемента выделяется фрагментально с большим увеличением. Таким образом, реципиента автоматически ставят в роль любовника, который рассматривает вблизи каждый сантиметр тела. Агрессивно-эротическая стратегия данных журналов понятна, действенна, но не слишком интересна для исследования.

Журналы второй группы, прежде всего, используют более сложные образы, формируя их через передачу фактуры (кожи, волос, ткани), мазков и отпечатков; используются профессиональные фотографии, на которых присутствуют героини в роскошном интерьере, в экстравагантной обстановке. Разумеется, журналы показывают очень много модной одежды, в том числе с деталями сексуальной привлекательности

(декольте, ажурные вырезы, развивающиеся полы одежды и т. п.), дорогих аксессуаров. Часто фигурирует человеческая рука, а также имитация движения не только фигурами моделей (при чем они идут на читателя прямо с полосы), но и ветра, воды, часто используется символ бесконечности процессов – круг. Таким образом, данные журналы не показывают реципиенту один эротически фиксированный момент жизни, а вовлекают реципиента в саму жизнь, выстраивают некий образ непрекращающейся радостной жизни, наполненной эротикой. Читатель данных журналов оказывается участником «бесконечной вечеринки», и покупка журнала является именно приобщением к данному празднику.

Последняя группа журналов наиболее интересна – журналы, использующие имплицитные эротические символы. Рассмотрим журнал по дизайну интерьера. Журналы такого типа проповедают идеологию комфорта, умиротворения, спокойной эстетически красивой жизни. Данные журналы, на первый взгляд, дистанцируются от демонстрации каких-либо физиологических аспектов жизни, даже ряд фотоиллюстраций спальной комнаты размещается в конце всего визуального ряда проекта. В самих фотоиллюстрациях можно заметить интересные, с виду не приметные детали присутствия человека, ситуации общения людей, которые уже произошли или должны произойти. Книги, и среди них журнал, раскрытый на странице, где изображена полуобнаженная модель. Фрукты в вазе, вино и бокалы, частично наполненные жидкостью, а за окном луна (создана романтичная обстановка для свидания). В ванной комнате встречаются различного рода аксессуары, либо в зеркале имеется фрагментарное отражение женского лица. Применяется прием цветового диссонанса. Например, интерьер комнаты светлых тонов, а на диване женская вуаль неожиданно яркого локального цвета. Намёки на присутствие человека, причём «человека на свидании», повторяются постоянно, из номера в номер, но они никогда не прочитываются сразу. Сознание реципиента поглощено интерьером, и эротические мотивы действуют прямо на подсознание, отчего становятся более сильными, неотвязными, действенными.

Теперь рассмотрим эротические мотивы в журналах, посвященных автомобилям. Согласно Ж. Бодрийару, автомобиль является фаллическим символом, как предмет, обозначающий направленное движение, силу, скорость, напор. В основном на страницах журналов помещены фотографии ярких, дорогих, спортивных моделей машин – манифестация привлекательности и самодостаточности мира мужчин самого по себе. Читатель любуется символами мужского эротизма в чистом виде, свободными от намёков. На полосах изданий можно отметить преобладание красного цвета, который, как известно, является самым энергичным, знаково-сексуальным цветом. Фоном часто является горный пейзаж, опять же, абсолютно мужественная среда. Встречаются иллюстрации и с девушкой, экстравагантной, красивой, стройной, в коротком облегающем платье на больших каблуках, с развивающимися волосами – но это пример самой банальной эротической мотивации открытого типа. То есть подобного роды журналы сосредоточены на показе сильной символики, которую, однако, никакой мужчина не прочитает напрямую, только подсознательно.

Литература

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: пер. с фр. Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 1989.
2. Бодрийар Ж. Система вещей: пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Рудомино, 2001.
3. Бодрийар Ж. Соблазн: пер. с фр. А. Гараджи, вступ. ст. Е. Петровской. М.: Изд-во Ad Marginem, 2000.

Культурологический подход к исследованию христианской концепции культуры XX – начала XXI вв.

Мартысевич А.С.
Аспирантка
Белорусский государственный университет культуры и искусств,
факультет философии и культурологии, Минск, Беларусь
E–mail: Martysevich@mail.ru

Исследования в области гуманитарного знания имеют ряд предметов изучения, которые сложно отнести к какой-то конкретной гуманитарной дисциплине. В связи с такой междисциплинарностью предмета изучения перед исследователем встает серьезный вопрос: либо исходить из одной какой-то дисциплины при построении исследовательской матрицы, либо пытаться изучать ее на стыке дисциплин. Более того, даже если исследователь решит изучать такой предмет в рамках одной из вышеуказанных дисциплин, каким образом ему ограничивать свои исследовательские интенции, если сами эти дисциплины находятся не в логических отношениях несовместимости, но в отношениях пересечения? С одной стороны, междисциплинарность и изучение какого-либо феномена на стыке различных областей знания может дать позитивные результаты, позволив использовать методологические подходы и категории различных дисциплин, но с другой стороны, это может привести к их неправомерному смешению или просто к затруднению хода исследования. Таким образом, даже если принято решение «работать на границах дисциплин» нам видится необходимым прояснение таких границ.

Одним из примеров междисциплинарного предмета исследования является христианская концепция культуры XX – начала XXI вв. Этот предмет исследования можно отнести и к сфере интересов теологии (так называемой теологии культуры или культуртеологии), и религиоведения (как некоторый узкий аспект христианства на определенном историческом этапе), и философии религии (в связи с тем, что изучение данного предмета позволяет рассмотреть христианство с точки зрения эволюции идеи диалогизма), и культурологии (как одну из современных концепций культуры в рамках теории культуры), и к философии культуры (так как изучение данного предмета позволяет выявить взаимосвязи культуры с религией, являющиеся одним из актуальных вопросов для данной области).

В данном докладе предлагается вариант культурологического подхода к исследованию христианской концепции культуры XX – начала XXI вв. с элементами религиоведческого подхода. Предполагается, что более продуктивным является выяснение специфики именно «подходов» различных дисциплин, а не установление границ между самими дисциплинами, так как последнее является крайне проблематичным, в связи с наложением полей исследуемых предметов. О необходимости рассмотрения гуманитарных дисциплин как различных «подходов», в частности по отношению к культурологии, пишут Ю.В. Чернявская [4], В.М. Розин [2] и др. Специфику культурологического подхода мы, вслед за А.Я Гуревичем [1], Ю.В. Чернявской, видим в том, что в рамках этого подхода центральной категорией является «картина мира»: «Целью исследования станет не произведение искусства, не максима и не учение, а картина мира как мегадискурс, в рамках которого они могли появиться» [4, с. 3]. В.М. Розин отмечает: «Здесь явления «прописываются» в культурном пространстве (культуре) и соответственно интерпретируются (объясняются)». [2, с. 43]. Таким образом, рассматривая такой предмет как христианская концепция культуры XX – начала XXI вв. с культурологической точки зрения, необходимо изучить его не только как одну из малоизученных концепций о культуре, но и как сегмент христианской культуры, христианской картины мира (под

картиной мира мы здесь понимаем совокупность предельных оснований всякой культуры – мировоззренческих универсалий, аккумулирующих исторически накопленный социальный опыт [3]. Итак, полагается необходимым рассматривать христианскую концепцию культуры, помещая ее в общий контекст универсалий христианской культуры, в частности, категорий, описывающих человека, структуры его общения с другими людьми и др. (субъектные категории). Тем не менее, следует отметить, что, учитывая специфику рассматриваемой картины мира, а именно ее теоцентричность, нам необходимо учитывать также модель выстраивания взаимосвязи человека с сакральной сферой. Но здесь мы уже в некоторой степени вторгаемся в область, где поля культурологии и религиоведения смыкаются наиболее тесно. Как нам видится, такое «преодоление границ» не следует рассматривать как недостаток исследования, но как источник исследовательского потенциала. Как отмечает В.М. Розин, «культурологическое объяснение достаточно сложное, оно включает в себя другие подходы – исторический, психологический, социологический, системный» [2, с. 44].

Литература

1. Гуревич А.Я. (1969) Время как проблема истории культуры // Вопросы философии. № 3. С. 32–41.
2. Розин В.М. (2003) Культурология. М.: Гардарики.
3. Степин В.С. (2000) Теоретическое знание: структура, история, эволюция. М.: Прогресс – Традиция.
4. Чернявская Ю.В. (2007) К проблеме реальности новой науки: пути и перспективы современного культурологического исследования // Науковій вісник Чернівецького університету: збірник наукових праць. Выпуск 352–353. Чернівці, С. 3–7, http://yvch.blog.tut.by/category/stati-po-kulturologii.

Проблематика социокультурной исключенности в контексте теоретических моделей современности

Матлахова М.С.

Аспирантка

Российский государственный педагогический университет им. А.И.Герцена, факультет философии человека, Санкт-Петербург, Россия

E-mail: marinabezhina@gmail.com, aniram-86@list.ru

В современной культуре одним из системообразующих факторов является ее стратификация по принципу «включенность/исключенность» в сообщества и субкультуры. Поэтому необходимо ставить вопрос о социокультурной исключенности как масштабной целостной категории анализа современной социокультурной системы.

Понятие социальной исключенности или социальной эксклюзии появилось во французской социологии в 60-е годы XX века. Оно имеет операциональный смысл и указывает на те социальные группы, которые оказались на обочине экономического прогресса и нуждаются в социальной защите. В индустриальном обществе принят минимальный набор социальных благ, за наличие которых ответственность несет государство. Феномен социальной исключенности подразумевает под собой признание того, что в развитом индустриальном обществе жилье, работа, профессия достигаются не только личными усилиями, но и включенностью в большие социокультурные системы – образования, производства и т.п.

В современной культуре вместе с утратой «больших нарративов» утрачивается возможность идентификации с «большими сообществами», тогда как значение множества мелких ассоциаций по принципу сходства во взглядах возрастает [Фукуяма

Ф.]. Следовательно, проблема исключенности так же может быть поставлена и по отношению к подвижной структуре малых групп.

Большое количество малых общин, групп, выбираемых согласно личным пристрастиям, обуславливает наличие как входящих в эти общины и группы людей, так и исключенных из них. Причем социальное исключение может не зависеть от желания и возможностей тех, кто отвергается, исключается из данного общества. В молодежной среде часто можно наблюдать исключенность молодых людей из общества тех, кто является адептом моды. Они следуют последним тенденциям моды, для них разрекламированный бренд является фактором идентификации и утверждения в данном обществе. Даже наличие лейблов, пакетов известных марок одежды, таких, как «Zara», «Promod», «Motivi» и др. является маркером приобщения к такому сообществу.

Между тем «исчезновение» большого общества и превращение его в общество малых групп с подвижными и необязательными границами влечет за собой и нивелирование проблемы социальной исключенности. Теперь важна не включенность/исключенность, а место в подвижной колеблющейся «сети».

Если представлять современную культуру как сеть коммуникаций, то социокультурная исключенность может быть понята как отсутствие доступа к определенным каналам коммуникации. Теоретическая модель «сетевой культуры» также избегает проблем социокультурной исключенности [Кастельс М.]. Возможность (в т.ч. вынужденная) отключения от одной точки доступа к сети не исключает возможности подсоединения к другой точке доступа. Проблема в том, что в теоретической модели современной культуры с ее эластичностью нормы и патологии, с сомнением в абсолютной истине и общих идеалах проблема исключенности вообще не может быть поставлена. С другой стороны, жизненный опыт противоречит этой картине тотальной включенности.

Проблема бездомных, бедных, неграмотных, не имеющих доступа к медицинскому обслуживанию, в современной культуре не исчезла, но усугубилась. Такие формы исключения происходят постепенно, путем накопления трудностей, разрыва социальных связей, дисквалификации, кризиса идентичности. При отсутствии регистрации бездомный автоматически исключается из повседневных механизмов интеграции и социальной поддержки: возможность получить достойную работу, медицинскую помощь, крышу над головой практически сводится к нулю. Прописка становится барьером, отделяющим обычного гражданина от бомжа, который заведомо оказывается социально исключенным. С точки зрения З. Баумана, исключенные фактически оказываются «человеческими отходами (отбросами)» («*wasted life*»), не нужными современному обществу. Они являются неизбежным побочным продуктом экономического развития, а глобализация служит генератором «человеческих отходов»[Бауман З.].

Кроме того, в современном обществе потребления социально исключенными становятся те, кто по той или иной причине не обладает высокой покупательной способностью. Локальные культуры и идентичности заменяются символами товарного мира, взятыми из рекламного и имиджного дизайна мультинациональных концернов. «Люди суть то, что они покупают (или могут купить). Вместе с покупательной способностью кончается социальное бытие человека, которому угрожает выпадение из общества. Те, кто выпадают – социально исключаются» [Бек У.]. Это еще один аспект исключенности из «большого целого». Только теперь «большим целым» выступает «общество потребления».

В современной российской действительности социальная политика строится как поддержка потенциально любых «малых сообществ», что ведет в результате не к преодолению каких-то проблем, а к институциализации. Например, деятельность

благотворительного фонда «Ночлежка» не решает проблему бездомных, а «поддерживает» наличие этой социальной группы.

Проблема социальной исключенности, которая в России еще лет 10 назад практически не фигурировала в научных и политических дискурсах, становится все более актуальной. Она должна быть проблематизирована с культурологических позиций, поскольку все острее стоит вопрос не только о социальной, но и о социокультурной исключенности. Феномен социокультурной исключенности в ситуации множественности критериев и норм идентификации требует либо признания и легитимации, либо выработки новых моделей преодоления.

Литература

1. Бауман З. Индивидуализированное общество. (2002). М.: Логос.
2. Бек У. Что такое глобализация? (2001). М.: Прогресс-Традиция. С. 82.
3. Кастельс М. Информационная эпоха (экономика, общество и культура). (2000). М.: ГУ ВШЭ.
4. Фукуяма Ф. Великий разрыв. (2008). М.: АСТ. С. 128.

Технологическая история культуры: институциализация научного направления в зарубежных научных сообществах

Никифорова Н.В.
Аспирантка
Российский государственный педагогический университет им. А.И.Герцена, факультет философии человека, Санкт-Петербург, Россия
E-mail: blondarama@gmail.com

Проблема роли техники и технологии в истории культуры давно занимает исследователей. История XX века – эпохи научно-технической революции, стремительного обновления технологических основ человеческой деятельности – потребовала пристального внимания к ценностным, этическим, прогностическим аспектам технологических революций. Вместе с тем само понятие технологии расширялось, трансформировалось и стягивало к себе культурологическую проблематику.

В 1950-е – 1970-е годы возник целый ряд научных сообществ междисциплинарного характера, в которых было институциализировано изучение технологии в широком культурном контексте.

Во второй половине 1950-х годов двадцатого века в США появилось Общество технологической истории (Society for the History of Technology, SHOT). С 1959 года Общество совместно с издательством Джон Хопкинс Юниверсити Пресс (John Hopckins University Press) выпускает ежеквартальное издание «Технология и Культура» (Technology and Culture)[7]. Задачей общества стало изучение взаимосвязи технических изобретений, технологических новшеств с различными социокультурными процессами в широком культурном контексте. Исследовательская деятельность общества технологической истории направлена не только на историю изобретений, но и на понимание роли технологии в истории культуры – это и технологическое обеспечение политической, экономической, художественной деятельности, и то, что называется политическими технологиями, и роль технического прогресса в социальной дифференциации. Кроме того, важной исследовательской задачей стала проблема закономерностей и случайностей в технологической истории человечества. Издание позиционируется как междисциплинарное и международное. На страницах журнала публикуются статьи и исследования ученых самых различных областей. Кроме того, в журнале размещается информация о различных общественных событиях и

мероприятиях, связанных с технологической историей, афиша выставок технических новинок. Некоторые выпуски создаются как тематические.

В 1970-е – 1980-е годы американское научное сообщество исследователей технологии в широком социокультурном контексте дополнилось еще некоторыми институциями. Общество Социологии Науки (Society for Social Studies of Science) было основано в 1975 году, у истоков формирования организации стоял известный американский социолог Роберт Мертон (Robert K. Merton), основатель структурного функционализма [1]. Общество формулирует свою миссию как «стирание условных границ, разделяющих научные дисциплины, и географических границ, отделяющих друг от друга ученых»[6]. Сообщество объединяет социологов, антропологов, философов, политологов, экономистов, культурологов, ученых технической сферы. Под эгидой сообщества создан журнал «Наука, Технология и Человеческие Ценности» (Science, Technology and Human Values), выпускаемый два раза в месяц [5]. Создатели журнала, представляя исследования широкого спектра дисциплин, предлагают читателю новый взгляд на технологию, одновременно упрощающую и наполняющую сложностью человеческую жизнь. Ключевым понятием в исследованиях Общества является понятие «технологической культуры», под которым понимается жизненный уклад современного человека. Технологическая культура вступает во взаимодействие с восприятием человеком действительности и обуславливает его действия и реакции.

Другой американский журнал, «История и Технология» (History and Technology) издается с 1983 года, также позиционируется как междисциплинарный. Содержит исследования по истории технологии, однако создатели журнала особо отмечают, что к публикации приветствуются работы, предлагающие более широкий взгляд на явление, освещающие соотнесение Технологии и духовно-социальной сферы жизни [2].

В Европе проблематикой технологической истории специально занимаются две организации – Международный Комитет Технологической Истории (ICON, International Committee for the History of Technology) [3] и Общество Истории Науки и Технологии (Society for History of Science and Technology) [4]. Среди целей организаций - предоставление ученым различных научных специальностей из разных стран возможности обсуждать междисциплинарные проблемы технологической истории; создавать и развивать интеллектуальные коммуникации в этой области.

Международный Комитет Технологической Истории выпускает ежегодный альманах «ICON». Большая часть издания представляет собой материалы симпозиума, проводимого Обществом. В публикациях Комитета технологической истории значительное место отведено современным проблемам взаимодействия технологии и социо-психологического аспекта человеческой жизнедеятельности.

Общество Истории Науки и Технологии располагается в Лиссабоне, с 1976 года выпускает «Журнал по Истории Науки и Технологии» Journal of Science and Technology, имеющий два выпуска в году, один из которых тематический. Публикации посвящены соотнесению истории технологии и истории человечества.

Обзор деятельности сообществ и выпускаемых ими периодических изданий позволяет усматривать культурологическое содержание научного направления, названного технологической историей и институцилизированного в западной традиции. Разнонаправленность и динамика познавательных проблем, затрагиваемых авторами, создает благодатную почву для формирования новых познавательных стратегий, стремления к новому методологическому инструментарию. Изучение технологической истории приводит к переосмыслению морфологии и типологии культуры.

Литература

1. Российская социологическая энциклопедия / Под ред. Г. В. Осипова. М.: Издательская группа НОРМА — ИНФРА М, 1998. С. 261.

2. History and Technology. http://taylorandfrancis.co.uk/journals/journal.asp?issn=0734-1512&linktype=1
3. Society for History of Science and Technology http://johost.eu/accessible.asp?ri=2&sh
4. Science, Technology and Human Values. http://sth.sagepub.com/
5. Society for Social Studies of Science. http://www.4sonline.org/society.htm
6. Technology and Culture [Полнотекстовая версия журнала] // http://muse.jhu.edu/journals/technology_and_culture/

Обрядовые праздники и их влияние на жизнь русского народа

Охота А.М.[1]
Студентка
Нижневартовский государственный гуманитарный университет, Нижневартовск, Россия
E–mail:A-n-e4ka@mail.ru

Культура любого народа, в том числе и русского народа, основана на обычаях и обрядах, которые издревле сохранялись предками. В наше время русские люди чтут традиции своего народа, совершают определенные ритуалы, отмечая праздники, зародившиеся много столетий назад, но многие даже не задумываются об их первоначальном истинном смысле и значении для народа.

Традиционная крестьянская жизнь включала в себя несколько составляющих. Периоды напряженной трудовой деятельности прерывались праздниками. Характерной особенностью любого праздничного дня являлось запрещение определенных видов сельскохозяйственных работ. Запрет вступал в силу накануне праздника, после захода солнца. Считалось, что нарушивший запрет может заболеть или лишиться приплода у домашнего скота. С глубокой древности сохранилось понимание праздника как опасного дня, когда нарушалась традиционная граница между потусторонним миром и миром людей.

Главный летний праздник народного сельскохозяйственного календаря – день Ивана Купала отмечается 24 июня. Совершаемые накануне и в день Ивана Купалы обряды связаны со сберегательной магией и направлены на предохранение от возможных козней нечистой силы. День Ивана Купалы совпадает и с днем летнего солнцестояния. Отсюда и происходит восприятие праздника как пограничной даты, с которой начинается постепенное уменьшение светового дня. Еще в языческие времена в день Ивана Купалы славяне разжигали костры и прыгали через пламя, чтобы очиститься от возможного зла. Обычно ночные ритуальные действия включали выслеживание и символическое уничтожение ведьм. Со временем ведьм или другую нечистую силу стали обозначать чучела или надетый на палку конский череп. Их сжигали или бросали в воду, предварительно разделив на части. Вместе с «ведьмой» уничтожались предметы, участвовавшие в ритуале, — веники, пучки веток, остатки цветов. Обычно за несколько дней до праздника собирали кучу из старых вещей, которую сжигали во время ритуала. Сохраняли только венки, которым приписывали магическую силу. Их использовали для лечения болезни или как оберег.

Масленица – это неделя, предшествующая Великому посту. Сначала она называлась мясопустной неделей, название «масленица» появилось примерно в XVI в. В славянском народном календаре Масленица разделяла два главных сезона — зиму и весну. Поэтому основной едой во время Масленицы были блины, своей формой, напоминавшие о близком приходе солнца и, следовательно, лета. Обряды же были связаны с проводами зимы и встречей весны.

[1] Автор выражает признательность канд. культурологии, доценту Савицкой В.В. за помощь в подготовке тезисов.

В масленичных празднествах соединились черты многих древних культов. Главным из них был культ усопших. Поэтому первый блин не ели, а помещали на слуховое окошко дома. Иногда этот блин отдавали нищим на помин души[1]. Все дни масленичной недели имеют свои названия: встреча, заигрыш, лакомка, разгул, тещины вечерки, золовкины посиделки, прощеное воскресенье. Кануном Масленицы считается Вселенская, или большая родительская суббота, в этот день обязательно поминают усопших родителей.

Масленичная неделя начиналась с «встречи праздника». В этот день дети и молодежь собирались на высоких местах или на горах для катания. Обычно день завершался семейным пиршеством.

С каждым днем масленичной недели связан свой комплекс обычаев и ритуальных действий. Во время встреч угощали тонкими блинчиками. Собственно гулянье начиналось во второй день, во вторник, во время заигрыша. Уже поутру посылали к родным и знакомым позыватоk — тех, кто передавал приглашение прийти вечером в гости[2]. Значительная часть обычаев масленичной недели была посвящена чествованию молодоженов, тех, кто женился во второй половине прошедшего года. Молодым устраивали своеобразные смотрины. Их могли поставить в воротах и заставить целоваться под крики «горько», но иногда молодых зарывали в снег или осыпали снегом в знак будущего благополучия. В среду наступало время лакомки, когда теща приглашала в дом молодого зятя с женой. Поэтому за столом и после окончания угощения произносились благопожелания в честь молодых.

В масленичный, или широкий, четверг начинались народные гулянья. Сам день получил название «загула». Обязательной составляющей масленой недели были взаимные визиты недавно породнившихся семей. Приходившим в гости, молодые должны были выставлять угощение. В пятницу происходили «тещины вечерки» — молодожены принимали своих родителей. Масленичная суббота — золовкины посиделки — считалась праздником молодых женщин. Обычно в этот день молодая невестка принимала своих подруг и сестер мужа. Воскресенье посвящалось проводам Масленицы, поэтому его называли целовником, или Прощеным днем. С одной стороны, близкие люди просили друг у друга прощения за причиненные в году обиды. С другой, — полагалось сходить на кладбище, чтобы попрощаться с умершими. Угощение и веселье продолжались до начала вечернего богослужения. Считалось, что с него начинался Великий пост. Поэтому с первым ударом колокола веселье прекращалось. Обычно во второй половине дня по деревням зажигали костры и хоронили Масленицу. Значение ритуала состояло в том, чтобы изгнать, похоронить силы, враждебные человеку.

Во время масленичной недели также совершались и обряды, направленные на обеспечение будущего урожая. Их всегда совершали женщины. Так, они катались с гор и старались съехать как можно дальше. Существовало поверье, что тогда летом уродятся высокие лен и конопля[3].

В древнерусской культуре существовали обрядовые праздники. Все праздники были своего рода театрализованными действами, многие из них отмечались довольно весело и с широким размахом. Все эти обряды и ритуалы несли в себе что-то мистическое, люди молились богам, отдавали дань предкам живым и умершим. Поклонение силам природы было настолько близко душе русского человека, что даже с приходом христианства языческая вера не иссякла. И мы, живя в XXI в., все также год за годом отмечаем языческие праздники и не задумываемся над их истинным

---

[1] См.: Забылин М. Русский народ. Его традиции, предания, обряды. М., 2003. С. 375.
[2] Терещенко, А.В. Быт русского народа. М., 1999. С. 309.
[3] Пропп В.Я. Фольклор. Литература. История. М., 2002. С. 464.

предназначением. В наше время такие праздники как день Ивана Купала и Масленица лишь вносят разнообразие и колорит и не несут глубокой смысловой нагрузки.

Литература

1. Забылин М.Ю. Русский народ. Его обычаи, предания, обряды. М.: ЭКСМО ОКО, 2003.
2. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. М.: Лабиринт, 2000.
3. Пропп В.Я. Фольклор. Литература. История. М.: Лабиринт, 2002.
4. Терещенко А.В. Быт русского народа. М.: Русская книга, 1999.
5. Терещенко А.В. История культуры русского народа. М.: Эксмо, 2007.

Фольклор на экране: взаимодействие традиционной и массовой культуры

Петрова Н.С.

Студентка

Российский государственный гуманитарный университет,

факультет истории искусства, Москва, Россия

E–mail: pena.talya@gmail.com

Данная работа посвящена проблеме взаимодействия традиционной и массовой культуры. Одним из показательных примеров влияния различных культурных форм друг на друга является перевод фольклорного текста на экранный язык. Другими словами, мы рассматриваем, как и с какой целью фольклорный текст используется в принципиально иных знаковых системах – кино и мультипликации.

Отправной точкой исследования послужил опрос, проведённый нами среди студентов колледжа и вузов: он показал, что современная молодёжь черпает свои представления о фольклоре из фильмов или мультфильмов в гораздо большей степени, чем из книжной (и тем более устной) традиции. Такое положение вещей заставляет задуматься о том, каким образом происходит трансмиссия традиционного фольклорного текста в городской массовой культуре – тогда, когда он уже практически не воспроизводится естественным образом, и каковы источники знакомства с ним.

Мы рассматривали конкретные моменты использования вполне определенных элементов народной культуры (а именно фольклорных сюжетов и образов) в таких формах массовой культуры как игровое кино и мультипликация. Иначе говоря, обратились к проблеме фольклора и фольклоризма.

Тема фольклоризма в отечественной науке долгое время ограничивалась выявлением фольклорных интересов писателей и литературных критиков, хотя были и попытки расширительного толкования фольклоризма. Так, В.М. Жирмунский в предисловии к первому тому «Истории русской фольклористики» М.К. Азадовского (1958) обозначил термин фольклоризм как «широкое общественное явление», связанное с «борьбой вокруг истолкования и использования фольклора в обиходе русской литературы и культуры» (Гусев, 2001). Под широкое определение фольклоризма попадает и использование фольклорных сюжетов и образов в кинолентах и мультфильмах («кинофольклоризм»). Кроме того, этот материал интересен тем, что он показывает специфику перевода вербальных форм культуры в аудиовизуальные.

К проблеме экранного воспроизведения фольклора обращались в своих работах как киноведы (Н. Зоркая (1994), В. Фомин (2001)), так и фольклористы (Л. Астафьева(1997)). Основная часть материала, рассматриваемого в их работах, относится к советскому периоду. Мы привлекли и более современные источники (фильмы и мультфильмы 2000-х гг.), сопоставляя их с предшествующей экранной традицией.

Рассмотренные нами примеры экранных воспроизведений фольклора (среди них фильмы и мультфильмы: «Кащей Бессмертный» (1944), «Добрыня Никитич»(1965), «Гора самоцветов» (2004 – 2007), «Колыбельные мира» (2005), «Алёша Попович и Тугарин Змей» (2004), «Добрыня Никитич и Змей Горыныч» (2006), «Илья Муромец и Соловей-разбойник» (2007)) показывают, что нельзя говорить о совершенно аутентичном воссоздании фольклорных тем, образов и сюжетов. Дело не только в трудностях аудиовизуализации вербального (и изначально устного) текста, к которым относится домысливание визуальных деталей (облика персонажей, места действия), а также временное несоответствие длительности фольклорного повествования полнометражному экранному формату. Следует также учитывать, что идейное содержание и художественная форма экранизаций определяется как общей историко-культурной обстановкой, так и индивидуальными предпочтениями создателей фильмов и мультфильмов. Важно, однако, понимать, что эти два условия взаимосвязаны. Каждая эпоха порождает свои стереотипы проявлений традиционной культуры, отталкиваясь от которых отдельные авторы создают собственные интерпретации фольклорных произведений, образов.

Очевидно, что между собственно фольклором и экраном существует несколько промежуточных этапов. Начнём с того, что изначальный устно-фольклорный авантекст предполагается лишь гипотетически, поэтому «пратекстом» некоего фольклорного произведения (например, былины) станем считать представление о нём у какого-то конкретного сказителя-носителя традиции. Следующим этапом бытования этого текста будет его письменная фиксация фольклористом (или даже несколькими и в разное время – как это было с Рыбниковым и Гильфердингом). Затем текст появляется в каком-нибудь популярном сборнике (скажем, Авенариуса), откуда его заимствует лубочная литература. Эти две формы массовой культуры активно влияют на непрофессиональные представления о фольклоре.

Естественно, что каждая новая форма бытования фольклорного текста как-то изменяет его, и можно уже говорить если не о разных текстах, то о нескольких вариантах одного.

На создаваемый экранный вариант влияют с разной степенью интенсивности сразу несколько таких фольклорных «источников», кроме того, технические возможности перевода текста с вербального языка на визуальный, а также идеологические установки времени.

Литература

1. Астафьева А.Л. (1997) Традиционный фольклор и кино // Славянская традиционная культура и современный мир: Сборник материалов научно-практической конференции. Вып. 2. М., 1997. С. 178 – 184.
2. Гусев В.Е. (2001) Фольклор как универсальный тип субкультур // В диапазоне гуманитарного знания: Сб. ст. СПб., 2001. С. 320 – 329.
3. Зоркая Н. (1994) Фольклор. Лубок. Экран. М., 1994.
4. Фомин В.И. (2001) Правда сказки: Кино и традиции фольклора. М., 2001.

Влияние французских традиций в области кулинарии и моды на образ жизни представителей шотландской знати в период существования “Давнего союза”

Платэ М.А.

Кандидат культурологи

Московский государственный университет имени М.В Ломоносова, Москва, Россия

E–mail: platem@mail.ru

Возросший за последние десятилетия интерес к сравнительному изучению языков и культур разных народов и развитие новой для России междисциплинарной науки

культурологии придали новый импульс исследованию проблем взаимопроникновения и взаимовлияния культурных особенностей различных стран.

Сохранившиеся памятники материальной культуры, такие как, например, замки, религиозные сооружения, предметы одежды и утвари, картины, скульптуры дают наиболее полное представление об обычаях и нравах эпохи средневековья, которые нашли свое отражение и прочно закрепились в языке.

Каждая из национальных культур является результатом исторического взаимодействия с другими культурами, а межкультурные и политические отношения с Францией сыграли значительную роль в культурном развитии Шотландии. Судьбы и интересы Франции и Шотландии многократно пересекались, и наиболее яркий пример тому заключенный в 1295 г. и длившийся около трех столетий союз против Англии, вошедший в историю как “Давний союз” (The Auld Alliance”).

Настоящая работа посвящена анализу влияния французских традиций на кухню и стиль одежды шотландцев.

Влияние французских кулинарных обычаев на шотландскую кухню происходило через нормандскую Англию (до XIV в.) и через Францию после заключения “Давнего союза”. Нормандские блюда стали известны шотландцам благодаря перебравшимся на постоянное место жительства в Шотландию норманнам. Блюда же, характерные для континентальной (в основном, парижской) кухни, проникли в Шотландию не напрямую, а опосредованно, в основном, благодаря знатным шотландцам, часто совершавшим путешествия во Францию или жившим там постоянно, шотландским купцам, ведшим с Францией торговые отношения, и французским ремесленникам, которые приезжали в Шотландию за заработком. Распространение французской кухни также связано с именами французской принцессы Марии де Гиз и ее дочери Марии Стюарт. Так, Мария де Гиз привезла из Франции рецепты таких блюд, как minced collops (рубленые эскалопы), stovies (овощное рагу), stoved howtowdie (тушеная курица), а также Lorraine Soup (суп по-лотарингски). Мария Стюарт ввела в употребление десерты и выпечку, например, petticoat-tails (маленькие пирожки с начинкой), различные kickshaws (лакомства) [1].

Существует праздник, в который все без исключения шотландцы пьют французское вино – это “Hogmanay” (канун Нового года), старинный шотландский обычай празднования Нового года, пришедший из Франции. Название “Hogmanay” произошло от французского "Homme est né" (человек родился). Связи с Францией были настолько тесными и имели столь большое значение для Шотландии, что даже такие чисто национальные понятия как Hogmanay и haggis – французского происхождения.

Важно отметить, однако, что шотландцы, опираясь на полученные у норманнов, и позднее, у парижан знания, создали свои национальные блюда. Например, традиция употребления супов пришла в Шотландию из Франции (в нормандской Англии супов не употребляли), но на основе французской кухни шотландцы создали свои рецепты, как Barley Broth, Scotch Broth, Powsowdie или Sheep’s Head Broth, Harvest Broth, Hare Soup, Partanbree, Cock-a-leekie, Cullen Skink и Salmon Soup. Что касается десертов, то названия ингредиентов были в большинстве случаев нормандского происхождения, например, джем (jam), апельсиновый джем (marmelade), конфеты (candies) из меда и миндаля, а названия самих изделий пришли из парижского французского. Самым же популярным десертом в Шотландии стал созданный в более позднее время (XVII в.) национальный десерт кранначан (Crannachan), название которого по происхождению является кельтским, хотя приготовлен он был на основе французских рецептов. Таким образом, произошла своего рода “модификация” французских супов и десертов на шотландской основе.

Итак, процесс усовершенствования и развития шотландских кулинарных традиций начался под нормандским влиянием и продолжился под влиянием парижским кухни. Из нормандской Англии пришли изменения в столовом этикете шотландцев, а под влиянием парижан в употребление вошла более изысканная посуда, наименования которой также отсутствуют в английском языке, например, gardevin, tass, saut-backet, basnatis, bowie.

После проникновения в Шотландию нормандских обычаев и традиций, значительные изменения произошли не только в области кулинарии, но и в области моды представителей шотландской знати. В XII в. произошло "рождение моды", поскольку распространение куртуазного идеала породило в куртуазных же кругах необычайную заботу о внешнем облике: "внешность манер следовало обязательно соединять с элегантностью костюма" [2]. Как предмет роскоши одежда играла все более важную роль в экономических и социальных отношениях: ее привозили издалека, дарили в знак расположения или использовали в качестве уплаты долга [3]. О людях теперь все чаще судили по их одежде, о чем свидетельствует куртуазная литература - большое место в художественных произведениях того времени занимают описания различных одеяний и нарядов.

После заключения франко-шотландского союза в конце XIII в. в Шотландии начала доминировать парижская мода, которая стала известна шотландцам благодаря представителям шотландской знати, часто и долго жившим на континенте, а также благодаря шотландским купцам, поставлявшим шотландскому королевскому двору новые ткани и аксессуары. С XIV по XVI вв. гардероб шотландской знати обогатился такими предметами туалета, как жакеты, жилеты, различные накидки и длинные перчатки. Например, шотландские слова jestiecor (приталенный жакет) и cheveron (перчатки) пришли в шотландский язык из парижского французского. О преобладании в кругах шотландской знати французской моды говорят также такие названия одежды французского происхождения, как tartan, rokelay, bon grace, biggonet, curch, joup, pale, gaircule.

С проникновением в Шотландию сначала нормандской, а затем парижской моды костюм шотландской знати стал изысканнее, сложнее, богаче за счет появления новых тканей (муслина, тафты, шелка, парчи, атласа), новых фасонов одежды и ее расцветок, различных видов отделки костюма, например, пуговиц, ремней, кружева, вуалей [4]. Вместе с утонченной модой французы привили знатным шотландцам вкус к дорогой одежде и желание выделиться в своей среде за счет оригинальности костюма.

Присоединившись в XVII в. к Англии и потеряв политическую независимость, Шотландия, тем не менее, не утратила своей национальной самобытности – во всем мире известна шотландская кухня (особенно, виски, хаггис, десерты и выпечка), шотландский клетчатый плед и шотландский Новый Год, известный как "Hogmanay". Однако многие традиции и обычаи, которые всемирно известны как шотландские, на самом деле имеют французские корни.

Литература

1. Иванов К.А. Многоликое средневековье. М., 1996. С.37.
2. McNeill F. The Scots kitchen, its lore and recipes. London, 1927.
3. Mitchison R. Life in Scotland. London, 1978.
4. Nunn J. Fashion in Costume 1200-2000. Chicago, 2000.

Конструктивистские контексты современной философии культуры

Плужникова Н.Н.
Кандидат философских наук
Волгоградский государственный педагогический университет, Волгоград, Россия

pluzhnikova@bk.ru

Современная философия культуры не может не отражать происходящие процессы глобализации культуры. Глобализация культуры характеризуется сложностью, динамичностью процессов, наличием диссипативных сред и виртуальных пространств. Идеология глобализации предлагает проект деконструкции культуры как целого, который широко известен как постмодернизм.

Основным вкладом постмодернизма в философию культуры считается именно замысел преодоления «центризма». Главной мишенью атаки в постмодернизме становится концепция субъекта, поскольку она воплощает, по мнению постмодернистов, сам дух «центризма»[1]. На смену субъекту приходит знаковый обмен; знаковая реальность утверждается в качестве несущей конструкции культуры. Итогом децентрации становится модель децентрированной, гетерогенной реальности культуры. Структурная организация данной модели была отражена в понятии «ризомы», предложенной французскими постмодернистами Ж. Делезом и Ф. Гваттари. Важно, что необходимой и составной частью постмодернистской практики децентрации стала элиминация или информационная деконструкция субъекта. При этом постмодернизм осуществил не только деконструкцию человека как субъекта, как одного из «центров» стягивания смысла, но и деконструкцию человека как телесного существа. Через практики телесности изменяется сам способ восприятия реальности: он переходит от вербального к зрительному управлению.

Деконструкция субъекта и постулирование знакового, диссипативного характера культуры выносит на первый план бесструктурный (виртуальный) способ управления. В ситуации анонимности создается особая модель управления, в которой весь процесс управления видится наблюдателю либо в качестве объективного, либо в качестве естественно-природного самоуправляемого процесса.

В такой среде, окружающей объект, могут присутствовать невыявленные, анонимные структуры, которые могут воздействовать на объекты среды. Все пространство взаимодействия становится бесструктурным информационным полем, в котором существует множество пересекающихся, накладывающихся друг на друга внешних управлений. В этом случае система является нестабильной, а взаимодействия внутри системы носят непредсказуемый характер.

Не случайно постмодернизм в качестве части идеологии использует идеи синергетики как науки, раскрывающей эволюционные закономерности сложных самоорганизующихся систем и механизмы спонтанного возникновения порядка из хаоса [2]. Культура становится конструируемой реальностью, не поддающейся умозрительным техникам. Все вышесказанное позволяет сделать вывод о том, что в настоящее время философия культуры переходит от теоретического осмысления культуры, к практическим проблемам культуры, особенно к проблемам взаимодействия культур и информационного выживания культуры.

С позиций теории управления, информационная безопасность представляет собой устойчивый процесс управления объектом в условиях целенаправленных внешних или внутренних информационных воздействий с целью выведения управляемого объекта из предписанного режима. Любым информационным системам необходимо поддержание оптимального уровня информационного равновесия, который, как выясняется, возможен только в условиях контроля над реальностью, но не в условиях ее децентрализации.

Литература

1. Делез Ж. Логика смысла. Пер. с франц. М.: Издательский центр «Академия», 1995. С. 121 – 127.

2. Зарубина Т.А. Философский дискурс французского постмодернизма: модель нелинейной онтологии. Екатеринбург: Полиграф-Мастер, 2006.

Любительское и профессиональное фотографическое сообщение: сравнительный анализ

Пузанова И.О.
Студентка
Ставропольский государственный университет, Ставрополь, Россия
E–mail: yourownsun@rambler.ru

В XX веке фотография изменила облик культуры, став не только массовой практикой, но и необходимым элементом официальных документов, журналистских репортажей. Прочно войдя в повседневную жизнь, она разделила общество на фотографов и зрителей, а фотографов, в свою очередь, на профессионалов и любителей. Последнее следует интерпретировать как разделение на тех, кто занимается фотографией профессионально, то есть зарабатывает на этом деньги и имеет документальное подтверждение своей специализации, и тех, кто занимается фотографией в свободное время и использует её в личных целях.

Любая фотография является коммуникацией, в которой передаётся фотографическое сообщение. При этом актом коммуникации выступает показ фотографии, отправителем сообщения – тот, кто показывает фотографию, а получателем – тот, кому её показывают. Все три элемента взаимосвязаны между собой и имеют принципиальные отличия в профессиональной и любительской фотографиях. Во-первых, целевая аудитория профессионала – это его клиенты, заказчики, и ориентируется он не на собственные устремления и душевные порывы, а прежде всего на массовое сознание и потребителя. Любитель чаще всего снимает для себя, своих друзей и знакомых, стремясь выразить своё видение или то, что случайно удалось запечатлеть. Во-вторых, объектом фотографии у профессионала является заранее выверенная постановочная композиция, продуманны все детали, что редко можно увидеть на любительской фотографии. В-третьих, профессиональную фотографию всегда должно отличать хорошее качество – чёткость изображения, постановка света и т.д.

С другой стороны, фотохудожник и не может быть профессионалом, потому что он не производит никакой заранее запланированной вещи. Только когда фотографирует, он узнаёт, что хотел сфотографировать**.** Ощущение нового, того, что невозможно предвидеть, не начав работать, - главное в процессе художественного творения фотографии. Непредсказуемость результата - основополагающий элемент творческого процесса.

Таким образом, можно говорить о запланированности и предугадываемости профессиональной фотографии, её зависимости от социального заказа и общественного мнения и свободе выражения, случайности любительской фотографии.

Литература:

1. Бойцова О. Ю. Фон на любительских фотографиях // Визуальные аспекты культуры: Сб. науч. ст. Ижевск, 2006.
2. Климов О. Свобода любителей и рабство профессионалов // http://www.photographer.ru/columnists/3982.htm?pic=2#kro
3. Пашис А. Профессионалы и любители. Мастера и дилетанты. Творцы и потребители // http://photo-element.ru/analysis/profi.html

Парадигма еврейской судьбы в романе Лиона Фейхтвангера «Испанская баллада»

Раввич Е.А.
Магистрант
Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь
E–mail: Lizzi-ravvi@mail.ru

Сюжет одного из последних романов Л. Фейхтвангера «Испанская баллада», посвященный любви короля Кастилии Альфонсо и еврейской девушки Ракель, вдохновившей многих писателей и поэтов, в том числе Лопе де Вегу и Ф. Грильпарцера, написавших пьесы с одинаковым названием – «Еврейка из Толедо», был взят Фейхтвангером из испанской хроники, которая принадлежала Альфонсу Мудрому. Автор обращается к событиям XII века, периоду крестовых походов, борьбе за освобождение Испании от мусульман. В отличие от многочисленных литературных интерпретаций этого сюжета, Фейхтвангер вводит в свой роман носителей разума, которые могут противопоставить вооруженной храбрости рыцарей «только тихое мужество духа». Основная проблематика произведения – проблема войны и мира. Фейхтвангер пишет свой роман в 1954 — в то время, когда над всем миром и в том числе над еврейским народом, нависла угроза третьей мировой войны и потому тема войны и мира становится такой актуальной. Н. Новикова отмечает: «…по Фейхтвангеру, эпоха войн за спасение «гроба Господня» была первым в истории массовым и откровенно захватническим движением, создавшим себе пышное и внешне благородное идеологическое обоснование». Как ширмой прикрывались именем Господа христианские рыцари, провозглашавшие свою жажду власти и уничтожения — божьей волей. Эти рыцари называли священным свое стремление к господству и подавлению. Они истребляли другие народы с криком «Deus vult — так хочет Бог!», хотя на самом деле в этих кровожадных войнах не было ничего богоугодного и результатом их явился лишь экономический упадок и духовное обнищание общества. Очевидно, что этим рыцарям Фейхтвангер уподобляет «рыцарей» XX века. Точно также как рыцари в средние века, фашисты считали войну естественным и необходимым делом. Они проповедовали такую же фанатичность и расовую нетерпимость.

«Испанская баллада» – это не только антимилитаристский роман. Проблема войны и мира напрямую затрагивает еще одну животрепещущую тему – тему антисемитизма и религиозной нетерпимости, которая стала особенно актуальной в XX веке в связи с тотальным истреблением еврейского населения. От века к веку это явление прогрессирует, принимая все более и более жестокие формы. И апофеозом становится истребление евреев гитлеровской Германией, получившее в мировой истории название Холокост. Масштаб геноцида XII века не столь огромен, как в XX, однако по тем временам он принял невиданные размеры. И поэтому, невзирая на то, что в XII веке для испанцев важнейшей задачей была освободительное движение, Фейхтвангер все внимание сосредоточил на «священной борьбе» христиан против «неверных», на уничтожении иноверцев, евреев. Писатель погружает читателя в мир испанских евреев, которые стоят на пороге новой волны геноцида. Поэтому необходимо особое внимание уделить судьбам еврейских героев романа. Они неповторимы и удивительны, и в то же время предельно трагичны, как и судьбы всех евреев, сталкивающихся с религиозной нетерпимостью. Сюжет «Испанской баллады» не ограничен конкретным временем, он ценен своей парадигматичностью, устремленностью от прошлого к современности. Фейхтвангер следует историческим реалиям, иногда лишь отступая от них, но это лишь первый пласт повествования. На фоне реальных исторических событий течет, бурлит жизнь, домысленная автором, но столь осязаемая и правдоподобная. Исторический фон романа – это время, породившее

«священные войны», которое овеяно романтическим флером рыцарских идеалов: войны как истинного призвания рыцаря, служения прекрасной даме, вдохновлявшие прекрасные образы средневековой литературы. Но одновременно эти же идеалы призваны были прикрыть грабительскую, экспансионистскую сущность крестовых походов. Конфликт романа завязывается на противоборстве двух лагерей, на которые разделены все герои романа. Один лагерь — лагерь образованных, гуманных, толерантных людей, другой – «лагерь воинствующего рыцарства». И если эта поляризация героев в начале романа трудно различима, то к концу она приобретает четкие очертания. Воинственной идеологии рыцарства, представленной в романе королевой Кастилии прекрасной доньей Леонор, в значительной степени самим Альфонсо, певцом «священных войн» Бертраном де Борном, автор противопоставляет гуманистические идеалы образованности, человеколюбия, миролюбия и религиозной терпимости. Лагерю воинствующих рыцарей противостоит в романе Иегуда Ибн Эзра, министр финансов, деловитый и умный, ловкий и изворотливый, непрестанно пекущийся о процветании страны, и испанец, каноник Родриго, вдвоем борющиеся за то, чтобы не вспыхивали новые войны и скорее заканчивались старые. Иегуда всеми доступными средствами стремится сохранить мир сколь возможно долго. Даже смерть Иегуды и его дочери в конце романа – это, в сущности, последняя жертва, принесенная героем во имя мира и более гуманного миропорядка, и эта жертва, по мысли Фейхтвангера, не была напрасной.

Хотя Фейхтвангер и опирался на известный литературный сюжет, взятый из хроник, своего рода интертекстом романа становиться библейская Книга Эстер, где в образах праведных Эстер и Мордехая воплотилась идея самопожертвования во имя мира. В самом романе автор проводит параллели с Книгой Эстер: «Ни от кого из гостей не могло ускользнуть знаменательное подобие между судьбой Иегуды с доньей Ракель и Мордехая с Эстер». Уподобляя Иегуду Мордехаю, Фейхтвангер, а вслед за ним и Вениамин бар Абба обвиняют его в чрезмерной гордыне и жестокости. И Иегуда действительно признается себе, что он беспощаден к своим врагам и к врагам своего народа, что он гордец, искренно верящий, что Бог благоволит к нему более чем к другим. Однако вместе с тем Иегуда, как и Эстер, — герой, способный пожертвовать ради своего народа собственной жизнью. Как Эстер не считает возможным остаться в живых, не сделав все от нее зависящее для спасения ее народа, так и Иегуда с дочерью остаются в Толедо и пытаются спасти евреев Испании. И ни позор, на который обрекала Иегуду связь короля с Ракелью, ни ненависть, которую он питал к Альфонсо, не сумели завладеть его сердцем, уступив место чувству долга и ответственности перед Богом и народом. Судьба предлагала Иегуде либо смерть, либо скитания, а Ракель она давала шанс остаться верной своей любви, либо уйти, оставив позади свое сердце и предав все то, во что она верила. Но вера Иегуды и Ракели оказалась непоколебимой. Роман заканчивается словами надежды, что свет не погаснет и разгорится, крупица мира, крупица разума, зародившаяся в короле – это лишь крошечная искорка света в непроглядном мраке. Но эта искорка нового света все же светит. Здесь звучат аллюзии на Мессианскую идею. Не случайно Фейхтвангер оставил многоточие в судьбе сына Ракели, намекая тем самым, что мечта о пришествии Мессии так и остается, доселе неосуществленной мечтой еврейского народа. Но именно эта мечта побуждает человечество делать землю достойной Мессии. Вера в наступление мессианской эры – эры милосердия и всеобщей любви – является тем смыслом истории, той конечной целью, которая придает силы иудеям не смиряться с тяготами и продолжать нести свое учение миру.

Литература

1. Новикова Н. Комментарии //Фейхтвангер Л. Собр. соч.: в 6 т. Т. 4. Иудейская война; Испанская баллада: Романы. М., 1989.
2. Фейхтвангер Л. Собр. соч.: в 6 т. Т. 4. Иудейская война; Испанская баллада: Романы. М., 1989.

История советского кинематографа 1920-х годов XX века: на примере эволюции киносценария

Ржешевская А.Ю.
Аспирантка
Санкт-Петербургский Университет кино и телевиденья,
факультет экранных искусств, Санкт-Петербург, Россия
e-mail: nastenar04@mail.ru

В дореволюционный период сценарное дело не пользовалось особым уважением ни в среде писателей, ни в среде журналистов. Известный кинопромышленник и режиссер А.Ханжонков вспоминал: как только журналистам стало известно о заключении договоров на написание сценариев несколькими литераторами, они обрушились на них с обвинениями в «предательстве интересов русской литературы» (Иезуитов В, 1958. С. 271). Этот пример наглядно демонстрирует презрительное отношение к сценарному делу в 1920-е годы в СССР. При этом и писатели свои тексты литературой не считали. Долгое время проблемой становления и формирования советского стиля в кинодраматургии не занимались. Отдельные сочинения киноведа С.Фрейлиха, режиссера М.Ромма, искусствоведа И.Рачук лишь косвенно касались этого вопроса.

В начале 1920-х годов в советском кинематографе литературные сюжеты, персонажи, построение часто заимствовались из литературных произведений. Постепенно из простеньких зарисовок бытовой жизни кинематограф стал претендовать на более значительную роль в культурной жизни страны Советов. Теперь, когда кинематограф получил признание и одобрение широкого круга зрителей, ему потребовался и новый профессиональный подход. К концу 1920-х годов кинодраматургия вырабатывает собственные формы, сочетающие свойства прозы и театральной драмы. Среди наиболее известных сценаристов этого периода можно назвать: В.В.Маяковский, Ю.Н.Тынянов, И.Э.Бабель. К середине 1920-х годов остро встала проблема текста в кино и его взаимоотношений с изображением. Кинематограф, ставший признанным искусством, отныне требовал своего особого кинематографического языка. Эта проблема вызвала первое расхождение в стане кинодраматургов. Как известно, природа киносценария двойственна и способна синтезировать в себе как литературную выразительность, так и кинематографичность. Отсюда вышли два возможных типа сценариев: первый - литературное произведение, представляющее собой основу фильма и одновременно обладающее самостоятельной художественной ценностью, и другой, в тексте которого дано только изложение замысла, содержание и конструкция будущей картины.

С появлением звука в кино большое значение приобретает слово. Особенно важную роль начинает играть диалог — одно из главных средств раскрытия характера человека. Дальнейшее расширение возможностей киноискусства позволило кинодраматургам более глубоко исследовать жизнь, воспроизводить ее в большем многообразии и сложности. Форма сценария стала более свободной, разнообразной, способной выражать сложные зрительные образы фильма.

Многие кинодраматурги оставили свой след в истории сценарного дела, внесли свой вклад в становление и развитие этого вида литературного творчества. В. Туркин отстаивал точку зрения, согласно которой киносценарий имеет непосредственную связь

с драматургией театра и продолжает именно эту традицию на поприще кинодрамтургии. Н.Зархи уделял внимание исследованию специфических кинематографических художественных средств: характеристика персонажа, обрисовка деталей. А. Каплер проявлял интерес к человеческой психологии, к личности. М. Ромм был известен как создатель сценариев с ярко выраженной динамикой и напряженным действием. «Документы, - говорил режиссер,- иногда кричат сильнее, чем самый сильный актер» (Фрейлих С. М., 1988. С.152). В авангарде кинодраматургии 1920-30-х годов стоял А. Ржешевский. Ему принадлежала заслуга создания «эмоционального» сценария, принципами которого и сегодня пользуются режиссеры по всему миру. А.Г. Ржешевский первым нарушил традиционную схему написания сценария.

В конце 1920-х годов, когда стала очевидной необходимость найти для молодого киноискусства свой неповторимый язык. Существование «железного» сценария, то есть того, в котором были перечислены и описаны все кадры будущего фильма, привело к тому, что к сценарию перестали относиться, как к высокохудожественному произведению. Простой перечень чередующихся кадров был удобнее при монтаже. Режиссеры часто сами писали для себя сценарии, перерабатывая их затем в так называемые «монтажные листы» (схема, технический план съемочной работы). С.М. Эйзенштейн в статье «О форме сценария» выступил с идеей, что сценарий должен ставить эмоциональные требования, а визуальное решение даст режиссер. «Сценарий,- писал С.М.Эйзенштейн,- по существу, есть не оформление материала, а стадия состояния материала на путях между темпераментной концепцией выбранной темы и ее оптическим воплощением». Режиссер приводил изящное сравнение взаимодействия между драматургом, режиссером и зрителем: «Сценарий- это бутылка, нужная только для того, чтобы взорваться пробке и пеной хлынуть темпераменту вина в жадные глотки воспринимающих». Именно такой эмоциональности режиссер ждал от сценария. Ржешевский был единственным сценаристом, кто отстаивал принципы совершенно новой модели киносценария.

Отчасти можно утверждать, что призыв С.М.Эйзенштейна привел в последствии к появлению таких новых видов киносценария, как киноповести и киноновелла. Они по-прежнему сосуществовали с режиссерскими сценарными планами, представляющих собой схематическое описание будущих сцен; но художественные преимущества новой формы «эмоционального» сценария становились все более очевидны. Яркий неповторимый язык текста позволял расширить грани воображения режиссера. Это не могло не отразиться на качестве фильмов.

В 1930-е годы в отечественное кино приходит новое поколение сценаристов. Многие из них по-прежнему были связаны с литературой. В разработке отечественной формы литературного сценария важное место занимали такие кинодраматурги, как Екатерина Виноградская и Евгений Габрилович. Среди основных принципов новой доктрины написания сценария были: мыслить экранными образами, стремится создать полноценный характер, выразить переживание героя, и, наконец, «выразить свой авторский взгляд на мир». И по сей день в российской кинодраматургии лучшие сценаристы следуют принципам еще советской драматургии: опираются на литературную традицию и приспосабливают текст к требованиям современной кинопромышленности.

Литература

1. Иезуитов В. Киноискусство дореволюционной России // Вопрос киноискусства. М., 1958.
2. Фрейлих С.М. Ромм. Исповедь кинорежиссера. М.: Искусство, 1988.

Архивные источники

1. РГАЛИ, ф. 3106 (Фонд А.Г.Ржешевского), №4, 45 л. (Дневник А.Г.Ржешевского, 1958).
2. РГАЛИ, ф. 3106 (Фонд А.Г.Ржешевского), №136, 63 л. (Л.Ф.Лингард. Эмоциональный сценарий Ржешевского).

Концепт «государство» в древнерусской культуре на рубеже XV-XVI веков

Семёнова А.А.[1]
Аспирантка
Сибирский федеральный университет,
факультет искусствоведения и культурологии, Красноярск, Россия
E-mail: sem_dobrianka@mail.ru

С конца XX века понятие концепт является ключевым методом исследования проблем гуманитарных наук, существующим в противовес методам наук естественных, так как не предполагает исключительно объективного познания, а позволяет проводить исследования с учетом субъективных факторов человеческого развития, опыта, переживания. Концепт – это воплощенное в языке или культуре сознание человека. Настоящее исследование встраивается в ряд актуальных культурологических трудов, посвященных реконструкции концепта того или иного явления в истории культуры. Предметом исследования является концепт «государство» в древнерусской культуре на рубеже XV-XVI веков. Актуальность предмета основана на том, что «государство» является одним из ключевых концептов русской культуры и относится не только к экономической или политической сфере существования. Концепт «государство» возникает на рубеже XV-XVI веков и некоторые специфические особенности понимания государства в то время остались актуальными и в ситуации современности.

Существует ряд методов реконструкции концепта в культуре: этимология «имени» концепта в национальном языке; специфика исторической ситуации времени существования концепта; специфика понимания концепта в вербальных (документы, литература, философские и религиозные трактаты и т.д.) и визуальных (произведения искусства) текстах эпохи. Проведем последовательное исследование концепта «государство» согласно предложенным методам.

Слово «государство» возникло в древнерусском языке в XV веке, появилось в официальных документах в XVI веке. «Государство» происходит от «господарь», в значении которого исследователи расходятся: 1) «господарь» означает господин, хозяин, владыка (6); 2) «господарь» происходит от «Господь» (3); 3) «господарь» - производное слово от «суд» и означает «вершитель суда» (7). Таким образом, этимологически концепт «государство» предполагает обязательное личностное воплощение всех сил государства в лице одного владыки, наиболее существенной функцией которого признается способность вершить суд над людьми принадлежащей ему территории. При рассмотрении исторической ситуации мы увидим, почему при становлении концепта «государство» в качестве важной характеристики в него включается судебная функция государя. Родственность происхождения и фонетической формы «государь» - «господь» подчеркивает тот смысл, что человек, стоящий во главе русского государства, отныне является посредником между Господом и человеком. До XVI века слово «государство» не употребляется в текстах: для именования Руси существовали иные слова – «русская земля» и «сторона (страна)». Таким образом, XV-XVI века можно считать временем, когда Древняя Русь переходит от именования своей территории как «земли» и «страны» к пониманию ее как «государства». Обернемся к значению таких слов как: «русская земля» - территория, принадлежащая русским; и

[1] Автор выражает признательность профессору, д.филос.н. Копцевой Н.П. за помощь в подготовке тезисов.

«страна» (от сторона) – простор, простереть. Обнаруживаем, что изначально «имя» государства было связано с его территорией и со специфичностью этой территории – просторной, широкой, расстилающейся. Начиная с XV века, происходят изменения в таком понимании: для именования русской земли определяющей становится личность государя, подчиняющего себе всю территорию и людей русского государства.

В исторической ситуации эпохи выделяются следующие детерминанты формирования концепта «государство». На рубеже XV-XVI веков Древняя Русь существует внутри серьезных религиозных противоречий. Наиболее значимые среди религиозных течений эпохи – жидовствующие и иосифляне. Жидовствующие предлагали развитие Руси по пути внецерковной религиозности, где в основе лежит сомнение во всех априорных догматах христианской религии, и их учение представляет собой попытку рационального объяснения бытия. Иосифляне же, доктрина которых была сформулирована Иосифом Волоцким (1440-1515), предложили концепцию абсолютной монархии – это означает, что царь признавался владетелем и ответственным не только за телесное земное бытие человека, но и за душевное небесное бытие человека, за его предстояние на Страшном Суде. Концепция иосифлян была поддержана властью, и в дальнейшем уже именно на эту концепцию опирался царь Иван IV Грозный при управлении страной. В рассматриваемый период происходит становление концепции «Москва – третий Рим», вместе с которой на Русь проникла византийская традиция понимания правителя как избранного Богом для управления государством. Не менее важны для становления концепта «государство» эсхатологические настроения людей конца XV века, ожидавших конец света в 1492 году. Таким образом, русские люди на рубеже XV-XVI веков были готовы к совершению великого Суда над ними, и несостоявшийся конец света позволил государю «облечь себя правом» совершения Суда над людьми. С конца XV века начинается процесс национальной самоидентификации русского народа в качестве единственного оплота православной веры, а также в контексте того, что народное единство необходимо для предстояния на Страшном Суде, на котором судить будут не каждого человека по отдельности, а народы в целом.

Процесс национальной самоидентификации отразился и в древнерусском искусстве: в архитектуре XVI века был создан специфический русский стиль «шатровой архитектуры». Исследование репрезентанта шатровой архитектуры – собора Покрова на Рву на Красной площади (1555) позволяет расширить представление о концепте «государство» в древнерусской культуре. Кирпичное, красное здание, возведенное на цоколе, уподоблено кровавой жертве, принесенной русским народом православному Богу, ради восстановления праведности на русской земле.

Суммируя все вышесказанное, получаем значение концепта «государство» в таком виде, в каком он сформировался и существовал на рубеже XV-XVI веков в древнерусской культуре. Концепт «государство» предполагает единство русского народа перед лицом Государя, наделенного правом вершить земной суд над телами и душами русских людей в преддверие Страшного Суда, который Бог будет вершить над всеми народами (а представитель народа на Страшном Суде - государь); народ в свою очередь готов принести в жертву свои жизни, принять государственный суд ради восстановления законов православия и праведности на русской земле.

Литература

1. Крапчунов Д.Е. (2004) Русские ереси как явление культурного перелома рубежа XV-XVI веков: автореферат диссертации кандидата философских наук. Великий Новгород.
2. Микешина Л.А. (2007) Концепт // Культурология. Энциклопедия в 2-х т. М.: РОССПЕН.

3. Семёнов А.В. (2003) Этимологический словарь русского языка. Русский язык от А до Я. М.: Юнвес.
4. Степанов Ю.С. (2007) Концепты. Тонкая пленка цивилизации. М.: Языки славянских культур.
5. Творения святого преподобного Иосифа Волоцкого. (1994) Просветитель. Спасо-Преображенский Валаамский монастырь.
6. Фасмер М. (1986) Этимологический словарь русского языка. М: Прогресс.
7. Черных П.Я. (1993) Историко-этимологический словарь современного русского языка. В 2-х томах. М.: Русский язык.

Категория пустоты в эстетике современного эстрадного танца

Степанова Н.Ю.[1]
Аспирантка
Дальневосточный государственный гуманитарный университет, Хабаровск, Россия
E-mail: alisiabes@yandex.ru

Настоящее исследование вызвано к жизни отсутствием комплексных разработок в области технологии, эстетики и философии современного танца, что в свою очередь обусловлено несформированностью дискурса, в рамках которого можно вести какие-либо изыскания. Невозможность для современного эстрадного танца быть включенным в какой-либо из уже существующих видов дискурса продиктована заявкой модернистской формации на первомоделирующую языковую функцию. Идеи чистой телесности, не обремененной никакой кодификацией, свободы самовыражения личности через движение реализуются и в современных танцевальных практиках, основывающихся на данной установке. В связи с этим встает задача сконструировать основания танцевального дискурса.

Познание и коммуникация в культуре происходят посредством языка. Как любой другой невербальный текст, танец при «переводе» на язык приобретает форму элементарных высказываний (суждений, реже – умозаключений), которые могут быть подвергнуты логической оценке. Каждое высказывание должно быть сведено к некоторому конвенционально фактуальному суждению, имеющему форму «Х обладает свойством У». «Верификация» его осуществляется благодаря принятию некоторой первичной сетки соответствий телесных движений/фигур чувствам, эмоциям и аффективным реакциям. Такая сетка отражала бы вероятную структуру бессознательного, идея которого постулировалась Ж. Лаканом. Таким образом, для моделирования «первичного» танцевального языка – языка движений – предполагается использование наработанного в психологическом дискурсе, который формируют постпсихоаналитические практики, использующие и исследующие движение, а также различные концепции структурирования телесности, созданные в русле профессиональной хореографической и театрально-сценической деятельности. Так в позитивном русле может быть дан вариант решения проблемы «эстетического».

С опорой на философский комплекс положений постструктурализма, создающий поле переосмысления используемого структурального метода, а также частично на терминологический аппарат четырехзначной логики**,** была сделана попытка восстановить разорванные семиозисы сценической танцевальной культуры. Эмпирической базой в решении поставленной задачи послужили постановки, представленные на хабаровской эстраде за 37 концертный сезон (2007-2008 гг.), постановки хабаровского ансамбля современного танца «Студия С» из личного архива

[1] Автор выражает признательность научному руководителю профессору, д.ф.н. Бляхеру Л.Е. за помощь в подготовке тезисов.

его руководителя[1], а также отдельные постановки танцевальных коллективов городов России и стран СНГ, выставленные в сети Интернет.

Структурные уровни танцевального текста образуют иерархию по степени однозначности формулировки «фактуальных высказываний». В зависимости от актуализации конкретных структурных уровней или их отсутствия (пустоты) определяется тип и форма танцевального «высказывания». На выходе мы имеем типологию «высказываний», включающую в себя четыре класса хореографических постановок в качестве синтаксического каркаса языка танца.

1) Танцы-умолчания предельно «пусты» на дискурсивном уровне. В них не представлена никакая драматургия, они не имеют сюжета, а порой и композиции (расстановка статична). И даже облачение танцовщиков словно бы намеренно неопределенно. Создается иллюзия отсутствия всякого сообщения… за исключением сообщения телесного. «Первичная сетка» соответствий напрямую «верифицирует» номер, определяя «истинность» конкретного высказывания как эстетический критерий. Логическая форма высказывания: «р», языковая: «я (мы) свободен (свободны)». Большую часть данной группы составляют т.н. «непрограммные» номера, а также номера, название которых не имеет референта.

2) Танцы-демонстрации характеризуются «пустотой» на уровне сюжета. Высказываниям этого типа свойственна удвоенная остенсивность. Их вторичное языковое выражение приобретает форму «(Вот) А», логическое – «А». Критерий «истинности» определяется степенью изоморфизма всех структурных уровней номера.

3) Танцы-истории основываются на завершенных дискурсивных «высказываниях». Ими могут являться мифологические или литературные сюжеты, текст песни, под которую исполняется танец. Сами номера по сравнению с номерами предшествующих групп гораздо сложнее и богаче. Данный тип постановок может быть артикулирован не только суждением, но и более сложным типом высказываний – умозаключением.

4) «Пустота» танцев-диалогов – ложная, или обращенная. Для неискушенного наблюдателя непроявленными остаются все уровни, начиная с сюжета и заканчивая самим движением. На деле эти номера с помощью семиотичекиго анализа могут быть развернуты в разных целостностях, заполняющих все структурные уровни хореографического текста. Между эксплицируемыми целостностями ведется диалог на уровне кода. Роль «пустоты» здесь – это роль методического сомнения, ставящего под вопрос логику всеобщего. Переход от кода к метакоду и обратно – процесс, определяющий специфику номеров данного типа: это автореферентные постановки, логическая форма которых может быть выражена формулировкой Гёделя, языковая – парадоксом Эпиминида.

Таким образом, «пустота» как фундаментальная категория танцевального искусства формации модерн (модерн-постмодерн) служит методологической и смыслообразующей основой языка современного эстрадного танца. Будучи же реализованной в самых ярких его достижениях (автореферентные постановки последней группы), демонстрирует возможности бесконечного культурного семиозиса как непрерывного создания узора из «странных петель».

Литература

1. Балет: энциклопедия / Гл. ред. Ю.Н. Григорович. М.: Советская энциклопедия, 1981.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000.
3. Зегет В. Элементарная логика. М.: Высшая школа, 1985.
4. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М.: Гнозис, 1995.

[1] Автор выражает признательность руководителю ансамбля Слюсарю Ю.В. за предоставленные материалы и разрешение использовать их в исследовательских целях.

5. Лотман Ю.М. Структура художественного текста. СПб.: Искусство, 2005.
6. Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология восприятия. СПб.: Наука, 2001.
7. Хофштадтер Д. Гедель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. Самара: Бахрах-М, 2001.
8. Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст // Семиотика: учебное пособие / Е.В. Савелова, А.А. Шунейко. Хабаровск: Изд-во ДВГГУ, 2008.
9. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Петрополис, 1998.

Идеологизация образа музея

Сурикова К.В.
Аспирантка
Санкт-Петербургский государственный университет,
факультет философии и политологии, Санкт-Петербург, Россия
E–mail: ksurikova@gmail.com

Сегодня можно наблюдать воплощение стратегий памяти в музейной архитектуре. Различные рецепции прошлого, воплощенные в зданиях музеев, оказываются легко обнаружимыми и самоочевидными, тем самым манифестируя изменяющуюся роль музея в культурно-историческом континууме.

В начале XX века сциентистская стратегия отношения к прошлому, господствовавшая начиная с эпохи Возрождения и подразумевавшая изучение прошлого, сменяется утилитарной. То есть прошлое, само по себе, утрачивает ценность, становится инструментом для достижения конкретных целей. При этом оно соединяется с текущими интенциями: социальными, культурными, политическими и экономическими, которые объединяются в процессе идеологизации прошлого.

Музей в XX веке становится «заложником» этих тенденций и решает политические и экономические задачи. В частности, музей выступает в роли элемента политической системы, способствующего утверждению научного, культурного и общественного престижа страны. Эта тенденция, зародившаяся еще в XIX веке, окончательно сформировалась к середине XX в.

Идеологизация прошлого отразилась и на экономической составляющей жизни музея. К ставшим уже традиционными функциям добавляются новые – развлекательная, социализирующая и т.д. Все они, являясь элементами идеологизации прошлого и, следовательно, культуры, коммерциализируют музей. Он превращается в культурный центр, где не только проводятся различные мероприятия для посетителей, устанавливаются и развиваются социальные контакты, но также осуществляется коммерческая деятельность. Так возрастает роль служб, предназначенных для посетителей – магазинов, ресторанов, зрительных залов и т.д. Иногда они становятся так же значимы, как экспозиция, и тогда появляется учреждение, находящееся на стыке между музеем и досуговым центром – культурный центр. Одно из таких многофункциональных зданий – Национальный центр искусства и культуры имени Ж. Помпиду в Париже.

Несмотря на постепенный уход «прошлого» из музея, идеологизация остается. Архитектурное решение музейных зданий начинает играть очень важную роль, ведь чтобы музей начал осуществлять новую для себя – рекламную – функцию, публику должно привлекать не только собрание музея, но и его здание. Самым характерным примером подобной стратегии является музей Гуггенхайма в Бильбао, спроектированный Фрэнком Гери. Деконструктивистское здание музея, кардинально изменившее городскую среду и привлекшее огромные массы туристов, на самом деле

не содержит никаких уникальных предметов или коллекций. Здесь принцип главенства архитектуры музея над его содержанием достиг своего предела.

Вследствие этого единый тип архитектуры с характерными элементами исчезает, теперь музейное здание каждый раз выстраивается исходя из прагматических задач и подходов. Если цель – напомнить о страшных событиях прошлого и постараться предотвратить их повторение, то здание строится максимально контрастирующим с окружающей средой. Один из самых ярких примеров – Еврейский музей в Берлине, построенный по проекту Даниеля Либескинда. Архитектор сумел перевести свой замысел в метафору, формируемую пространством, светом, массой и ее кажущейся дематериализацией. Сложился образ еврейской цивилизации, ее трагедии и провала в западной культуре, возникшего в результате уничтожением евреев во второй мировой войне.

В XX веке в музейное строительство достигает небывалых масштабов. Это связано с тем, что музей перестает быть культурным объектом, предельно концептуализированным носителем некоей функции или идеологии. Музей становится активным субъектом, диктующим свою собственную логику разворачивания смыслов, в том числе и исторических, он выходит за рамки внешних ему стратегий интерпретации прошлого, самостоятельно производит свои функции и роли, что радикально воспроизводится в новой музейной архитектуре.

«Торжество» безумия и его влияние на становление афро-американской культуры

Сыщук О.В.
Аспирантка
Государственный университет управления, Москва, Россия
E–mail: slova_moi@mail.ru

Феномен безумия, вызванный стихией разрушения, представляет собой культурный символ современности. Объектом этнопсихологического исследования в данной работе является самобытная афро-американская культура. Исследование эволюции афро-американского искусства и его связи с феноменом безумия является актуальной задачей культурологии и искусствоведения, способом познания реальности, созданной рабовладельческим и расистским мировоззрениями.

В США, где доминирующим является «белое» население, афро-американцы представляют собой «этническое меньшинство», которое подвержено более высокому риску диагностирования у них шизофрении, в отличие от представителей доминирующей культуры.

«В 1983 году в Нью-Йорке было проведено исследование с участием госпитализированных пациентов, которое показало, что «шизофрения» у «цветных» встречалась в 3,5 раз чаще, чем у белых пациентов. Что же касается аффективных расстройств, то этот показатель был равен 1,4. В ходе исследования в Теннеси выяснилось, что афро-американцы составляли 16% общего населения, 30% госпитализированных пациентов психиатрических учреждений и 48% пациентов с диагнозом «шизофрения». Чернокожим американцам, госпитализированным с первым психотическим эпизодом, диагноз «шизофрения» ставится в 7 раз чаще, чем белым» [1, 168-169].

В 1851 году Самюэль Картрайт, председатель медицинской ассоциации штата Луизиана, один из признанных лидеров школы расистской антропологии, открыл две душевные «болезни» чернокожих: *drapetomania* – «неестественное стремление раба сбежать» (от *drapetes* – «сбежавший раб» и *mania* – «сумасшествие», «ненормальность»), *dysaesthesia aethiopis* – испорченное восприятие, влияющее как на разум, так и на тело чернокожих.

Предвзятость в действиях психиатрии по отношению к афро-американскому населению может вызывать подозрение в том, что представителям этнических меньшинств ставили ошибочный диагноз, который использовали сторонники американского движения за «душевное здоровье» в целях обоснования рабства.

Примером объяснения диагностических ошибок может служить цитата немецкого психиатра Ю.Фишера, соавтора книги «Принципы наследственности и расовой чистоты»: «Они [негры] совсем не обладают интеллектом в полном смысле этого слова и, кроме того, лишены умственной творческой силы; их воображение скудно, поэтому они не создали никакого оригинального искусства …» [2, 52].

Однако, что, если не рождение джазовой музыки – первой оригинальной формы искусства, появившейся в США, обогатившей ее культурный ландшафт и покорившей мир, – является поистине феноменом в области музыки и культуры в целом, инспирированным воздействием творческого инсайта.

Одной из существеннейших особенностей джазовой перцепции является процесс импровизации, составляющий неотъемлемую часть творческого поиска, высвобождающего сознание из-под гнета стереотипов. Сопоставление в процессе импровизации разнородных по своим пространственно-временным характеристикам реальных фактов и иллюзорных событий, которые в результате синтеза под воздействием аффективности импровизации мыслятся как единый образ-история, фундированная выходом за пределы понятной рациональности сознания, доказывает богатство воображения афро-американцев и несостоятельность предположений Фишера.

Афро-американец, находясь в реальности психического разрушения целостности, пребывал в состоянии душевной статичности – замирания, наблюдая за происходящим с позиции ментальной, духовной и физической загнанности, и, тем не менее, актуализировал в себе креативный импульс, заново создавая свою самость и генерируя в себе свободу духа в процессе экстериоризации нарождающегося «чувства» свинга – психического состояния, возникающего при исполнении джаза, обладающего экспрессивно-соматической семантикой.

Под воздействием феномена безумия в афро-американской культуре складывалась зависимость между расизмом и возникновением депрессии, вызывающей психозы, диффузию идентичности. Феномен безумия, с одной стороны, замедлял процесс становления афро-американской культуры, вызывая душевные расстройства, а с другой стороны, стал вектором развития и фактором, способствующим открытию самобытных образцов эстетики психологической экспрессии в афро-американском музыкальном искусстве: "Ведь отныне истина безумия неотделима от торжества и окончательного всевластия разума – ибо истина безумия в том, чтобы, пребывая внутри разума, стать одним из его ликов, одной из его сил и как бы некоей мгновенной потребностью, благодаря которой он обретает еще большую уверенность в себе" [3, 55].

Литература

1. Модели безумия: Психологические, социальные и биологические подходы к пониманию шизофрении. / Редакторы: Дж.Рид, Л.Р.Мошер, Р.П.Бенталл. Ставрополь: Изд-во Возрождение, 2008.
2. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.
3. Robert N. Proctor. Racial Hygiene, Medicine Under the Nazis. Harvard University Press, 1988.

«Образы православных святых в духовной культуре Заонежья»
Основной докладчик: Таперо М.И.

Соавтор: Вдовина П.А.
Студентки
Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена,
факультет философии человека, Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: mariya_tapero@mail.ru
tina315@mail.ru

«Икона — столько же памятник
искусства и старины, сколько и еще больше
памятник народной веры и
народного религиозного сознания»
Дурылин С. 1913 г.

Заонежье - одно из самобытнейших мест Карелии и Русского Севера. На протяжении тысячелетий здесь проживали предки нынешних северных народов - саамов, вепсов, карел. С XIII века этот край заселили русские из псковско-новгородских земель.

Особенности территориального расположения региона и его климатические условия - отдаленность от центра, близость к воде, островная жизнь – накладывали существенный отпечаток на мировосприятие жителей Заонежья, привнося в него специфические самобытные черты. Наиболее наглядно они воплотились в архитектуре, декоративно-прикладном искусстве, фольклоре, иконописи, образах особо чтимых в данной местности святых.

Жители Заонежья издавна отличались особым религиозным чувством — в них соединялись свободолюбие и смирение, мистицизм и практицизм, страсть к знаниям, западничество и стихийное чувство живой связи с Богом.

На Севере (в частности в Заонежье) был распространен культ святых Флора и Лавра, по поручению архангела Михаила оберегавших от пропажи конские табуны. Они родные братья, уроженцы Иллирии, погибшие мученической смертью за христианскую веру во II в. Иконописные изображения Флора и Лавра с конями («Чудо архангела Михаила о Флоре и Лавре») восходят к традиции дохристианского античного культа – обожествления героизированных всадников. В многоцветности фантастических коней проступает фольклорная красочность старинных праздников.

Помимо канонических святых, на северных иконах появляются образы основателей крупнейших монастырей, пустыней: «Преподобные Зосима и Савватий» - основатели Соловецкого монастыря, «Преподобный Филипп Ирапский в житии», «Преподобный Игнатий Ломский».

Выбор почитаемых святых зависел от образа жизни заонежан. Отсутствие плодородных почв, достаточно суровый климат, близость к воде заставляли людей заниматься такими промыслами как рыболовство, пчеловодство, плотничество. Все это требовало особенных покровителей. Например, Николай Чудотворец-покровитель рыбного промысла, мореплавания и путешествий. Флору и Лавру молились о хорошем урожае меда.

Особенно важными для заонежан были праздники Покрова и Преображения. В северной традиции Богородица держит покров над головой, это символизирует защиту от врага и природных стихий.

Литература

1. Булатов В. Русский Север. Кн. 3: Поморье. Архангельск, 1999.
2. Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX вв. Петрозаводск, 1994. Вып. 1; Петрозаводск, 1998. Вып.2.

3. Камкин А.В. Православная Церковь на Севере России. Вологда: Изд-во Вологодского государственного педагогического института, 1992.
4. Платонов В.Г., Сергеев С.П. Икона «Огненное восхождение пророка Ильи, с житием» 1647 г. с криптограммой // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник. 1983. Л.: Наука, 1985.
5. Теребихин Н.М. Лукоморье: Очерки религиозной геософии и маринистики Северной России. Архангельск, 1999.
6. Теребихин Н.М. Сакральная география Русского Севера (религиозно-мифологическое пространство северорусской культуры). Архангельск: Изд-во Поморского ун-та, 1993.

Значение и аналогии символов декоративно-прикладных изделий XIII - XV веков

Чернова А.Г.
Студентка
Ставропольский государственный университет, Ставрополь, Россия
E-mail: alla_chernova@mail.ru

Запечатленная в символах информация пробивается к нам сквозь завесу веков. Древние символы являются носителями мысли архаичных мастеров и помогают лучше понять окружающий мир. В настоящий период актуально выявление смысла символов, которые, возникнув в давние времена, сохранили своё значение. Во всех известных культурах мы находим следы всеобъемлющего знания, зашифрованного в символах. Они аналогичны, хотя и несут на себе отпечатки народных особенностей. Символистический язык универсальный. Однако большинство наших современников не владеют знаниями о символах, не умеют их расшифровывать, в то время как эти изображения важны для понимания путей развития искусства. С давних времён люди искали приёмы, при помощи которых сумели бы выразить связь вещей и явлений в окружающем мире. Эти поиски привели к открытию сначала обобщённых образов, а затем, по мере эволюционного развития, и абстрактных понятий. Такие образы и понятия стали называться символами (от греч. – опознавательная примета, знак). Выражать информацию при помощи символов наши предки научились задолго до появления письменности. Первым этапом представленной работы исследования символики стало посещение ставропольского музея ГУП «Наследие», где бережно хранятся археологические экспонаты. В экспозиции представлены предметы быта и одежды кипчаков (половцев) из раскопок, проводимых в Апанасенковском районе (Джухта – 2) А.Б. Белинским. Отреставрированные ткани джухтинских костюмов 13 века удивили своим великолепием, сложностью орнамента, высокой технологией крупноузорчатого ткачества. По фотографическим снимкам экспонатов ставропольского музея ГУП «Наследие» удалось подробнее изучить символику древних изделий. В данной работе использовались материалы раскопок Новопавловского захоронения (находки Н.А. Охонько) и информация о тканях из кургана Вербовый Лог, находящегося на территории Ростовской области (находки С.А. Науменко). Для сравнительного анализа аналогии использовалось более тысячи фотоснимков изделий декоративно-прикладного творчества многих музеев мира.

Необычайно красивы китайские шелка крупноузорчатого переплетения, из которых шили одежду в 13 веке. В результате фотосъёмки экспонатов ГУП «Наследие» появилась возможность разработать контур рисунка остатков ткани могильника Джухта – 2. Этот экспонат был отреставрирован, но узор материала не просматривался. На основе увеличенного фотоснимка элементов остатков материала был обозначен контур узора, выполненного золотыми нитями на коричневом шёлковом фоне. На полученном рисунке чётко проявились растительные детали цветов, листвы и главные

части орнамента - зооморфные символы: зайцы и лани (джейраны, газели). Смысловое значение изображённых на ткани элементов связано с материнством. Геометрические узоры встречаются в самых древнейших декоративно-прикладных изделиях. Они просты в исполнении и имеют символистическое значение. Внутренний квадрат (ромб) в ограничении наружного является мистической фигурой, символизирующей, что человек, пока он жив, никуда не может уйти от действия законов, т.е. пробить стены квадрата. Но по мере роста и одухотворения личности человек раздвигает внутренним квадратом стены внешнего. Таким образом, расширяя рамки природы, он наполняет их новым содержанием. Ткань «ромбы» памятника Вербовый Лог является примером одного из старинных китайских орнаментов. Подобный орнамент использован для ткачества ковра, представленного мастерицами из Карачаево-Черкесии. Символ лотоса – неотъемлемая частичка искусства Китая, Японии, Египта. В давние времена этот прекрасный цветок, вырастающий из ила и раскрывающий свои безупречно чистые лепестки навстречу солнцу, славили как само светило. Лотос ассоциируется с образом человека благородного, выросшего из грязи, но не запачканного ею. Поэтому лотос – символ духовного роста и способности души к достижению совершенства. Китайский буддизм приписывает ему многообразную символику: честность, твёрдость, решительность, семейную гармонию, процветание и многодетность. В китайской культуре этот цветок означает чистоту, совершенство, мир, женский гений, лето. Лотос олицетворяет источник космической жизни и богов, создавших мир, а также богов солнца. Кроме того, цветок символизирует прошлое, настоящее и будущее, поскольку каждое растение имеет бутоны, цветы и семена одновременно. Удивительное почитание лотоса в различных культурах объясняется как необыкновенной красотой этого цветка, так и символичностью с плодовитостью, рождением, возрождением. Изумительной красоты лотос изображён на серебряной чаше Джухты – 2. Подобие водяных лилий можно заметить и в цветочном декоре росписи Голубой мечети в Тавризе (14 век). Популярным элементом растительного орнамента является хризантема как символ изобилия, совершенства, осеннего спокойствия, благосостояния, долголетия, радости. Это солнечный цветок. Изображение его встречается в орнаментах многих тканей и иллюстраций. Доказательством того, что на тканях рисунок хризантем, а не лотосов, могут служить расположенные в окружении цветов резные листья, характерные хризантемам. Идентичность цветов очевидна. Зачаровывает красотой джухтинский головной убор с вышитыми гепардами (барсами). При сравнении образа гепарда этого головного убора и рисунка дракона на блюде, выполненном китайскими мастерами в период династии Юань (Музей Адриена Дюбуше, Лимож), привлекает внимание их сходство. Подобны телосложения животных, их статическое движение. К фигуре дракона добавлены облакообразные крылья и видоизменена голова. В исследовании также были исследованы другие символы, применяемые в декоративно-прикладном творчестве: заяц, олень (лань, джейран).

Основные категории повседневной культуры

Щербакова Л.В.
Аспирантка
Астраханский государственный технический университет, Астрахань, Россия
E-mail: LSCHERBAKOF@yandex.ru

В последние годы в гуманитарном знании отмечается активный научный поиск, связанный с потребностью формирования нового взгляда на культуру и общество. Одним из важнейшим аспектов исследования в данном случае может быть признана такая сфера функционирования последнего, как культура повседневности. Воззрения на

данный феномен в качестве объекта научного исследования в различных областях гуманитарного знания достаточно вариативны. Многообразие характеристик и определений анализируемого понятия как научной категории усложняет задачу систематизации её основных свойств и особенностей. По замечанию Вандельфельса, «понятия, часто привлекающие к себе внимание учёных, могут приобретать неконтролируемую многозначность и потерять собственное содержание» [1,с.40].

Взгляд на повседневность как объект научного исследования вынуждает нас задать конкретные границы восприятия данного объекта. Необходимо выделить те структурные элементы, которые могут быть включены в состав анализируемого феномена. Разными авторами выделяются разные структуры повседневной культуры, и акцент делается порой на противоположных её составляющих. Изучение повседневности – процесс многогранный и сложный, одна из его важнейших целей заключается в реконструкции отдельных элементов человеческого существования в единую взаимосвязанную систему.

Из анализа огромного количества культурологических работ мы можем выделить материальную культуру как один из структурных элементов повседневности. Здесь сразу следует отметить, что данный термин также можно дифференцировать на более мелкие категории и понятия. Для лучшего понимания исследуемого феномена мы попробуем произвести более детальный анализ факторов материальной культуры на примере работ ряда авторов, использующих разные формы и способы подачи материала. В первую очередь, необходимо обратиться к трёхтомному труду Ф. Броделя «Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV – XVIIIвв.», являющемуся базовой работой в культурно-историческом дискурсе повседневности. Первый том называется «Структуры повседневности: возможное и невозможное». В нём автор предлагает рассматривать социально-экономические процессы как основу повседневной культуры. В трактовке Броделя материальная повседневная культура представлена достаточно широко на основе анализа западноевропейского общества Нового времени. Автор классифицирует и изучает такие её явления, как питание, одежда, жилище, исследуемые с позиции «обычное и излишнее», техническое развитие, денежные отношения, демографические изменения, развитие городов и связанную с ним урбанизацию, именно как составляющие части повседневной культуры. Каждая из указанных категорий разбирается весьма скрупулёзно во всех своих проявлениях в повседневной культуре европейцев в указанный период.

Материальной составляющей при анализе повседневной жизни уделяется немало места и в самой известной работе Ж. Ле Гоффа «Цивилизация средневекового Запада». Ей автор посвящает отдельную главу, названную «Материальная жизнь (X-XIII вв.)». По его мнению, материальные аспекты пространства и времени задают параметры любой культуры, и представить себе её изучение без включения в круг исследования техники, экономики, особенностей быта, «ибо люди в процессе истории строят жилища, питаются, одеваются и вообще функционируют» [2,с.6], невозможно.

Детальное рассмотрение повседневной жизни западноевропейского средневекового общества приводит Ле Гоффа к выводу о том, что характер всей изучаемой им эпохи был связан со слабостью экономического роста, вызванной плохим техническим оснащением, в свою очередь, зависящего от своеобразной социальной структуры.

Ле Гофф отмечает, что на повседневную культуру общества оказывают влияние такие факторы как демография, аграрное производство, качество почв, зарплата и цены, денежное хозяйство в целом, пища, болезни и состояние медицины и многие другие. Схожий подход мы встречаем в работе Жана Делюмо «Цивилизация Возрождения». Как и указанные авторы, при рассмотрении материальной повседневной жизни, Делюмо уделяет большое внимание одежде (её виду, качеству, цене), еде (её

содержанию и доступности), жилищу (правда, лишь касательно городских жителей), соотношению цен и зарплат.

Однако рассмотрение лишь материально-вещной стороны повседневной культуры выглядит однобоко. Оно не может способствовать воссозданию её во всей полноте. Повседневная жизнь представляет собой образ жизни и мышления людей данной социальной общности и исторической эпохи и складывается из нравов, обычаев, верований, привычек сознания и поведения, способов мировосприятия и картины мира в целом, ставших коллективным достоянием классов, сословий, нации на определенном этапе их исторического развития.

Как следствие, при изучении человека в аспекте его повседневного существования на первый план выходит принципиально новая задача: историческое исследование и описание социокультурных оснований повседневного сознания, причём не столько индивидуального, сколько коллективного. В данном случае можно вести речь о такой важной категории повседневной культуры как ментальность, элементы которой тесно взаимосвязаны и сопряжены друг с другом. Ментальность выступает как устойчивый структурный элемент, несклонный к быстрым изменениям, что и делает её основой повседневной культуры любого человеческого сообщества. Реконструкция коллективной психологии людей прошлых эпох способствует наиболее полному анализу повседневной культуры того или иного исторического периода.

Если попытаться систематизировать черты, которые разные авторы выделяют в качестве составляющих базу ментальных установок, то можно выделить более двадцати категорий. Их можно свести к следующим пунктам: восприятие тела и телесного, в том числе, процессов старения и иных физиологических изменений, особенности представлений о смерти, оценка болезни и болезненных ощущений, взаимоотношения между полами, гендерные ценности; взгляд на семью и значение любви; отношение к природе, космосу и трансцендентному; эмоциональное восприятие мира (чувства радости, страха и надежды); этические, нравственные и религиозные нормы; эстетические представления; восприятие пространства и времени; оценка политического и социального устройства; способы взаимоотношений между отдельными людьми и социальными группами; методы самооценки и самоидентификации личности.

С нашей точки зрения, единственно верным всесторонним способом исследования повседневной культуры может быть рассмотрение материальной стороны жизни и духовной, в первую очередь, ментальной, составляющей культурно-исторического процесса в их неразрывной связи друг с другом, без их противопоставления и выстраивания детерминистских отношений.

Литература

1. Вандельфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-Логос. М.: Прогресс, 1991.
2. Ле Гофф Ж. Предисловие к русскому переводу // Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

Актуализация ритуала в современной науке и культуре

Юдина С.И.
Аспирантка
Ставропольский государственный университет, Ставрополь, Россия
E-mail: filoslab@yandex.ru

В настоящее время динамика развития современного общества обретает столь стремительный характер, что ведет к выходу цивилизации на новый уровень прогресса и радикальному изменению бытия и сознания. Переходный характер современной

российской культуры актуализирует вопрос переоценки и изменения жизненных ориентиров и ценностей людей, что не может не отражаться на отношении к традициям, обрядам и ритуалам как неотъемлемым элементам культуры.

Ритуал сопутствует человеку на протяжении всей его истории, принимая разные формы, характеристики, но всегда имея значение для него как условие «отметки» его бытия в конкретном обществе, принадлежности к нему, с одной стороны, и утверждения себя в качестве особого, причастного к этому обществу, но самостоятельного действующего в нем участника, – с другой.

Пройдя длительный путь своего исторического развития, ритуал в современной культуре выполняет, в принципе, те же функции, что и в предшествующие эпохи. Как и прежде, не смотря на то, что современное человечество достигло определенных высот в своем интеллектуальном развитии, ритуал не утратил своего предназначения. Современный ритуал – совокупность обыденных, обязательных или принятых (связанных с определенными обстоятельствами поведения) правил, иногда практически незамеченных, нерефлексируемые в качестве особых, но полагающих специфическое отношение к его конкретным формам проявления в общественно значимых событиях, когда придается особый смысл определенным действиям и обрядам. Ритуал занимает в жизни человека более значительное, чем иногда представляется, место.

Проблема ритуала в контексте социогуманитарного знания еще не является предметом специального изучения на уровне теоретического обобщенного подхода, что не способствует формированию целостного представления об этом феномене как общезначимом явлении в бытии человека и общества.

Достаточно многочисленные и глубокие исследования ритуализации, имеющие место, прежде всего, в этнографических, а также исторических (в частности, археологических) работах и в значительно меньшей степени представленные (как правило, в рамках локальных проблем и вопросов) в искусствоведческих, философских, психологических работах, не поднимают, на наш взгляд, в необходимой степени эту проблему до кардинально значимой в связи с существованием человека в мире.

Проблема феномена ритуала чрезвычайно сложна, многогранна, она по-разному разрабатывается, оценивается и понимается исследователями и раскрывается в литературе. В целом, бытование ритуала в культуре человечества представляет собой специфический тип поведения человека, в котором выражается реальная культурно-историческая ситуация жизни субъекта.

Многоаспектность и многогранность проблемы феномена ритуала подтверждает поливариативность определений дефиниции «ритуал». В статье, посвященной проблеме ритуала, В.Н. Фурс указывает на актуальность ритуала в современной культуре: «Традиционной философией культуры ритуал трактовался как несущественное для достижения практического результата «обрамление» здравого технологического рецепта, порожденное дефицитом позитивных знаний и заменой подлинных причин вымышленными. Однако современное историко-культурное исследование, реконструирующее специфические типы человеческого поведения, исходя из ценностных оснований самих изучаемых культур, меняет местами привычное соотношение ритуального и прагматического».

В энциклопедии «Культурология. XX век» В.Г. Николаев формулирует определение ритуала, в котором акцентирует социально-психологический аспект: «Ритуал – исторически сложившаяся форма неинстинктивного предсказуемого, социально санкционированного упорядоченного символического поведения, в которой способ и порядок исполнения действий строго канонизированы и не поддаются рациональному объяснению в терминах средств и целей».

Несмотря на потребность общества в социально-систематизированных и рационализированных институтах, современному социуму необходим такой ритуал, в котором присутствует согласованность между его формой и содержанием. Свое начало ритуал берет в древней аутентичной мифологической культуре, в рамках которой любое действие, будь то производственная операция или действие по жизнеобеспечению индивида или сообщества, носило синкретичный характер, объединяющий реальные и символические компоненты этого действия, т.е. было по существу ритуальным. В современной культуре ритуал иногда предстает как вид игры, социально-психологическими детерминантами которой выступает ощущение неподлинности собственного социального бытия и поиск адекватной формы пребывания в этом «неподлинном» мире. Ритуал как игра более комфортабелен, чем жизнь, реальная деятельность. Игра как таковая содержит обязательные компоненты свободы («хочу – играю, хочу – нет») и четкие правила, тогда как реальная жизнь идет по неизвестным и непознаваемым правилам. Обозначенная модификация современного ритуала свидетельствует в целом о формирующемся и развивающемся обществе эпохи постмодерна, с его особым отношением к игре и смыслу.

В современном обществе появляются новые тенденции ритуализации жизни. Потребность в ритуале ощущается и на уровне повседневного бытия (увлечение мифологической и религиозной символикой, доморощенной магией, гороскопами и т.п.) и на уровне социально-управленческих структур (направленное внедрение в быт религиозных обрядов, разработка национально-государственных или партийных ритуалов-торжеств, стандартизация и ритуализация развлечений). Ритуал-игра встраивается в систему общественного и культурного производства, при этом, не теряя свой символический смысл, приобретает социальную рефлексивность и рациональность.

Современная культура постмодерна обнаруживает новый тип ритуала и соответствующие ей ритуализированные формы бытия человека.

Литература

1. Насонова Л.И., Огородников В.В. (2008) Ритуал как выражение мифологизации современного общества // Бренное и вечное: социальные ритуалы в мифологизированном пространстве современного мира. Великий Новгород, 2008.
2. Николаев В.Г. (1998) Ритуал // Культурология. XX век. Т. 2. СПб.: Университетская книга, 1998.
3. Фурс В.Н. (2003) Ритуал // Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. Мн.: Книжный Дом, 2003.

Секция «Философия религии и религиоведение»

Эмбриологическая концепция в Коране и Сунне.

Акчурина Рената Рашитовна

Студентка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E-mail: ak4urinarenata@mail.ru

Детальный подход Корана ко всем аспектам земной жизни позволяет выделить раздел, посвящённый зарождению новой жизни. Целью нашего исследования является изучение эмбриологической концепции, зафиксированной в Коране и Сунне.

Аллах «создаёт вас в утробах ваших матерей творение за творением в трёх темнотах» (Коран, 39:6). Здесь идёт указание на три оболочки - переднюю брюшную стенку, стенку матки

и амниотическую мембрану. В ряде сур идёт изложение последовательных стадий развития зародыша: «Мы создали вас каплей (нуфта), потом пиявкой, наполненной кровью (алака), потом куском мяса жёваного (мудга), частью сформированного, частью несформированного… мы сохраняли в утробе ваших матерей, затем вывели ребёнком» (Коран, 22:5).

В 1984 году газета «The Globe and Mail» опубликовала исследования известного в Канаде гинеколога, профессора К. Мура. Свои выводы К.Мур изложил в отдельном издании под названием «О чуде зарождения человека в Коране и хадисах». К.Мур пришёл к выводу, что Священная книга мусульман содержит данные об эмбриологии, которые совпадают с современными научными выводами.

Автор книги «Мусульманка», профессор Г.Р.Балтанова вслед за К.Муром определяет стадии развития зародыша, дополнив более точным переводом на русский язык, а также хадисами, на которые не ссылается К.Мур в своих публикациях.

-1-ая стадия - «нуфта», в переводе «капля».

-2-ая стадия - «сулала», «квинтэссенция». Идёт указание на сложный состав семенной жидкости мужчины и репродуктивной жидкости женщины.

-3-я стадия - «ижтимаг», «соединение, оплодотворение».

-4-ая стадия - «нуфта амшаджь», «капля смеси». Второй и шестой день после оплодотворения.

-5-ая стадия – «харс» - «нива, взрыхлённая почва». Многие специалисты переводят, как «имплантация».

-6-ая стадия – «алака»- «пиявка, наполнившаяся кровью».

-7-ая стадия – «мудга» - «мясо жёваное». 25-45-ый день после оплодотворения.

-8-ая стадия – «изам» - «кости».

-9-ая стадия – «ляхм» - «мясо». Процесс прикрепления мышц к костям. Завершение формирования костно-мышечного аппарата.

-10-ая стадия - выражает рост, развитие плода.

В Коране говорится о том, что на каждой стадии происходит качественное изменение, что выражается словами: «превратили в другое творение».

-11-ая стадия- обретение души. Об этом говорится во многих хадисах (Ибн Масуд, Бухари, Муслим).

-12-ая стадия- рождение ребёнка.

Для мусульман Коран является несотворённым словом Божьим, самой совершенной книгой, как по содержанию, так и по форме. Поэтому у верующих не вызывает удивление тот факт, что из Корана можно черпать удивительные познания в любой области.

Долгое время учёные Востока и Запада не имели возможность подтвердить или опровергнуть эмбриологию Корана. Стадии развития зародыша в Европе стали дифференцироваться в XIX веке. В 1972 году О.Райли создал систему классификации зародыша человека.

Сложность сопоставительного анализа положений Корана и научных данных осложнялась трудностями перевода с арабского языка.

Исламская эмбриологическая концепция имеет своих почитателей, ярых противников и скептиков. В докладе приводятся исследования видных учёных: доктора К.Мура, профессора анатомии и клеточной биологии университета Торонто, доктора Е.Маршала Джонсона, руководителя отделения анатомии и биологии университета Филадельфии, доктора Дж. Симпсона, доктора Мориса Букейя и других.

Литература:

1. Коран/ Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского; АН СССР, Ин-т востоковедения.- 2-е изд.- М.: Наука, 1986.- 727 с.

2. Коран/ Пер смыслов Э.Р.Кулиева.- изд.5-е, испр. и доп.- М.: Умма, 2004.-686 с.

3. Ислам классический. Энциклопедия. Под. ред. А. Лактионова. М.: Эксмо. 2005.- 411с.

4. Балтанова Г.Р. Мусульманка. - М.: Логос, 2005.- 376с.

5. А.Е.Крымский. История мусульманства. М.: 2003. Худа Хаттаб. Справочник мусульманской женщины. М. «Умма», 2002.

6. Материалы лекций по мусульманской антропологии профессора К.И. Никонова

7.Статьи К.Мура: «Развитие человечества», «До нашего рождения», «Клиническая анатомия». Использованы материалы из книги «Коран и современная наука. Сравнительное исследование».
8. Мухаммад Али аль-Хашими. Личность мусульманина. Пер. с араб. А. Нирша.- М.: Издатель Эжаев, 2007.- 288с.
9. А.Е.Крымский. История мусульманства. М.: 2003. Худа Хаттаб. Справочник мусульманской женщины. М. «Умма», 2002.
10.Щедровицкий Д.В. Сияющий Коран. Взгляд библеиста. М.: Оклик, 2005.- 312с.
11. Интернет-источник: www.islam.ru/woman

Проблема эвтаназии в основах социальной концепции Русской Православной Церкви

Алексеева Наталья Александровна
Студентка
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия
E-mail: jackie@yandex-taem.ru

Эвтаназия (от гр. *eu* — хорошо и *thanatos* — смерть) — удовлетворение просьбы больного об ускорении его смерти какими-либо действиями или средствами, в т. ч. прекращением искусственных мер по поддержанию жизни. Впервые термин был использован Ф. Бэконом, определявшим эвтаназию как безболезненную и легкую смерть. Оживленная дискуссия вокруг проблемы эвтаназии связана с морально-этической и юридической сторонами вопроса, возникающего в связи с определением критериев смерти. Последний утвержденный критерий смерти – смерть мозга – был утвержден в США, а в последствии и Российской Федерации в 1992 году в «Законе Российской Федерации о трансплантации органов и (или) тканей человека». Стоит обратить внимание на тот факт, что в данном случае отвергается продолжение сердцебиения, как жизнеобразующий фактор, что приводит к критике со стороны религиозных деятелей, закрепляющих за сердцем человека особую роль.

Отношение Русской Православной Церкви к указанной проблеме высказано в документе принятом Освященным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви в августе 2000 года, названом «Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви». Стоит отметить, что Церковь определяет себя в данном документе как «собрание верующих во Христа, в которое Им Самим призывается войти каждый» [1], а так же «являет результат искупительного подвига Сына, посланного Отцом, и освящающего действия Духа Святого, сошедшего в великий день Пятидесятницы» [Ibid].

В главе XII, названой «Проблемы биоэтики», рассматриваются такие современные явления как аборты, клонирование, контрацепция, искусственной оплодотворение, трансплантология и эвтаназия. Последнему просвещенна часть XII, 8. Первым аргументом против эвтаназии представляется тот факт, что в Священном Писании смерть представляется как разлучение души от тела (Пс. 145. 4; Лк. 12. 20). Таким образом, можно говорить о продолжении жизни до тех пор, пока осуществляется деятельность организма как целого [1, гл.XII, 8]. Русская Православная Церковь рассматривает реанимационные процедуры как отдельных органов, так и всего человеческого организма, как основную задачу медицины, направленную на поддержание жизнедеятельности человека. Но в случае невозможности излечения предлагает заменить его паллиативной помощью, то есть уходом, поддерживающей терапией и обезболивающими препаратами. В представлении Русской Православной Церкви один Господь является Владыкой жизни и смерти (1 Цар. 2. 6). "В Его руке душа всего живущего и дух всякой человеческой плоти" (Иов. 12. 10). Поэтому Церковь, оставаясь верной соблюдению заповеди Божией "не убивай" (Исх. 20. 13), не может признать нравственно приемлемыми распространенные ныне в светском обществе попытки легализации так называемой эвтаназии, то есть намеренного умерщвления безнадежно больных (в том числе по их желанию) [Ibid.]. Стоит отметить тот факт, что участники Собора так же считают возможные просьбы больного об ускорении смерти подчас обусловленными состоянием депрессии, которая лишает человека возможности правильно оценивать свое положение.

Помимо прочих аргументов, хотелось бы отметить следующее: в представлении Православных деятелей нравственная ценность болезни рассматривается в ином ключе, нежели в светском обществе. В частности исследователь данного вопроса И.В. Силуянова в работе «Человек и Болезнь» приводит слова Валентина Жохова, утверждающего: «Принято считать, что здоровье является нормой человеческого существования, а болезнь нарушает эту норму. Православие по-иному рассматривает проблему болезни и нормы…С православной точки зрения, болезнь является нормой земной жизни» [5]. Таким образом Русская Православная Церковь приходит к выводу о том, что признание законности эвтаназии привело бы к умалению достоинства и извращению профессионального долга врача, призванного к сохранению, а не к пресечению жизни [1, гл.XII, 8].

Еще один аргумент, приводимый Церковью является нерелигиозным: «Право на смерть" легко может обернуться угрозой для жизни пациентов, на лечение которых недостает денежных средств»[Ibid.].

После вышеперечисленной аргументации Церковь приходит в следующим выводам: 1. эвтаназия является формой убийства или самоубийства, в зависимости от того, принимает ли в ней участие пациент [Ibid.]. В данном случае к эвтаназии применимы соответствующие канонические правила, согласно которым намеренное самоубийство, как и оказание помощи в его совершении, расцениваются как тяжкий грех. Умышленный самоубийца, который "соделал сие от обиды человеческой или по иному какому случаю от малодушия", не удостаивается христианского погребения и литургического поминовения (Тимофея Алекс. прав. 14). 2. Если самоубийца бессознательно лишил себя жизни "вне ума", то есть в припадке душевной болезни, церковная молитва о нем дозволяется по исследовании дела правящим архиереем. Вместе с тем необходимо помнить, что вину самоубийцы нередко разделяют окружающие его люди, оказавшиеся неспособными к действенному состраданию и проявлению милосердия. Вместе с апостолом Павлом Церковь призывает: "Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов" (Гал. 6. 2).[Ibid.]

Таким образом «этика православного христианства отвергает возможность намеренного прерывания жизни умирающего пациента, рассматривая это действие как особый случай убийства, если оно было предпринято без ведома и согласия пациента, или самоубийства, если оно санкционировано самим пациентом" [7:96].

На основании рассмотренного материала можно сделать следующие выводы. Во-первых, обсуждение вопроса связано с злободневностью проблемы – Православная Церковь принимает как религиозные так и нерелигиозные факты для аргументации своей позиции. Во-вторых, восприятие проблемы эвтаназии Православной Церковью непосредственно связано с ее самоопределением относительно текста Священного Писания, но которое ссылается основная аргументация.

Литература:

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви Юбилейный архиерейский собор русской православной церкви,13-16 авг.,Москва,2000г.
2. Силуянова И.В. Биоэтика в России: ценности и законы: Учебное пособие для мед. и фармацевтических. Вузов. М., 1997
3. Силуянова И.В. Антропология болезни. Изд-во Сретенского монастыря, 2007
4. Силуянова И.В.. Современная медицина и православие М. : Изд-во Моск. Подворья Св.-Троиц. Сергиевой Лавры: Студ. правосл. газ."Татьянин День", 1998
5. Силуянова И.В. Человек и болезнь. Издательство Сретенского монастыря, 2001 год
6. Юдин Б.Г., Тищенко П.Д., Иванюшкин А.Я. и др. Биоэтика: принципы, правила, проблемы. Рос.акад.наук.Ин-т человека М. : Эдиториал УРСС, 1998
7. Харакас С. Православие и биоэтика. - "Человек", № 2, 1994

Организация научно-исследовательской работы по развитию научной и религиозной грамотности[1]

Алексеева С.В.[2]
Студентка
Елецкий Государственный Университет имени И.А.Бунина,
исторический факультет, Елец, Россия
E-mail: Aleksee-sveta@yandex.ru

Специфика классического университета заключается в его миссии. Речь идет о формировании социокультурологической модели многовариантного образовательного процесса, целью которого является перевод учащегося из объекта педагогического произвола в субъект самообразовательной деятельности, способного ориентироваться в нестандартных и критических ситуациях (Кузовлев, 2002). В этой связи развитие научных и религиозных знаний у студенческой молодежи приобретает особую значимость.

Организация научно-исследовательской работы по проблеме развития научной и религиозной грамотности современной молодежи проходила на базе Елецкого государственного университета имени И.А.Бунина (Н.Н.Пачина, С.В.Алексеева, 2008).

В исследовании принимали участие студенты второго курса инженерно-физического факультета, исторического факультета отделение религиоведения, факультета иностранных языков, социально-культурного сервиса и туризма, факультетов журналистики и психологии. Выбор пал именно на эти факультеты в связи с тем, что для нас представляли интерес факультеты, где религиоведческая составляющая является основой содержания профессионального образования (исторический факультет, отделение религиоведение), факультеты, где она включена частично (социально-культурный сервис и туризм, факультет психологии) и где религиоведческая составляющая совсем не представлена (инженерно-физический факультет, факультет иностранных языков).

Исследование эффективности реализуемой программы по развитию научной и религиозной грамотности представляет собой анализ проведенных занятий и письменный опрос студентов. Методика для опроса использовалась такая же, как и на констатирующем этапе.

На первом этапе исследования (март-май 2008г.) определены цель, задачи, объект, предмет, гипотеза, теоретико-методологические основы развития научной и религиозной грамотности. Теоретическое осмысление проблемы развития научной и религиозной грамотности предполагало изучение и анализ философской, педагогической, религиоведческой, психологической и методической литературы; разработка критериев, уровней и показателей научной и религиозной грамотности студенческой молодежи.

Критериями интеграции научных и религиозных знаний выступили следующие.

1.Познавательный интерес к взаимосвязанному изучению знаний по науке и религии, личностно значимый смысл применения их будущими специалистами в профессиональной деятельности.

2.Сформированность научных и религиозных знаний, и умений интеграции знаний по науке и религии.

3.Рефлексивная позиция по отношению к взаимосвязанному изучению науки и религии у будущих специалистов.

На втором, констатирующем этапе (июнь 2008г.) осуществление диагностики научно религиозной грамотности у студентов педагогических и непедагогических специальностей Елецкого государственного университета имени И.А.Бунина.

---

[1]Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Развитие научной и религиозной грамотности молодежи в провинциальном городе», проект № 08-06-73607а/Ц
[2] Автор выражает признательность к.п.н., доценту кафедры психологии Пачиной Н.Н. за помощь в подготовке тезисов.

На третьем, формирующем этапе (июнь-октябрь 2008г.) разработка и реализация программы по развитию научной и религиозной грамотности студентов второго курса по специальностям «100101 - Сервис», «031801- Религиоведение», « 050303 - учитель двух иностранных языков», «100103 - Социально-культурный сервис и туризм», «030601- Журналистика», «030301- Психология» в ЕГУ имени И.А.Бунина.

На четвертом, контрольном этапе (ноябрь 2008г.) проведение повторного диагностического исследования научной и религиозной грамотности у студентов педагогических и непедагогических специальностей по проверке эффективности программы по развитию научной и религиозной грамотности. Разработка рекомендаций в рамках дальнейших образовательных маршрутов по развитию научной и религиозной грамотности студенческой молодежи. В заключении анализ, обобщение и систематизация полученных результатов исследования, формулировка основных выводов исследования.

Литература:

1. Кузовлев, В.П. Психолого-педагогическая характеристика активности учащихся [Текст]: монография / В.П. Кузовлев, А.В. Музальков. – Елец: ЕГУ им. И.А. Бунина, 2002. – 142 с.

2. Пачина Н.Н, Алексеева С.В., Кузнецова А.В., Кулиева Р.Р., Толстых В.Н., Фролова Е.В.Концептуальные основы развития научных и религиозных знаний студенческой молодежи.– Елец: ЕГУ им. И.А.Бунина, 2008.

Перспективы использования PR технологий в деятельности религиозных организаций

Баранов Александр Александрович

Студент

Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова

Философский факультет, Москва, Россия

E-mail: alexsportbox@gmail.com

За последние годы западные страны проделали огромную работу по детальной разработке и успешному применению технологий PR. Под Public Relations сегодня принято понимать целую стратегию по продвижению имиджа человека, компании или политического движения в обществе. Основным инструментом в этом продвижении выступает изучение потребностей общества, предоставление обществу достоверных сведений, выстраивание эффективных связей и информационно-культурного обмена.

В экономической сфере, связанной с необходимостью увеличения продаж товаров и услуг, индустрия продвижения в обществе определенного объекта уже попадает в сферу Promotion – продвижения продаж.

Зачастую в современном обществе приходится поддерживать продвижение крупного заказа, как например, имиджа правящей партии, или готовящейся Сочинской олимпиады, или правительственной концепции реформ. В таком случае на помощь человеку приходит весь комплекс PR-технологий, Promotion, продвижения положительного образа через коммерческий сектор, через сферу услуг, развлечений, досуга и т. д.

Все эти технологии вкупе могут включать в себя весь спектр инструментов политической, социальной и коммерческой рекламы, организации массовых мероприятий, лекций, пресс-конференций, выставок, благотворительных марафонов, молодежных лагерей, спортивных мероприятий, концертов, рекламного хэппенинга, как театрализованного представления с элементами импровизации для вовлечения публики в само представление и т. д.

Использование данных технологий не обошло и сферу духовную, которая старается отстраниться от многих материальных благ. Различные религиозные объединения, от РПЦ и до Свидетелей Иеговых уже давно имеют на своем вооружении такое сильнодействующее средство как PR. Достаточно вспомнить первых христиан-миссионеров – они ходили по различным городам, проповедовал свою религию, старались привлечь внимание окружающих, выставляли свою религию в выгодном свете – современные PR специалисты делают практически тоже самое. Или та же знаменитая легенда о выборе религии на Руси – когда к

князю Владимиру пришли представители от православных, католиков, мусульман и иудеев. Если взглянуть на эту историю современным взглядом, то можно увидеть как от некоторых организаций пришли 4 представителя, которые грамотно прорекламировали свой «продукт» и в итоге представление православия показалось более выгодным. И таких примеров использования PR технологий в религии масса – достаточно вспомнить одну из любимых шуток пиарщиков про то, что самый гениальный проект PR римско-католической церкви были Крестовые походы.

Что же касается современности, то для своего продвижения религиозные объединения используют весь спектр возможностей: от Интернета и до классических буклетов. Приведу два недавних примера. В Интернете появился новый ресурс пресс-релизов – http://www.press-release.biz.ua Он предназначен для распространения информации о деятельности христианских организаций и церквей, компаний, политических партий и негосударственных общественных организаций. Автор и создатель портала Алексей Миколаенко, участник Ассоциации «Новомедиа». Основным преимуществом портала является то, что представители организаций могут написать материал о ближайших мероприятиях, конференциях, семинарах, акциях в форме анонса, а также о прошедших - в форме пресс-релиза и опубликовать информацию на сайте совершенно бесплатно. Информация сортируется по рубрикам: Религия, Общество, События, Культура и другие. Поэтому ресурс удобен в использовании.

Владелец ресурса заявил, что «этот простой сервис поможет христианам рассказать о деятельности и жизни церквей не только простым пользователям Интернет, но и представителям различных СМИ, позволит наладить коммуникацию между ними».

Или например, британский мусульманин и проповедник Ислама с солидным стажем Дауд Мэтьюс еще несколько лет назад в ответ на вопрос о том, какие методы применяют его единоверцы-соотечественники для популяризации Ислама и его продвижения в обществе утверждал, что мусульмане Туманного Альбиона уже давно и успешно практикуют весь спектр PR технологий .

Он в своем ответе перечислил уличный призыв, использование мусульманами для призыва общественных мест, таких как рынки, Гайд-Парк и Регентс-парк в Лондоне, разнесение добровольцами информационных буклетов об Исламе по конкретным адресам, социальную рекламу в газетах и журналах, отслеживание обратной реакции, поддержание интернет-сайтов и форумов, производство телевизионных передач, выступления в школах, университетах, церквях, межконфессиональные конференции, круглые столы, выставки, совместные обеды, беседы и многое другое.

Проведенное мною исследование показало, что данные примеры не единичны – на самом деле их тысячи. Религиозные объединения уже давно поняли, что им необходимо уметь использовать весь спектр технологий рекламы для привлечения новых последователей и новых средств. Если мы заглянем в любую платежную ведомость любой религиозной организации, то мы увидим сколько миллионов они тратят на свою раскрутку в год. PR в религии уже стала отдельной областью исследования для многих религиоведов и пиарщиков и этой сфере необходимо придать свое научное обоснование.

Литература:

1. http://www.press-release.biz.ua
2. www.novomedia.org
3. http://prochurch.info/
4. http://www.islamexpo.com/

Пауль Рэдин о роли «религиозного формулятора» в примитивном обществе

Барашков Виктор Владимирович
Студент
Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова,
Философский факультет, Москва, Россия
E-mail: victor_vl@mail.ru

В концепции религии примитивных обществ, разработанной выдающимся американским антропологом Паулем Рэдином, одним из ключевых понятий является понятие «религиозного формулятора» (religious formulator). Оно вытекает из общего понимания религии ученым, который определял религию как связь специфического чувства с определенными верованиями и обрядами. Если совокупность верований и обрядов одинаковы для данного общества (племени), то степень интенсивности специфического религиозного чувства отличается у разных личностей. Так П. Рэдин приходит к выводу о том, что существует три типа людей по степени их религиозности: это истинно-религиозные, время от времени религиозные и индифферентно-религиозные люди. В данной работе мы рассмотрим тип истинно-религиозных людей, которых П. Рэдин часто называет «религиозными формуляторами». К ним Рэдин относит, главным образом, шаманов, жрецов, знахарей. Их число в племени невелико, но они играют важнейшую роль в примитивном обществе, так как религия среди примитивных людей имеет дело с утверждением жизненных ценностей, и потому пронизывает каждую фазу существования.

Рэдин отмечает (и в этом большая его заслуга) роль, которую играли социально-экономические факторы и степень, в которой последние придавали форму и направляли основные выражения религии, существующей в определенном обществе. Ведь примитивные люди не могли быть отделены от превратностей экономического порядка. На этой основе становится понятной роль религиозного формулятора, ведь ему надо было выступать в такой ситуации посредником.

Религиозный формулятор по своему характеру был двойственным человеком: бессознательным в один момент (когда впадал в особое, присущее ему, экстатическое состояние), а в следующий момент – наиболее практичным из людей.

П. Рэдин выдвигает кажущийся парадоксальным тезис, что религиозный формулятор был «материалистом», заинтересованным в объективном мире (в то время как нерелигиозные люди были непоследовательными «идеалистами»). Это легко объяснить, если принять во внимание, что во многих примитивных обществах в руках жрецов была сосредоточена и политическая власть – и их интерпретации были определенной рефлексией своего статуса и политической власти.

Но П.Рэдин также называет истинно-религиозных людей «субъективными идеалистами», но это скорее дополнение к данной ранее характеристике. Имеется в виду, что истинно-религиозный человек по своему психологическому характеру не может не размышлять над своими субъективными состояниями и пытается их соединить в более или менее стройную теорию.

Как пишет П. Рэдин, утверждение религии в примитивном обществе как важного средства для встречи и преодоления кризисов жизни должно быть рассмотрено как воплощение интерпретации религиозного формулятора – в том случае, если его понимание жизненных ценностей сходно с пониманием обычного человека. Где же, напротив, религиозные мыслители создают свою особую группу – они создают теорию такой высокой степени абстракции, что ее связь с ценностями других членов племени очень мала (к примеру, жрецы Маори, служащие своему абстрактному богу Ио и др.) Сформировав закрытую общину они могли развить удивительный анализ субъективных требований религиозного опыта (необходимость поста, одиночества, самоуничижения перед обращением с просьбой к богу) (жрецы племени Дакота).

Особого анализа заслуживает борьба религиозного мыслителя за вытеснение или интерпретацию магии (магические принудительные обряды почти повсеместно предшествовали религии). В первую очередь ему следовало освободить данный магический обряд от его принудительного и чисто механического характера. Эта задача состоит из двух основных линий: одна – социализации магии, то есть требование, чтобы успешный результат

обряда содействовал пользе всей группы, и другая – перенесение принудительной власти с субъекта на объект.

Интересно рассмотреть и то, как религиозный формулятор переоценивает понятие природы духов и божеств, и их отношения к человеку. Для любого человека в примитивных обществах духи и божества имеют значение прежде всего в их отношении к жизненным ценностям и экономическим реалиям человека. Самая ранняя интерпретация такого отношения – магически-принудительная, согласно которой дух связан временно или постоянно со сверхъестественной силой, которую необходимо принудить к исполнению той или иной просьбы. Но религиозный формулятор не может принять такую версию членов своего племени, и начинает преобразовывать это отношение. Тогда появляются мифы, где духи и божества изображаются сознающими это принуждение и дающими возможность подчиниться ему или избежать его. Затем происходит такая эволюция, что отношение между служителем культа и божеством рассматривается как сознательное согласие божества принять жертву. В таком случае служитель культа, чтобы приблизиться к духам, должен быть чистым сердцем. В заключительной стадии эволюции понятия божества, мы видим изображенными ужас, трепет, смирение и подчинение своих собственных желаний и надежд благу группы (во время обряда). Все эти стадии П. Рэдин прослеживает в племени Виннебаго на основании их мифов и молитв.

В более сложных обществах (например, в Африке) несоответствие между взглядами религиозного мыслителя и обычного человека выражено более явно. Происходит напряженная борьба религиозных формуляторов за одобрение членов их племени (из-за того, что значительны безопасность и власть, которые они могут приобрести). Поэтому их теории оказываются непоследовательными, в каких-то случаях им приходится уступать желанию большинства членов их племени использовать принудительное воздействие на духов, божества.

Примеры, приведенные здесь, показывают нам, что религиозный формулятор действительно оказывал большое влияние на разработку понятия о духах и божествах, на рассмотрение отношения между людьми и божествами. Так, через интерпретацию религиозных формуляторов, на характер той или иной религии влияли социально-экономические условия. Большинство людей в примитивном обществе испытывало потребность утвердить свое положение в мире, свои жизненные ценности. Религиозные формуляторы, интерпретируя по-своему религиозные вопросы, учитывали и потребности остальных членов племени, таким образом вырабатывая особое понимание религиозных вопросов.

В заключение стоит отметить, что определяющим для такой трактовки Рэдином религии была его многолетняя полевая работа, особенно среди племени Виннебаго, где он постарался понять реальные проблемы религии примитивных обществ. С. А. Токарев справедливо отмечает большую заслугу П. Рэдина в том, что он понял «какую огромную роль играли и играют эти «специалисты» - служители культа – в самом возникновении и развитии религиозных верований».

Литература:

1. P. Radin. Primitive Religion: Its Nature and Origin. New York, 1937.
2. Токарев С. А. Пол Радин о первобытной религии // Религия первобытного общества в свете современных данных: Сборник научных трудов. М., 1984. С. 18-32.

Религиозные аспекты американской контркультуры (60-е гг. XX века)

Боков Г.Е.
кандидат философских наук
Санкт-Петербургский Государственный Университет,
факультет философии и политологии, Санкт-Петербург, Россия
E–mail: bokovg@gmail.com

Впервые понятие «контркультура» было введено американским социологом Теодором Роззаком в книге «Создание контркультуры» (1969 г.) для общей характеристики субкультуры, объединяющей различные, порой противоборствующие между собой, нонконформистские молодежные движения второй половины 50-х – конца 60-х годов XX века. Определяя этот

феномен как «культурную совокупность того, что радикально расходится с ценностями и нормами мейнстрима нашего общества» (Roszak, 1969, xii) он указывал на подспудно происходящий процесс кардинальных преобразований мировосприятия и форм поведения среди молодежи. Эти тенденции были во многом определены поиском новых мировоззренческих ориентиров и религиозно-мистическими исканиями вне христианской Церкви, что оказывается созвучно и нашему времени.

Основной пафос лидеров контркультуры был связан с критикой самих основ западной технократической цивилизации. Они были убеждены в наступлении «революции сознания», которая повлечет за собой «революцию культуры» и формирование новых ценностей (Reich, 1970, 4). «Эксперименты с сознанием» на этом фоне перекликались с обращением к дзэн-буддизму и техникам медитации, различным формам мистицизма и гетеродоксии, визионерству и другим альтернативам «христианскому мейнстриму». Поиск новых мировоззренческих ориентиров, религиозно-мистические искания, по мнению теоретиков и лидеров контркультуры, а также целого ряда представителей радикальной теологии, были связаны с тем, что произошло «сращивание Христа и цивилизации», определившее «спиритуализацию» и «деэсхатологизацию» всех «основных категорий первоначального христианского провозвестия» (Altizer, 1963, 108). Попытка выявить «исконный религиозный импульс», который был «выхолощен из нашей культуры» (Roszak, 1972, xx), определяет различные стратегии и пафос многих новых религиозных движений, связанных с контркультурными тенденциями, будь то «Иисус-революция» или «New Age».

Различные религиозные течения, которые появлялись в процессе развития контркультурных тенденций, а также отдельные концепции, связанные с критикой теистического супранатурализма и «христианско-технократической» культуры, в которой, как были убеждены тогда многие, «духовное и материальное, сознательное и бессознательное безнадежно расколоты» (Watts, 1960, 333), имеют между собой много общего. Все они характеризуются мистическими и эсхатологическими обертонами, романтическим утопизмом, ярко выраженными антиклерикальными настроениями, богоборчеством, переосмыслением дальневосточных нетеистических, а также пантеистических и психоделических мотивов, ожиданием наступления новой «постхристианской» эры гармонии и всеединства. В этой связи представляется актуальным современное обращение к феномену контркультуры и его религиозным аспектам. Как и сегодня, в ситуации новых вызовов глобализации, в 1960-е годы все эти тенденции были обусловлены необходимостью самоопределения в новом, кардинально изменившемся мире.

Литература:

1. Altizer, Thomas J. J. (1963) Nirvana and Kingdom of God // The Journal of Religion. Chicago, april. Vol. XLIII, № 2, p. 105-117.
2. Brown, Norman O. (1959) Life against Death: The Psychoanalytical Meaning of History. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.
3. Leary, Timothy (1968) The Politics of Ecstasy. New York: Putnam.
4. Reich, Charles A. (1970) The Greening of America. New York: Random House.
5. Roszak, Theodore (1969) The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition. New York: Doubleday & Company, Inc., Garden City.
6. Roszak, Theodore (1972) Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Postindustrial Society. New York: Doubleday & Company, Inc., Garden City.
7. Walsh, Michael (2006) The Religious Ferment of the Sixties / Ed. Hugh McLeod. Cambridge University Press.
8. Watts, Alan (1960) Beat Zen, Square Zen and Zen // The World of Zen: An East-West Anthology. Compiled, Edited, and with an Introduction by Nancy Wilson Ross. New York: Vintage Books. A Division of Random House, p. 331-340.

Божественный шар:

религиозная и социокультурная символика сферичности

Быченкова К.В.

Студентка

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E-mail: mc-zena@mail.ru

Осознанное еще в глубокой древности, геометрическое совершенство шара во все времена воспринималось как воплощение некоего метафизического начала, что открывало возможности для самых разных его толкований.

Шар представляет собой идеальную по своей форме фигуру, состоящую из бесчисленного количества кругов. Как известно по сложившейся в символике традиции, круг олицетворяет вечность. Таким образом, шар можно представить неким объединением бесконечностей, тем, что сливает их воедино.

Символика шара неразрывно связана со временем. Поэтому иногда считается, что шар отождествляется с будущим. Возможно, это связано с давней мистической, алхимической и магической традицией, в которой сферическая форма считалась чем-то пророчески сакральным. В алхимии коронованный шар — это философский камень, который иногда называют Великим королем.

В Индии шар был важным объектом религиозного поклонения. Элементы сферы присутствуют в ступах, связанных с местом бодхисатв. В Индонезии они приобрели форму колокола с каменным шпилем наверху и называются дагобы.

В Древнем Египте шару придавали подчеркнуто символическое значение. Священный жук-скарабей изображался катающим шарик. А Бог Атон и вовсе имел округлую форму, так как представлялся в виде солнечного диска с лучами-руками. В Древнем Китае широко распространенными скульптурами были львы, сидящие на шаре. Если принять во внимание, что львы издавна считались царями зверей, то можно сделать вывод о том, что в этих скульптурах хорошо выражен один из архетипических смыслов шара, проявляющийся в символизации власти. Известно, что основной атрибут власти — держава — является шаром. Синий шар — атрибут Зевса (Юпитера) как бога небес, а также Аполлона и Кибелы. Золотые шары — атрибуты Гарпий и эмблема Николая из Миры.

Дальнейшее развитие ассоциативный ряд «шар — власть» получает в смыслообразе фигуры на шаре. Так, на шаре изображались богиня Ника и Фортуна. В христианском искусстве также присутствуют изображения Господа на шаре, символизирующие божественную власть Творца над созданным Им миром. Однако следует заметить, что, хотя шар и символизирует власть, он также и подразумевает ее зыбкость. Возможно, имеет значение то, кто именно владеет им. В случае с Фортуной то, что она стоит на шаре, говорит не только о том, что она, несомненно, обладает огромной властью и от нее многое зависит, но и что она еще и очень переменчива, в первую очередь из-за того, что опирается на неустойчивое основание.

Шар как идеальная фигура очень распространен в различных спортивных играх, в которых он имеет значение мяча. Особую роль игра в мяч выполняла у древних индейских племен, в частности у племени майя. По верованиям майя, однажды боги преисподней проиграли божественным близнецам в мяч. Поэтому они потеряли свое господство над земным миром. Особое значение, по-видимому, было у игры в мяч в Древней Греции. В египетском «Лекденском демотическом папирусе» богиня Солнца говорит: «Смотри, земля передо мной, как коробка. Это значит, земля Бога передо мной как круглый мяч». Эскимосы объясняют северное сияние как то,что это дети с головами моржей игают на небе в мяч.

Кстати, архетипический смысл шара, символизирующего мяч, как раз и проявляется в том, что именно он является объектом многих спортивных игр. Ясно, что именно тот, кто в игре владеет мячом, имеет превосходство над остальными, обладает властью. В то же время движение мяча непредсказуемо, что делает игру захватывающе интересной. Любопытно, что некоторые философы в своих автобиографических сочинениях упоминали о том, что в детстве они увлекались игрой в мяч. (Так, например, об этом сказано в «Кодексе Бусидо» и в «Исповеди» Августина.)

Амбивалентная символика шара, проявляющаяся таким образом и в игре, способствует том, что постепенно складывается и литературно-философский образ игры в мяч (шар), в которой, по словам одного из персонажей диалога Николая Кузанского, так и названного — «Игра в шар», «содержится символ какого-то высокого созерцания». У Бальтазара Грасиана в «Критиконе» описывается «большая игра в мяч — любимая потеха этого мира», аллегорически представляющая человеческую жизнь: две команды — «радости и удовольствия» и «горести и беды» — упражняются, перекидывая друг другу мячи — человеческие головы.

Возникает интересный вопрос о взаимоотношении круга и шара, который на плоскости тоже выглядит как круг. Основываясь на понятии бесконечности, Николай Кузанский приходит

к выводу о том, что бесконечная линия есть одновременно максимальные треугольник, круг и шар.

Любопытно, что по сложившейся католической традиции, чистилище делится на круги, а рай — на сферические небеса. Это, как мне кажется, говорит о большем совершенстве шара и, возможно, о том, что переход от плоского круга к объемному шару подобен переходу умершего из некого промежуточного места — чистилища — в более определенное и по-настоящему совершенное — рай.

Сравнение Бога с кругом или шаром встречается у средневековых мистиков — Мейстера Экхарта (со ссылкой на Гермеса Трисмегиста), Генриха Сузо, анонимного немецкого автора «Песни о Троице». Николай Кузанский переносит идею бесконечного шара на актуальность божественного бытия: «Бог есть единое простейшее основание всего мирового целого, и как после бесчисленных круговращений возникает шар, так и Бог, наподобие максимального шара, есть простейшая мера всех круговращений, ведь всякое животворчество, всякое движение и понимание от Него, в Нем и через Него» («Об ученом незнании»).

Наконец, и человек тоже уподобляется сфере. Когда однажды король Пипин спросил Алкуина, на что похож человек, тот ответил, что на шар.

В философии очень активно рассматривалась идея шарообразности. Ксенофан считал Бога неким безличным началом, имеющим форму шара. Стоики полагали, что весь мир шарообразен. Филолай утверждал, что мироздание конечно и покрыто огненной сферой. Эмпедокл, рассказывая о противостоянии Филии и Нейкоса, говорил, что в той фазе, в которой побеждает Любовь, мироздание становится сфайросом. Парменид представлял себе бытие шарообразным. Причем «узреть» его можно только разумом, а не чувством. Демокрит полагал, что Душа и теплота — одно и то же — тела, имеющие шарообразную форму. Платон считал сферические небесные тела низшими богами, которых сотворил Ум-Демиург. Анаксимандр говорил о шарообразном небе, состоящем из огненных «шин», а видимые нами небесные светила — отверстия в них.

Литература:

1. Грассиан Б. (1984)Карманный оракул. Критикон. М.: Наука
2. Гринев В.В. Праязак и символ (1999. Киев: Логос; С-Пб.: Алетейя
3. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. (1993) Платон. Аристотель. М.: Молодая гвардия
4. Мифология: энциклопедия.(2003) / Под ред. Мелетинского Е.М. М.; Ьольшая Росский энциклопедия.
5 Николай Кузанский (1980) Соч.: В. 2 т. М.: Мысль

Христианство как Встреча: поэтическая философия Кароля Войтылы

Волкова Анна Геннадьевна
Аспирант
Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова, Москва, Россия
E-mail: bendetta@list.ru

Способ познания действительности, формирующий специфический стиль лирики и философско-поэтических эссе Кароля Войтылы (папы Иоанна Павла II, 1920-2005), можно назвать интеллектуальным, размышляющим. Он противопоставляется дискретному мистическому способу познания. В философско-лирическом цикле «Размышления об отцовстве» (Rozważania o ojcowstwie) встречаются различные типы субъектной организации текста. Переходы от Я к Ты, от Ты к Он и к Мы выражают суть христианства для Войтылы: христианство – это встреча и диалог, а философия христианства – это философия встречи. С точки зрения отношения «субъект – объект» цикл включает в себя несколько аспектов:

1. Бинарная оппозиция «одиночество (samotność) – единение». Она выражается рядом слов-синонимов, также рядом однокоренных слов: samotny (одинокий), samotność (одиночество), osobowość (индивидуальность), własność (собственность), własny (собственный), zewnętrzny (внешний), wewnętrzny (внутренний).
2. Семантика местоимений. Текст включает в себя два вида местоименных отношений: Я – Ты, Я – Он. Эти два вида объединяются третьим, наиболее общим: «Я – Другой».

1) осмысление имени «Адам»: это имя совмещает в себе два местоимения: Он и Я.

2) осмысление отношения Я – Ты. В тексте эти отношения предстают как отношения Адама (Я) с Богом (Ты), и шире, как отношения человека с Богом. В то же время Бог – это не только Ты, но и Он.
3) отношения притяжательных местоимений: мой – твой. Эти местоимения в тексте противопоставляются друг другу, но с другой стороны, «мое» не абсолютно отрицательно, так как осознание собственного существования приводит к осознанию существования Другого.

Философия Я и Другого, которую развивает Войтыла, перекликается с философией диалога, представленной работами Мартина Бубера и М.М. Бахтина. Работа М. Бубера «Я и Ты» (1923 г.) содержит основные положения философии встречи. Бубер, как затем и Войтыла, акцентирует местоимения Я, Ты и Оно. Работа Бубера «Диалог» (опубл. 1930 г.) говорит о полифонии как о слиянии голосов, в котором проявляется Бог. Ранняя статья Бахтина «Проблемы содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве» (1924) говорит о том, что язык, слово существует только в сфере диалога, так как слово диалогично по своей сути. Важная особенность диалога для Бахтина – «неслиянность» голосов (слов) при их встрече, истинная полифония.

4) трансформация местоимений в существительные. Здесь выделяются четыре типа отношений:
Отец (Адам) – сын (все люди),
Отец (Бог) – сын (Адам),
Отец (Бог) – Сын (Христос),
Отец (Христос) – сын (человек или Адам).

Адам является и отцом, и сыном. При этом он сын для Бога-Отца и для Бога-Сына. Таким образом, это своеобразное превращение, осуществляющееся в пределах «семьи», приобретает замкнутую форму.

3. Осмысление концепта «семья». У Войтылы семья представляет собой своеобразную троицу: отец, дитя, любовь. В тексте эта триада становится перифразом, понятым двупланово:
1) в земном плане – триада обозначает семью;
2) в небесном плане – триада обозначает Святую Троицу.

Таким образом, христианство осмысливается Войтылой в контексте диалогической концепции. Христианская философия – это философия Встречи. Это также подтверждается диалогизмом всех основных христианских «жанров»: молитва, исповедь, проповедь подразумевают участие по крайней мере двух сторон, говорящего и воспринимающего. В философско-поэтической форме, через сложные переходы местоимений от первого лица ко второму и третьему в лирико-философских эссе Войтылы выражается диалогический характер христианства – Встречи Бога и человека.

Литература:

1. Бубер М. Два образа веры. – М.: Издательство АСТ, 1999.
2. Wojtyła Karol. Pojezie i dramaty. – Kraków: Znak, 1980.

Православная миссия в современной молодёжной среде

Ганжов Е.А.[68]
Студент 5 курса Социально-теологического факультета Белгородского государственного университета, Белгород, Россия.
E-mail: gangovevgeniy@mail.ru

Выбор личности – это насущный вопрос и вечная проблема в мире людей. Сегодня в особом обращении к себе нуждается молодежь. К категории молодежи в узко специфическом понимании относят возрастную группу от 18 до 30 лет. Это время, когда человек впервые сталкивается со многими явлениями жизни и часто оказывается не готов к этому столкновению (Шишкова, 1997). Это рождает чувство неуверенности, подавленности, потребность в поисках жизненной опоры. Часто молодой человек прибегает к неадекватным попыткам решения своих проблем. Так же это время, когда человек часто становится перед необходимостью сделать жизненно важный выбор. Ему приходится выбирать профессию, друзей, спутника жизни, и, самое важное, делать

[68] Автор выражает признательность доценту, к. ф. н. Чередниченко А. Г., и к. ф. н. Шилишпанову Р.В. за помощь в подготовке тезисов.

нравственный выбор. Не имея надлежащего опыта и при отсутствии истинных духовно-нравственных ориентиров, молодой человек теряется на путях жизни. Он боится принять на себя бремя ответственности за свой выбор. Активный поиск смысла жизни может привести молодого человека как на истинный путь принятия ответственности за свою судьбу, так и в ложное состояние, когда эта ответственность перелагается на разного рода «лжепророков» и «лжеучителей».

Молодость – это время возрастания, становления, развития, социализации человека, его подготовки ко взрослой полноценной жизни. В это время человек стремится все постичь самостоятельно, в нем велика сила жизненной активности, потребности в самоутверждении и саморазвитии. Человек чувствует, когда к нему проявляется интерес, что он нужен, востребован. Он слишком поздно понимает, что проявленное к нему внимание со стороны массовой культуры было необходимо только для того, чтобы он отдавал материальные ценности. Что такие «потребности», как наркотики, разрушают в нем личность. А те «ценности», которые он выбрал, делают его жизнь бессмысленной и пустой (Устинов, 2006). Когда он это осознает, то уже перестает быть молодым человеком. Ибо молодость – это состояние души, готовой к преображению во Христе. Утратив эту готовность, человек оказывается на краю пропасти. Криминализация современного молодого поколения – это плата общества за невнимание к потребностям молодёжи к её интересам и сущностным основам её жизни.

Молодёжь отличается стремлением к принятию групповых норм поведения. Нередко подросток даже изменяет свои убеждения в соответствии с мнением группы, так как боится быть ею отвергнутым. Эту возрастную особенность следует учитывать при работе с подростками. Здесь положительную роль должны сыграть православные молодёжные объединения, центры досуга, оздоровительные лагеря и другие формы работы с молодёжью.

Миссия, по определению «Концепции возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви», заключается в провозглашении Благой Вести всему творению: «Смысл миссии Православной Церкви заключается в том, что она не нацелена только на передачу интеллектуальных убеждений, нравственных идеалов, но на передачу опыта Богообщения, жизни общины, существующей в Боге (Филипп, епископ Полтавский и Кременчугский, 2005). Тринитарное понимание миссии предполагает, что задача миссии состоит в проекции на человеческие отношения отношений, которые существуют внутри Святой Троицы. Бог в Самом Себе есть жизнь общины, и Божие участие в истории направлено на приведение человечества (и творения вообще) в эту общину самой жизнью Бога».

Таким образом, сегодня молодёжная работа в Церкви заключается, прежде всего, в миссии среди молодых людей. Миссионерская работа предполагает создание в приходах благоприятных условий для реализации православной молодежью своих творческих устремлений и потребностей, что предусматривает взаимное общение не только в храме, но и во внебогослужебное время. Для этого могут быть использованы детские лагеря, походы, паломнические поездки, группы содействия немощным членам прихода и многие другие формы деятельности. В принципе, заниматься с молодёжью можно, организовывая братства, кружки по интересам, клубы. Важно, чтобы молодёжь чувствовала, что она не одинока, что она кому-то интересна. Нужен неформальный подход. Просто говорить: молись, спасайся, читай акафисты и каноны – мало. Гораздо ценнее возможность общаться со священником и своими сверстниками, получать ответы на свои вопросы, а главное вместе делать какое-то общее дело. Может, оно не будет иметь форму привычных церковных послушаний, но важно, чтобы это общее дело реализовывалось в православной атмосфере, среди единомышленников (Ромашко, 2006).

В настоящее время, когда в нашем обществе проявляются признаки деградации, особенно в области нравственности и в сфере духовной, когда гражданам России навязываются ложные и чуждые ценности, надо осознать, что всё это имеет огромное влияние на подрастающее поколение – поколение, которое в сложившихся обстоятельствах нуждается в непосредственной защите от этих нравственно

разлагающих, губительных воздействий (Климент, митр. Калужский и Боровский, 2005). Поэтому исключительную важность приобретает православная миссия в молодёжной среде, которая воспитывает у подростков идеалы любви к ближнему, к Родине, и ответственность за своё Отечество, предоставляя, таким образом, возможность выбора между традиционными духовными ценностями и деструктивными идеологиями. Сегодня духовно-нравственное воспитание детей и молодежи становится приоритетным направлением всей нашей церковной молодёжной политики (Артамонов, 2006). Церковь ищет молодежь, стремится оградить ее от губительного влияния мирских соблазнов, привлечь к созидательной деятельности.

Литература:

1. Артамонов А.Д. (2006) Образование, здоровье, нравственность – главные жизненные ценности молодого поколения. // Сборник пленарных докладов XIV Международных Рождественских образовательных чтений. М.: Просветитель.
2. Иоанн (Экономцев), архим. (2005) Значение православной культуры для семьи и школы. // Сборник пленарных докладов XIII Международных Рождественских образовательных чтений. М.: АОЗТ Просветитель.
3. К молодежи нужен неформальный подход. Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/guest/060811013115.htm
4. Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. (2006) Проблемы духовного образования в контексте современных вызовов церкви, России и миру. // Сборник пленарных докладов XIV Международных Рождественских образовательных чтений. М.: Просветитель.
5. Климент, митр. Калужский и Боровский. (2005) Православная культура и молодежная среда. // Сборник пленарных докладов XIII Международных Рождественских образовательных чтений. М.: АОЗТ Просветитель.
6. Устинов В.В. (2006) Утверждение духовности – основа возрождения России. // Сборник пленарных докладов XIV Международных Рождественских образовательных чтений. М.: Просветитель.
7. Филипп, епископ Полтавский и Кременчугский. (2005) Православная миссия, православная школа, православная среда. // Сборник пленарных докладов XIII Международных Рождественских образовательных чтений. М.: АОЗТ Просветитель.
8. Шишкова М.И. (1997) Новые религиозные движения и православный путь преодоления их влияния // Христианское Чтение. №14.

Образ Христа в интерпретации Фридриха Ницше

Горева О.К.

Студент, философский факультет

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, Москва, Россия

E–mail: goreva.olga@gmail.com

В данной работе предпринята попытка проанализировать то, каким видит немецкий философ Фридрих Ницше «тип Иисуса». Основными источниками нашего исследования являются его труды «Антихристианин», «По ту сторону добра и зла», «Человеческое, слишком человеческое», а также черновики и наброски последних лет сознательной жизни. Необходимо прояснить, чем, по Ницше, Христос отличается от остальных христиан и какие идеи он проповедовал в течение своей жизни. Задача состоит в том, чтобы понять, в чем заключалась притягательность Иисуса для Ницше, какие черты он в нем видит.

Уже в работе 1878 года «Человеческое, слишком человеческое» Ницше упоминает Христа, называя его личность ««в высшей степени привлекательной». Здесь Ницше называет его также и «самым благородным человеком». Его влечет этот странный святой из тех древних времен, когда, по мнению Ницше, народы были ближе к своим божествам и находились среди них избранные, считавшие себя сыновьями богов. Уже здесь заметно, что Ницше видит Христа как образ, наделенный очень большой внутренней силой, очарованием. В этом произведении речь еще не идет о критике фундаментальных ценностей христианства, Ницше пока только замечает, что с христианством невозможно согласиться «при современном состоянии знаний.

Уже в «Утренней заре» и «Веселой науке» ясно просматриваются основные аспекты критики христианства, и в свете этого Христос оценивается Ницше по-другому. Появляется

мысль об искажении его идей апостолом Павлом. В «Веселой науке» Христос объявляется человеком, чувствующим «себя без греха»; в поздних работах эта черта будет для Ницше одной из основных в личности Иисуса.

Нас же больше всего интересует «Антихристианин» и черновики Ницше последних лет. Из этих работ можно получить целостное представление о том, как представлял Христа Ницше и какое значение он придавал этому образу. Ницше в своих суждениях не опирается на филологическую или историческую критику Нового завета, хотя он и знаком с сочинениями Ренана, Штрауса. Иисус нужен Ницше как квинтэссенция определенной жизненной установки.

Ницше полагал, что в Евангелиях присутствуют неверные сведения о Христе, что образ странствующего проповедника подвергся влиянию типического древнеизраильского представления о пророке, отсюда сцены гнева, проклятий, поношений книжников и фарисеев. Содержание жизни Иисуса сводится к вере и проповеди этой веры. Иисус был убежден в собственном божественном происхождении и оттого считал себя безгрешным. Вот основные положения проповеди Христа, по мнению Ницше:

1) отвержение тогдашней обычной жизни и противопоставление ей жизнь по правде;

2) борьба с иерархией внутри общины, восстание против тирании касты, обычая, формулы, порядка, привилегии, духовной гордыни, пуританства в духовной сфере. Ницше рассматривает это как «нападение на глубочайший народный инстинкт, на волю иудейского народа к самосохранению».

3) восстание против иудейской церкви как социального института;

4) Иисус не использует учение о раскаянии и примирении – ему не нужны формулы и свод законов для общения с Богом.

Ницше называет также те действия, а фактически заповеди, которые и образуют особую «евангельскую практику»: не противься злу («злоумышляющим на вас не оказывайте противления ни делом, ни в сердце своем»); не проклинай, не ворожи, не мсти, не лги; не делайте различия между чужими и своими; не гневайся ни на кого, никого не считай ниже себя; не клянитесь; не судитесь, миритесь, прощайте.

Заповеди не ранжируются самим Ницше, в разных сочинениях он перечисляет их в разном порядке. Все они апофатичны и отвергают всякое внешнее проявление жизни. Иисус, по сути, отвергает любое чувство, кроме любви. Ему оказываются не нужными ни молитва, ни религиозный культ. Путь Христа – показать, как нужно жить, чтобы чувствовать себя «обоженным»: надо «пресытиться собой по горло, и в этом смысле грешник даже лучше праведника». Такая практика не имеет ничего общего с традиционным христианским покаянием и сокрушением в собственных грехах, потому что грех в случае Иисуса перестает существовать, мир не воспринимается через категории «грешное - праведное».

Иисус для Ницше классический тип мистика, который владеет знанием и, по сути, неуязвим. Он стоит вне всех внешних форм жизни (религия, политика, культура и т.д.). Христос для немецкого философа – великий символист. Ницше постоянно возвращается к этой мысли. Все внешнее Христос воспринимает лишь как символ и повод для притчи. Здесь одна из ключевых черт образа Иисуса – он не приемлет реальность в ее первоначальном виде, поэтому постоянно ищет любви, исключая всякое раздражение. Любовь здесь выступает «как единственная, как последняя возможность жизни». Ницше чувствует в образе Иисуса огромную силу, но при этом ценности, которые Иисусом проповедуются, считает пагубными для человеческого существа.

Для еврейской общины, с точки зрения Ницше, Христос был политическим преступником и никем другим. Он был «святой анархист», он восстал против фундаментальных устоев Израиля; согласно его проповеди, не нужны были тексты, священники, храмы. Поэтому Ницше считает, что Иисус умер за свое реальное преступление перед общиной. Ошибка судей была в том, что он никогда не желал быть царем. В поведении Иисуса (с точки зрения Ницше) нет сопротивления, нет борьбы, есть только смирение. Он в своей жизни (и в своей смерти) дает тот образец, который и должен был составить основу практики людей, которые назвались бы христианами.

Ницше признает, что Иисус – Спаситель, но совершенно не в традиционном христианском смысле. Иисус принес в мир «благую весть» о том, что «Царство Небесное есть состояние сердца, … опыт сердца, оно повсюду, оно нигде». Ницше описывает Иисуса без того презрения, с которым он смотрит на христиан. Для него «был только один христианин, и он умер на кресте». Иисус представляет собой для Ницше уникальный пример святого, предложившего новый тип жизненной практики и в полной мере воплотившего его. Но никто больше не смог жить по данным Иисусом заповедям, учение его было искажено иудейской общиной и прежде

всего Павлом. Они сместили аспекты евангельской проповеди с внутреннего мира на внешний, посчитали возможным все то, что Иисус отвергал или вовсе не замечал.

Литература:

1. Ницше Ф. Полное собрание сочинений в 13 томах: Т. 12: Черновики и наброски, 1885—1887 гг. — М.: Культурная революция, 2005.
2. Ницше Ф. Полное собрание сочинений в 13 томах: Т. 13. — М.: Культурная революция, 2005.
3. Ницше Ф. Сочинения в двух томах / Пер. с нем. Я Бермана, Г.А.Рачинского, К.А.Свасьяна, С.Л.Франка. Сост., ред., вступ.ст. и прим. К.А.Свасьяна. – М.: Мысль, 1990.

«Исследование Апокалипсиса» А.М. Бухарева (архимандрита Феодора).

Губина Л.Н.

Студент

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E–mail: kanatik-l@mail.ru

Бухарев Александр Матвеевич (архимандрит Феодор, 1824–1871) в середине 1863 г. он снял сан, женился и «до конца жизни вел бедственное существование, кое-как перебиваясь литературными заработками». В биографиях Бухарева обычно кратко упоминается о работе всей его жизни «Исследования Апокалипсиса». Он обращается к толкованию последней новозаветной книги, так как, по его мнению, «очевидна настоятельная потребность в православном, правомысленном расследовании св. книги о совершающихся в мире Божьих судьбах» на фоне увеличения интереса к Откровению Иоанна со стороны других христианских направлений.

Это произведение остаётся без внимания незаслуженно. Один только факт, что Бухарев снял монашеский сан из-за того, что его труд был не допущен в печать, говорит о большой значимости для архимандрита мыслей, изложенных в книге. В итоге «Исследования Апокалипсиса» изданы только в 1916 году и остались по большому счёту незамеченными и неоценёнными по достоинству. Возможно, распространённые суждения о «наивности» и «искусственности» концепции книги, не позволили современникам и некоторым последующим исследователям увидеть значение этой работы в контексте философско-религиозной системы Бухарева и в плане становления русской библеистики.

Бухарев заявляет, что в своём исследовании будет использовать герменевтический метод и не пытаться объяснить неочевидное и скрытое в вечности. В его книге проводится реконструкция политической и социокультурной обстановки времени написания Апокалипсиса, делаются попытки определения подлинности Откровения, установления реальной личности автора. Структура книги представляет собой толкования отдельных символа, стиха или главы в буквальном, тропологическом и анагогическом смыслах. К разъяснениям автор подводит историческую базу, и не прав Н. П. Гиляров-Платонов, свидетельствовавший, что работа основана главным образом на «Руководстве по всеобщей истории» Ф. Лоренца. В книге органично переплетаются идеи самого Бухарева и авторитетные мнения богословов и историков, постоянно проводятся параллели с книгами Ветхого и Нового Завета. Однако архимандрит не вполне следует выбранному методу и нередко разъясняет Откровение согласно субъективным представлениям.

Бухарев жил с ощущением значимости современного исторического момента и, найдя подтверждение этого предположения в Апокалипсисе, не мог не изложить его в своей книге. Такую решимость он объяснял словами из Откровения Иоанна: «не запечатывай слов пророчества книги сей; ибо время близко» (Апок. 22:10).

Согласно концепции Бухарева, «Откровение и история оказываются точно только как бы разноязычными изложениями одного и того же предмета: так Откровение предначертало историю, а эта последняя оправдала первое!». России должна была исполнить мессианскую роль в воссоединении Православного Востока для освобождения «Нового Иерусалима». Такую историческую схему Поль Валиер считает продуктом восточного христианства и мифологии славянофильства: «Православная Церковь находится в центре мировой истории, то есть история сливается с христианским откровением».

Ребенком, рождённым от «жены, обличённой в солнце», Бухарев видел Россию, но не в настоящем, а в скором будущем, когда в стране всё устроится по духу Христову. Это кульминация его основной мысли об отношения православия к современности: «...самое даже дольнее-земное будет у нас устрояться по началам Христовой истины, сколько же обратно и самая Христова истина будет нами раскрываема и разъясняема в значении начала для всего, и самого дольнего и мирского..».

В свете христологии Бухарева интересна идея об изменении Богочеловечества. Эта мысль основана на том, что при жизни Христу не были ведомы тайны конца мира, а в Апокалипсисе, в образе сына человеческого Он раскрывает их Тайнозрителю. Бухарев пишет, что эти знания были переданы Ему Богом Отцом после вознесения. Отсюда следует вывод, что природа второй ипостаси не статична, а динамична, и раскрывается в ходе истории.

Также продолжает развиваться тема отношений с Западом. Как и в предыдущих своих работах Бухарев отмечает позитивные явления на Западе, которые необходимо перенять православию. Говорит о ложном и истинном устройстве церкви. Папство сравнивается с «Драконом» и противопоставляется иерархам православия. «Зверь, подобный барсу», есть литература, пропагандирующая западный рационализм. Россия должна вступить в противоборство с этими явлениями для установления торжества православия.

Восточная война послужила для Бухарева подтверждением его толкований и подтолкнула продолжить исследования, не смотря на предостережения Митрополита Филарета. Можно согласиться с Н. Бердяевым, который видел в книге подлинный размах, но «только размах воображения». «Исследования Апокалипсиса» уже к началу XX века устарели и не выдерживают никакой критики в качестве современного комментария к Священному Писанию. Но в середине XIX века книга представляла интерес как вариант осмысления положения, в котором находилось православие в России.

Литература:

1. Бухарев А. М. Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад: Изд. Ред. «Богослов. вестника»,1916. IV+651 с., портр
2. Бухарев А. М. О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. Собрание разных статей А. Бухарева. М.: Изд. А. И. Манухина, 1865. V + 635 с.
3. Феодор (А. М. Бухарев), архим. О духовных потребностях жизни. – М.: "Столица", 1991. – 320 с.
4. Феодор (А. М. Бухарев), архим: pro et contra /Сост., вступ. ст., примеч., указ. Б. Ф. Егорова; вступ. ст., примеч., хроника жизни А. М. Бухарева Н. В. Серебренникова; примеч., библиогр., указ. А. П. Дмитриева. — СПб.: РХГИ, 1997. — 832 с.
5. Valliere Paul. Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key. – William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan ,first published 2000 – 425 p.

Появление греха в библейской истории: попытка психологического понимания (по работе О. Древермана: «Структуры зла»)

Дамте Давид Соломонович

Студент

Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E-mail: damte_d@mail.ru

Ойген Древерман, несмотря на свою известность на Западе, в России ранее не изучался, работы его не переводились на русский язык, так же, как и исследований, посвященных ему, на русском языке нет. А, между тем, он сделал достаточно серьезную попытку по-новому осмыслить библейское повествование (кн. Бытия), рассмотрев последовательно в трех томах своей первой работы «Структуры зла» историю появления зла в человеке с трех точек зрения: экзегетической (I том), психоаналитической (II том) и философской (III том). В данной работе мы попытаемся рассмотреть, что означает появление зла психоаналитически и что, с этой точки зрения, представляет собой изгнание из рая.

Напомним систему образов и их понимание, предложенное Древерманом. Рай и первоначальное состояние человека, с точки зрения психоанализа, представляют собой образ изначальной целости человека, когда психика еще не дифференцирована; человек находится в

младенческом состоянии, когда все желания исполняются его матерью. Далее, когда Древерман комментирует образы Евы и древа, в его работе появляются элементы (и весьма значительные) сравнительного религиоведения. Сравнительный метод он использует достаточно активно, постоянно проводя параллели между различными мифологическими системами и образами Библии. Он устанавливает историческое происхождение того или иного образа, его развитие, различные его значения в различных религиях. При этом довольно часто он использует сведения, полученные выдающимися биологами, антропологами, психоаналитиками. Есть в этом ряду и крупнейшие исследователи религии (М. Элиаде, Л. Фробениус, Г. Бауман и т. д.)

Переходя от параллелей к непосредственно психоаналитическому толкованию, он отмечает, сколь многоаспектным является образ древа, но, в то же время, среди его значений не в последнюю очередь присутствует и древо как материнский женский символ. Это важно для психоаналитика, поскольку отсюда (а также из целого ряда соображений) можно заключить, что запрет на вкушение от древа представляет собой отлучение ребенка от матери и травму, связанную с тем, что человек оказывается заброшенным (как он далее напишет) в этот мир.

После этого мы подходим непосредственно к центральной для Древермана теме — теме грехопадения человека и важнейшему образу, сыгравшему столь роковую роль в истории человеческого рода, - образу змея. С исторической точки зрения, змей есть символ дождя, связан с влагой, он может давать влагу, но может ее и забрать. Кроме того, змей всегда связан с охраной сокровищ, с мудростью, многократно превышающей мудрость человеческую. Многочисленные значения этого образа, различия и тонкости его понимания с трудом можно просто перечислить. Но здесь интересно другое: что есть грехопадение, с точки зрения психологической? И здесь Древерман обращается к Юнгу, последователем которого себя считает.

Начинается разбор на субъектном уровне, который фактически означает рассмотрение процессов в человеческой душе, в психике человека. В этом смысле «грехопадение» означает акт внутрипсихической дифференциации. Предпосылкой для понимания Юнгом Быт 3, 1-7 стал мотив инцеста, преградой для которого служит змей. В каждом человеке живет эта склонность к инцесту, то есть стремление регрессировать на более раннюю ступень развития. Это влечение к матери или отцу, согласно Юнгу, определяется силой архетипов матери и отца. Человек хочет и должен освободиться, выйти из младенческого состояния, но он не может этого сделать. И отсюда рождается борьба и внутренний кризис, ведь непонятно, к чему приведет подобная регрессия: она может погубить человека, разрушить его сознание, если человек полностью поддастся власти бессознательного, а может и обновить, оживить сознание, если оно ассимилирует содержания бессознательного. С этими двумя моментами — обновлением и опасностью погибнуть во власти бессознательного — связан также и образ змея, который, с одной стороны, несет в себе мудрость человечества, а, с другой, есть искуситель, призывающий нас посмотреть на темную, хаотическую и бессознательную сторону души и здесь есть риск утонуть в бессознательном. Когда же змей искушает женщину, то подобного рода зло, согласно Юнгу, является необходимым на пути становления развитого дифференцированного сознания, появления нового уровня сознательности, поскольку змей толкает людей к объединению сознания и бессознательного и, тем самым, расширению сознания. При этой встрече с бессознательным зло неизбежно, ведь зло, по Юнгу, не есть privatio boni, но — реальная сила, лежащая в бессознательном. Таким образом, в процессе развития человека зло является необходимостью; человек не может избежать греха. Хотя он и борется со змеем, но, будучи обречен, не сможет его победить. И не в этом, мнимом, зле состоит действительная проблема, а, заключает Древерман, в вопросе: если человек уже свободен, если он уже обрел самого себя, то что ему это дает? Как тогда придать смысл своему бытию? Что делать? Вот где лежит корень страха и зла, того зла, которое вытекает из сознательности и свободы, если они приобретены не через веру в Бога, в водовороте страха.

И именно этот страх делает человека злым, мешает ему постичь себя и открывает, что его собственная жизнь без Бога есть грех и страх. В таком состоянии человек стремится «стать как Бог», чтобы заменить собой Бога и избавиться от собственных страхов, подобно тому, как раньше Он делал это. И здесь же мы можем отметить расхождение Древермана и Юнга: если для Юнга в сцене грехопадения показано становление зрелой личности, то для Древермана важно другое – то, что человек ощущает страх от такого самопознания, он боится и в этом своем страхе не может оставаться человеком, а хочет уничтожить в себе все человеческое, все грешное. Страх становится основной константой человеческого бытия без Бога, полагает Древерман. И в этом он

близок С. Кьеркегору, который также может быть понимаем как один из источников творчества теолога.

Таким образом, нам удалось рассмотреть подход психоанализа к сложной проблеме интерпретации грехопадения и появления зла.

Литература:

1) E. Drewermann «Strukturen des Bosen», Band II, Ferdinand Schoning-Verlag, 1977.
2) B. Lang «Die Bibel neu entdecken. Drewermann als Leser von Bibel», Kosel, 1995, Teil 1.
3) Walter Kasper. Die tiefenpsychologische Umdeutung des Christienstums? // Quaestiones disputatae, 1988.

Мотивы инициации в ирландском эпосе.

Домовитова Полина Ярославна
Студентка
Пермского Государственного университета
E-mail: domovitova@yandex.ru

Ирландский эпос, рождаясь в аристократических кругах и отвечая потребностям военной аристократии, формирует особую героическую модель поведения. Эпический герой, являясь, с одной стороны, идеальным типом, с другой, отражает реалии жизни кельтского воина.

Одной из таких реалий является процесс приобретения статуса воина, часто заретушированный героической традицией. Цель работы – выявить и рассмотреть обряд воинского посвящения в сагах.

Наиболее полный объем материала для рассмотрения данной проблемы содержится в сагах, посвященных одному из центральных героев уладского цикла, Кухулину. Огромное внимание уделено процессу становления Кухулина как воина - он содержится в двух сагах: «Деяния юного Кухулина» и «Сватовство к Эмер».

Первая из них содержит очень распространенный мотив подвига, совершённого в детстве. Шаг первый - разлучение с матерью. Это явление, имеющее отношение к более древнему, чем посвящение, обряду инициации, ознаменовывало разрыв с миром детства, миром материнским и женским.

Шаг второй – сражение с чудовищным псом, в котором легко проглядывается личное испытание, свойственное уже обряду воинского посвящения. В отличие от инициационных обрядов, которые были, как правило, коллективными, воинское испытание проводилось уже в индивидуальном порядке.

Шаг третий - проживание и служба мальчика у кузнеца. Кузнец, как правило, селился отдельно от племени, и проживание у него мальчика – это изоляция, составляющая часть обряда инициации. Кузнец отождествлялся с потусторонним миром, и пребывание у него Кухулина может быть связано с обрядом символического умерщвления инициируемого, испытанием смерти, открывающим неофиту сакральность человеческого существования. Таким образом, здесь вновь появляются черты более древнего обряда.

Однако с проживанием у Кулана связано ещё и исполнение героем роли пса, то есть, символическое превращение в хищника. Здесь мы имеем дело с весьма распространенным среди индоевропейских народов мотивом ликантропии, связанным с посвящением воинов и шаманов: посвящаемому, убив зверя, удаётся приобрести магическую и религиозную силу, часть которой он получает от хищника. Переродившись подобным образом, испытуемый получает новое имя, которое теперь неразрывно связывает его с убитым зверем и отражает новую сущность молодого воина.

Далее следует получение оружия. Кухулин получает вооружение из рук короля Конхобара, что имеет несколько смыслов. Первый, отмеченный Анной Росс, в том, что оружие юноша должен получить из рук определённого человека. Второй - в том, в конкретном случае он получает оружие от короля, что означает поступление на королевскую службу, в дружину и, соответственно, разрыв с общиной.

Получив оружие и воспользовавшись им первый раз, герой испытывает гнев, который проявляется в форме сильного внешнего жара – синдром сакральной одержимости, который является религиозным испытанием воинского посвящения.

Неистовый нрав Кухулина довольно часто упоминается в сагах. Его сакральная одержимость становится опасной для уладов – его гнев может обрушиться на соотечественников. Возникает конфликт между героем и обществом и необходимость предотвращения конфликта, то есть, социализации героя. Методом социализации выступает женитьба Кухулина, призванная усмирить пыл героя. Кроме того, женитьба указывает на достижение половой зрелости, то есть, взросление и разрыв с детством, что вновь позволяет говорить о мотивах инициации. Так, найден компромисс с общиной, и воин окончательно вступил во взрослую жизнь, закрепив за собой определённый статус.

Таким образом, мы видим, что элементы обряда воинского посвящения, вхождения в узкий круг избранных, тесно переплетены с элементами более древнего обряда инициации, перехода из детства во взрослую жизнь, обязательного для каждого члена общества. С одной стороны, мы видим молодого воина, прошедшего обряд посвящения и принятого в узкий круг знати. Он оторван от общины, у него совсем иная модель поведения, что неизбежно приводит к конфликту. С другой стороны, мотивы обряда инициации, явно прослеживающиеся в описании первого подвига, выявляют тесную связь с общиной, вскрывая тем самым более древний временной пласт в ирландском эпосе.

Литература:

1. Элиаде М., Тайные общества. Обряды инициации и посвящения, М., 2005.
2. Росс А., Повседневная жизнь кельтов в языческую эпоху, СПб, 2004.

Специфика преподавания цикла естественно-научных дисциплин в исламских учебных заведениях Москвы.

Елизарова Елена Владимировна

Студентка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E–mail: pochta1986@mail.ru

Исламская образовательная система в современной России является достаточно разветвленной. Ступеней исламского образования, которые представлены в Российской Федерации,- шесть: начальное религиозное образование; среднее религиозное образование- средние (вечерние) школы (медресе);среднее профессиональное образование- средние (дневные и вечерние колледжи); высшее религиозное образование- исламские институты; светское высшее образование с исламским компонентом- исламские университеты; и наконец, послевузовское образование- магистратура.

В России в целом и в Москве в частности в мусульманских учебных заведениях преподавание на начальном, среднем и среднем профессиональном уровне ведется только по узко религиозным дисциплинам, для которых разработаны утвержденные Духовным управлением мусульман Европейской части России стандарты и программы. В этих учебных заведениях преподавание дисциплин естественно-научного цикла не предполагается в силу того, что, во-первых, они имеют (особенно если мы говорим о начальном исламском образовании) чисто ознакомительный характер, а, во-вторых, образование и в медресе, и колледжах, направлено на практические цели.

Говоря о высших исламских учебных заведениях Москвы, хотелось бы рассмотреть программу Московского исламского университета (МИУ). В программе данного университета можно выделить лишь два предмета, связанные с естественно-научной проблематикой: концепция современного естествознания (КСЕ) и психология. Что касается психологии, то можно сказать, что хотя, в процессе обучения используется широкий спектр научной светской литературы, но за основу курса берутся работы исламских специалистов («Введение в метафизику ислама» Сейда Мухxамада Накыба аль Атаса). В целом, курс построен так, чтобы дать студентам достаточно полную информацию о состоянии и достижениях современной психологии. В силу отсутствия учебных пособий и окончательно принятой программы данного курса возможность для глубокого и детального анализа отсутствует. Можно лишь отметить, что

главной его целью является выработка у студентов представления о проблемах психологии, с одной стороны, и внедрение полученных знаний в практику ислама- с другой.

В качестве особенностей курса КСЕ в МИУ можно отметить следующие:

1) Обширность. Исходя из структуры программы курса можно увидеть, что он подразумевает рассмотрение проблем таких научных дисциплин, как экология, физика, астрономия, кибернетика, философия биологии. При рассмотрении вопросов экологии, упор делается на ряд специфических вопросов (деятельность человека в окружающей среде, профессиональный подход в сохранении природы и т.п.), но не затрагиваются фундаментальные вопросы экологии (межвидовое взаимодействие и другие). При рассмотрении затрагиваемых в рамках КСЕ вопросов физики совсем не уделяется внимание теме классической механики. С обширностью курса связано и широкое использование в его рамках системы рефератов.

2) В курсе КСЕ на языковых специальностях для каждого из разделов курса (всего их 6, например: система естественных наук и их роль в формировании научной картины мира: современное естествознание о законах и принципах развития микро- макро- и мегамира; кибернетика о принципах управления в живой и неживой природе и т.д.) выделяются специфические вопросы. Так, в рамках первого раздела предполагается рассмотрение таких вопросов, как обзор научных взглядов на историю, концепций прогресса, эволюцию общества и естествознания страны изучаемого языка и др. Достаточно необычным является четвертый раздел, в рамках которого студентам предлагается в том числе и такие вопросы, как «категории «управление» и «информация», их философский смысл»; информатизация общества и информационная война страны изучаемого языка и т.д. Большое внимание в рамках курса уделяется проблемам теории относительности и дарвинизма.

3) Большой объем литературы, ознакомление с которым предполагает курс. Широко используется в его рамках современная светская учебно-методическая литература.

4) В рамках КСЕ не предполагается, по крайней мере на языковых специальностях, чтение Корана, несмотря на то, что в научной мусульманской среде является общепризнанным, что в так называемых «научных» аятах имеется подтверждение таким великим достижениям физики XIX-XX века, как открытие электрона, протона и нейтрона и т.п.

Литература:

1.Программа курса КСЕ для МИУ;

2.Концепция развития исламского образования в России. Источник: http://www.muslim.ru/1/cont/23/34/705.htm

Запрос к Дельфийскому оракулу и общественно-политическая жизнь греков (по материалам «Истории» Геродота)

Ефимова М.В.

Студентка

Пермский государственный университет,

Историко-политологический факультет, Пермь, Россия

E–mail: dengel@rambler.ru

Изучение влияния верований и представлений на общественно-политические отношения остается актуальным всегда, так как позволяет понять природу возникновения, функционирования и затухания явлений, непосредственным и косвенным образом связанных с жизнью общества. Так, например, даже в начале XXI века некоторые крупнейшие политики мира продолжают обращаться к астрологам и ясновидящим, или ищут причины некоторых событий и явлений во влиянии инопланетных цивилизаций.

Цель нашего доклада – показать отношение греков к прорицаниям оракулов, особенно касающихся общественно-политической жизни, на примере Дельфийского, основываясь на материалах «Истории» Геродота.

История знаменитого панэллинского святилища и оракула Аполлона в Дельфах насчитывает свыше тысячелетия: начало ее восходит к микенскому времени, а последние страницы связаны с правлением римских императоров в IV в. н. э. Без почитаемого не только эллинами, но и их соседями «Дельфийского прорицалища» [5:71] невозможно представить как публичную, так и частную жизнь древних греков, особенно в архаический и классический периоды.

Наивысшая точка развития этого храмового центра, когда его влияние на общегреческие дела было наибольшим, приходится на VII–V вв. до н.э. Традиция сохранила нам свидетельства относительно участия Дельф в самых различных сферах жизни греческого общества, прежде всего в религиозной, а также в морально-этической, интеллектуальной и политической. [4:9]

Однако необходимо отметить, что прорицания, дававшиеся по конкретным вопросам частным лицам, существенно отличались по своему содержанию и формулировке от прорицаний, затрагивающих публично-правовых отношений, вне зависимости от того, кто задавал вопрос.

Об активности Дельфийского оракула в жизни греков мы можем судить по многочисленным свидетельствам, которые нам оставила античность: письменной традиции, эпиграфическим документам, данным нумизматики, археологическим материалам, произведениям греческого искусства — вазописи, скульптуры, архитектуры. Значительное число дельфийских прорицаний, а также множество другой важной информации о Дельфах сохранили нам прежде всего произведения античных писателей (Геродот, Фукидид, Страбон, Павсаний, Плутарх, Гомер, и т. д.)

Тем не менее, у нас нет свидетельств источников, подробно описывающих процедуру прорицания в Дельфах даже для классического периода, не говоря уже о более ранних временах[5:83]. Отчасти причина этого кроется в том, что пророчества Дельфийского оракула были явлением, хорошо известным современникам, не требовавшим специального пояснения. Недаром Геродот при описании других оракулов просто ссылается на процедуру, имевшую место в Дельфах, и тамошнюю пифию (VII, 111). При произнесении пророчеств, по одной из версий, пифия впадала в наркотический экстаз[2][6], по другой же, она произносила неясные отдельные фразы и бормотания, записываемые и истолковываемые жрецами храма не находясь в трансе[3].

В докладе рассматриваются материалы «Истории» Геродота, как одного из самых показательных источников по проблеме отношения греков к оракулам в целом и Дельфийскому в частности, позволяющее проследить динамику восприятия пророчеств и оракулов наиболее характерную для времени расцвета «Дельфийского прорицалища» VII – V вв до н.э.

Вообще, если рассматривать сами тексты оракула, то нельзя не заметить, что прорицания, касающиеся частноправовых отношений так же предельно конкретны, как и запросы. Приведу типичный частный запрос: «<…> кому из богов, божеств или героев нужно молиться и приносить жертвы, чтобы быть здоровым?» (SGDI II 1566).

Что же до прорицаний, затрагивающих публично-правовые отношения, то они формулируются в большинстве случаев не вполне ясно, и поэтому могут трактоваться по-разному (примером может послужить запрос спартанцев перед вторжением в Аркадию – I, 66).

Это может быть связано с тем, как при обращении к оракулу формулировался вопрос. Рядовые граждане обычно задавали вопросы, касающиеся жертвоприношений, и формулировали их конкретно «Бог. В добрый час. Спрашивает Менон Зевса храмового и Диону о потомках <…> какому богу приносить жертву.» Ответом на этот запрос был краткий и предельно ясный и точный ответ: «Дионе» (SGDI II 1572). Между тем, формулировка вопросов политических деятелей, обращавшихся к оракулу, хоть и была часто, в общем-то, тоже предельно конкретна, однако предполагала ответ гораздо более сложный, дающий возможность нескольких трактовок.

Различные трактовки прорицания стали отличным способом выражения более выгодных той или иной части общества позиций. Помимо различных толкований, греки нашли еще одну возможность влиять на предсказания оракула – богатые жертвоприношения (VII, 139-142).

В результате исследования мы можем сделать следующие выводы:

1) формулировка запроса соответствовала желаемому прорицанию, то есть чем важнее ситуация, чем больше споров, касающихся проблемы, тем шире формулируется запрос к оракулу, чтобы иметь возможность как можно больше разнообразной информации получить от прорицания;

2) предсказание могло быть интерпретировано различными способами, так как очень часто было неконкретно, а также могло быть заменено на другое в результате изменения условий обращения;

3) несбывшееся предсказание объяснялось не ошибкой оракула или божества, а неправильным или недостаточно точным толкованием прорицания;

4) по мнению Геродота, большинство греков с доверием относились к предсказаниям оракула и, так как считали их волей богов, стремились к точному выполнению предписаний, что, несомненно, влияло на весь уклад общественно-политической жизни.

Литература:

1. Геродот. История в девяти книгах. Пер. и примеч. С.А. Стратановский под общ. Ред. С.Л. Утченко, ред. Пер. Н.А. Мещерский. Л., «Наука», 1972
2. Gill N.S. Pythia and the Delphic Oracle// http://ancienthistory.about.com/b/2005/09/13/pythia-and-the-delphic-ora
3. Hart E. The Delphic Oracle// http://www.theosophy-nw.org/theosnw/world/med/me-elo.htm
4. Кулишова О.В.(2006) Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений (VII–V вв. до н. э.) СПб., 2001.
5. Селиванова Л.Л.(1992) О дельфийской мантике//Межвуз. сб. науч. ст. "Античность Европы", Пермь1992.
6. Хейл Дж., де Боер Дж., Чантон Дж., Спиллер Р. Спроси дельфийского оракула// http://www.sciam.ru/2003/11/archeology.shtml

Категории харам и халяль в исламской экономике

Золотарёва А.Н.

Студентка

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E-mail: alina_zolotareva@mail.ru

В последние годы исламский банкинг превращается в один из самых быстрорастущих сегментов финансового рынка. Сегодня различные формы исламского финансирования используются более чем в 40 странах мира, а активы исламского банкинга оцениваются примерно в 650 млрд. долларов. При этом по оценкам Standard & Poor's, к 2013 году их стоимость достигнет 4 трлн. долларов. Денежные средства, принадлежащие исламским инвесторам составляют порядка 3 трл. долларов. Исламские инвестиционные фонды совокупно управляют около 1 трл. долларов. Объёмы исламского рынка капиталов растут на 15-20 % в год (включая депозиты на счетах в исламских банках, оцениваемые в 560 млрд. долларов).

В данной работе рассматриваются особенности исламских финансов, их религиозные основы, основные допустимые и запрещённые в исламе сделки.

Теоретические основы исламской экономики были заложены в главных источниках шариата – Коране и Сунне, а затем были развиты в трудах аль-Газали, ибн Таймийа, ибн Кайим, ибн Хальдун и др. На основе экономических положений, содержащихся в этих источниках, исламскими экономистами была разработана исламская экономическая модель. Её своеобразие, главным образом, определяется тем, как в исламе воспринимается собственность. Исходя из этого, одним из определений исламской экономики является следующее: исламская экономика – это система использования человеком ресурсов для удовлетворения своих мирских потребностей в соответствии с предписаниями Всевышнего, ради достижения высшей справедливости.

Основные правила исламской концепции экономики можно сформулировать следующим образом: право владения в исламе носит ограниченный характер и выполняет, в сущности, социальную функцию, все имущество принадлежит Аллаху, и право индивидуума сводится к праву на использование, если ресурсы используются неэффективно, они могут быть конфискованы, каждый мусульманин должен работать, чтобы обеспечить свое существование, поэтому любая форма прибыли без личного вклада в виде работы или риска запрещена; проценты – "риба" – запрещены, приращение к первоначальной сумме ссуды допускается только тогда, когда оно не является предопределенным или не выражается в постоянном количестве; деньги выполняют лишь функцию обмена; не разрешается рассматривать деньги как обычный товар, который может покупаться и продаваться с целью извлечения прибыли; всё подвержено обесцениванию, только Аллах – "ар-рабб", вечен, капитал и имущество не могут увеличиваться с течением времени в стоимостном выражении без дополнительной работы. Материальные и духовные блага сопровождают друг друга. Материальные блага – это потребление товаров и услуг, а духовные – это предписания Корана, например, о подаче милостыни и проявлении солидарности с бедными людьми. Увеличение материальных благ за счёт духовных

противоречит духу ислама. Эти принципы воплощаются в таких видах разрешённых сделок как мурабаха, мушарака, мудараба, иджара и др. и в таких запретах как риба, гарар, майсир и т.д.

Из отношений между материальными и духовными благами следует, что ислам не допускает экономического прироста за счёт социальных и моральных прав бедных слоёв. Ислам устанавливает нижний предел жизненного уровня граждан, и до тех пор, пока он не будет достигнут, подрядчикам не разрешается действовать свободно. А от государства ожидают перераспределения средств от богатых бедным. Таким образом, моральные аспекты представляют собой существенный элемент отличия между рыночной и исламской концепциями экономики.

Литература:

1. Беккин Р.И. Некоторые элементы исламской экономики // Проблемы современной экономики. – 2002.- №1.
2. Журавлёв А.Ю. Особенности функционирования исламских банков // Ближ. Восток и современность. - М., 2002.
3. Журавлёв А.Ю. Теория и практика исламского банковского дела // РАН. Ин-т востоковедения. - М., 2002.
4. Журавлёв А.Ю. Принципы функционирования исламских банков // Исламские финансы в современном мире. Экономические и правовые аспекты. - М., 2004.
5. Исламская экономика: ретроспективный анализ //Фин. бизнес. - 2000. - N5.
6. Исламские финансы в современном мире: Экономические. и правовые аспекты. Под ред. Р.И. Беккина. – М.: Ummah, 2004
7. Котов А. Великобритания лидирует по соответствующим шариату активам// РБК daily. –М., 22.01.2008.
8. Нуруллина Г.Ф. Исламская этика бизнеса. -М.: "Умма", 2003.
9. Петров А.В., Зарипов И.А. Исламские банки: концепция, история возникновения, современное состояние и перспективы развития // Деньги и кредит. - 2002.- N10.
10. Потапов А. Секреты исламского банкинга // Валютный спекулянт. - 2003. - N8.
11. AGGARWAL R.K., YOUSEF T. Islamic banks and investment financing // J. of Money, Credit and Banking. - 2000.- Vol.32, N1 (Feb.).
12. http://www.usc.edu/dept/MSA/economics/islamic_banking.html
13. http://www.islamic-bank.com/islamicbanklive/GuestHome/1/Home/1/Home.jsp
14. http://www.universityislamicfinancial.com/

Интерпретации бурханизма в работах отечественных исследователей

Исаков Д.В.
студент
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: dansleciel@rambler.ru

«Ак јанг» или Белая вера – религиозное течение, появившееся на Алтае в начале XX века и оказавшее значительное влияние на становление алтайского самосознания. В этнографической и популярной литературе оно получило название «бурханизм», по имени главного божества – Белого Бурхана.

Белая вера пользовалась чрезвычайным успехом и, уже в первые недели после своего официального возникновения, получила широчайшее распространение. Её отличительными чертами был явно эсхатологический характер – алтайцы начали с нетерпением ожидать прихода спасителя Ойрот-хана, и негативное отношение к шаманам, которые до появления новой веры пользовались уважением и являлись главными специалистами в области религии в алтайской культуре. Позже характер религии изменился: из эсхатологической она переросла в повседневную религию, объединившую в себе большинство традиционных ритуалов и божеств, существовавших до её образования.

В 1930-х годах бурханизм был осужден как «контрреволюционное движение», все его последователи были подвергнуты гонениям и преследованиям. Вместе с этим завершилось и научное исследование бурханизма, которое активно велось с начала 1920-х годов. Впоследствии его изучение возродится только во второй половине 80-х годов XX века.

Первым серьёзным исследователем бурханизма стал А.В. Анохин, ученый и этнограф, живший с 1910 по 1931 годы на Алтае. Рукописи Анохина состоят их трех частей, написанных в разные периоды: 1910, 1924 и 1931 годы. В первой, которая носит название «Бурханизм в Западном Алтае» Анохин представляет Белую веру, как синкретическую религию, основанную на буддизме и шаманизме. Вторая часть называется «Бурханизм на Юго-Западном Алтае». В ней автор меняет свой взгляд на «Ак јанг». Он детально описывает Белую веру, изучает божеств и приходит к выводу, что влияние буддизма на бурханизм было невелико, если оно вообще было. Наконец, третья часть (1931) называется «Краткий анализ шаманства алтайских племен». Вопреки названию эта часть посвящена не только шаманству. Анохин в ней хочет представить бурханизм и шаманство как сложную систему. Главное, что выделяет исследователь, заключается в том, что бурханизм имеет, по своему характеру, местную природу.

Другим исследователем, изучавшим бурханизм в 1927-29 и в 1934-35 годах, является А.Данилин (1896-1942). Его докторская диссертация, опубликованная в 1993 году, посвящена «Ак јанг» и является единственным напечатанным источником, изучающим бурханизм как религию. В некоторых главах «Ак јанг» представляется как политическое, равно как освободительное или контрреволюционное движение, безотносительно к его религиозным аспектам. Другие главы книги рассматривают движение как религиозное, воодушевленное ламаизмом. Иногда исследователь представляет бурханизм как религию, не связанную ни с политикой, ни с влиянием ламаизма.

Роль другого исследователя бурханизма Л.П. Потапова неоднозначна. Начав свою научную деятельность в 1924 году как ученик Анохина, к концу 1930-х годов он стал одной из самых влиятельных фигур в советской антропологии и этнографии. С его деятельностью можно связать то явление, что миф о Белой вере, как «подрывной японской деятельности», был признан как достоверный факт. В монографии «Очерки по истории алтайцев», в главе, посвященной бурханизму, Потапов пишет: «Считать бурханизм национально-освободительным движением, рассматривать его как прогрессивное явление в истории алтайцев нельзя. Бурханизм вовсе не является движением за национальную свободу и за национальную независимость алтайцев, направленным будто бы против царского колониального режима. Напротив, бурханизм был реакционным националистическим движением, сфабрикованным японскими империалистами…».

Первые попытки пересмотра бурханизма были сделаны только в середине 80-х годов XX века. В 1985 году Шерстова - историк, работающая в Новосибирске, защитила докторскую диссертацию по теме: «Алтай-кижи в конце XIX – начале XX в.: История формирования этноконфессиональной общности». Опираясь в своей работе на основополагающие документы Белой веры и на отчеты, сделанные в самом начале появления бурханизма, она постулирует две отличительные характеристики «Ак јанг». Первая - бурханизм был реакцией местного населения на кризис, принесенный колонизацией русских. Вторая - «Ак јанг» явилась переносом прежней идентичности алтайцев, которая в том числе была представлена шаманами, и как таковая была направлена на создание этноконфессионального союза – религии, которая была бы обращена ко всем алтайцам, и которая консолидировала бы их. В последние годы эта интерпретация бурханизма развивается активнее других и имеет своих последователей.

Литература:

1. Анохин А.В., рукописи (собственность Института Алтаистики, Горно-Алтайск).

Часть 1. Бурханизм в Западном Алтае, 1910.

Часть 2. Бурханизм на Юго-Западном Алтае, 1924.

Часть 3. Краткий анализ шаманства алтайских племен, 1930.

2. Анохин А.В. Бурханизм на Западном Алтае. «Сибирские огни», 1925, №5, с. 162-167.
3. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Ленинград, 1924.
4. Данилин А.Г. Бурханизм и его контрреволюционная сущность. «Советская этнография», 1932, №1.
5. Данилин А.Г. Бурханизм (из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1993.
6. Филатов С. Алтайский бурханизм. Религия и общество: очерки религиозной жизни современной России», Москва: Летний сад, 2002, с. 233-246.
7. Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. Москва-Ленинград, Академия наук СССР, 1953.
8. Потапов Л.П. Этнический состав и происхождения алтайцев. Ленинград: «Наука», 1969.

9. Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев: центрально-азиатские влияния. Новосибирск, «Наука», 1984.
10. Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, «Наука», 1992.
11. Шерстова Л. Алтай-кижи в конце XIX – начале XX века (история формирования этноконфессиональной общности). Докторская диссертация, Ленинград, 1985.
12. Шерстова Л. Тайна долины Теренг. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1997.
13. Vinogradov A. Ak Jang in the context of Altai religious tradition. University of Saskatchewan, 2003.

Феномен современной алхимии

Калинов А.С.
соискатель
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия
Философский факультет
E–mail: asinus_buridani@mail.ru

Характерной чертой алхимии периода упадка (XVI-XVIII вв.) является постепенный отход ее адептов от химической практики, что предопределило крах алхимической традиции как религиозной системы. На место работы с химическими веществами пришло увлечение герметической философией, выразившееся в стремлении к «напыщенным аллегориям и пустым спекуляциям, которые поддерживались воспоминаниями о лучших временах». Уже к началу XVII в. алхимия, лишенная экспериментальной основы, становится неким аналогом христианской схоластики, которая подобно другим формам рационализации и систематизации в отрыве от реальных переживаний нуминозного, «скорее способствует вытеснению религии». Алхимический опыт как ритуал sui generis, «овеществленная молитва» и непостижимое синтетическое единство «physica et mystica» уходит в прошлое, при этом алхимический символизм становится достоянием литературы.

Существует несколько совершенно различных подходов, проливающих свет на причины данного явления. В первом случае, если применить претендующий на научность подход, практикуемый школой аналитической психологии, можно предположить, что изменения, приведшие классическую алхимию к упадку, были вызваны внутренними причинами, а именно постепенным осознанием адептами психической природы своего opus. Также в рамках этого подхода принимаются во внимание и другие факторы, в первую очередь, развитие научных представлений, по-видимому, ускорившее указанный выше процесс. Тем самым уничтожается автономность алхимии как эзотерической традиции и фактически постулируется ее функциональный характер в контексте средневековой культуры. Современные же проявления алхимического мышления рассматриваются здесь в качестве компенсации позитивистской и сугубо рационалистической доминанты сознания. В связи с этим мы рассматриваем ряд научных и околонаучных теорий, которые по тем или иным причинам можно соотнести с алхимическими доктринами (таковыми являются гипотезы о памяти воды, эволюционистские воззрения Тейяра де Шардена, проблемы синтеза новых элементов, биологическая трансмутация, холодный ядерный синтез и др.) Также здесь следует иметь в виду, что сколь бы несовместимыми не казались сегодня научное и алхимическое мышление, в основе первого лежит идея, ведущая свое происхождение, скорее всего, именно от алхимии. Еще Парацельс начал отстаивать независимость опыта постижения природы от авторитета христианской традиции, выделяя два источника познания: свет Откровения и свет природы (lumen naturae, lux moderna). Этот взгляд на природу проистекает из его алхимических воззрений и концепции prima materia как increatum, что придает божественный статус материи вообще и высшим божественным авторитетом оправдывает попытки ее исследования как возможность постичь через нее тайны мироздания, человека и Бога.

Другой подход к проблеме упадка алхимии проистекает из традиционалистской философии Рене Генона и позволяет взглянуть на феномен алхимии как на эманацию единой Традиции, причем об упадке здесь речи идти не может. Скорее следует говорить о затмении и сокрытии Традиции в определенные периоды, «когда по тем или иным причинам люди становятся неспособны ее адекватно воспринять». Таким образом, алхимия рассматривается при таком подходе с полной серьезностью, и оценивать ее следует как «вечную и не относящуюся к тому или иному времени дисциплину». Также это помогает объяснить феномен современной

алхимии, который ввиду его слишком яркой выраженности довольно трудно и в целом неоправданно сводить к бессознательной компенсации.

Современная алхимия воскрешает идеал средневековой алхимии и представлена она в первую очередь в деятельности Фулканелли – неизвестного адепта, «человека из другого века», оставившего после себя две книги – «Тайны соборов» и «Философские обители». В их основе лежит исследование алхимической символики, запечатленной в лучших памятниках средневековья (готических соборов и др. архитектурных шедевров), и автор специально подчеркивает, что только в них, а не в произведениях эпохи Возрождения (как в книгах, так и в зданиях) следует искать отпечаток подлинного алхимического знания. Помимо демонстрации глубоких искусствоведческих, лингвистических, исторических и других познаний, сопряженных с удивительной эрудицией, Фулканелли уверенно и последовательно представляет свое видение теории и практики алхимии, не уступая в этом плане признанным учителям прошлого, местами их поправляя и проясняя.

Следует отметить ряд принципиальных особенностей современной алхимии, хорошо заметных при сравнительном анализе книг Фулканелли и других алхимических авторов. Во-первых, знаменитый адепт при работе с алхимическими текстами и символами широко применяет так называемый язык птиц, или фонетическую кабалу - своеобразный метод дешифровки тайных писаний адептов, - не выходя, конечно, за границы дозволенного, но тем самым все же предоставляя неофитам необходимый инструмент.

Во-вторых, Фулканелли решительно проводит линию демаркации с научной химией, утверждая, что ее предшественницей была не герметическая наука, а так называемая архимия или спагирия – экзотерические дисциплины, оперировавшие исключительно химическими методами, при этом они, заложив фундамент будущей химической науки, как принципиальные методы трансмутации без трансформации существуют до сих пор, вызывая ожесточенные споры ученых. К ним можно отнести такие явления как биологическую трансмутацию (эксперименты Керврана) и холодный ядерный синтез (Low-Energy Nuclear Reactions; эффект Флейшманна-Понса, 1989).

В-третьих, бросается в глаза ярко выраженная (по сравнению со средневековыми авторами) эсхатологическая ориентация современной алхимии, которая заметно отдаляется от оптимистической концепции Тейяра де Шардена и постулирует (вслед за Рене Геноном и традиционалистской школой) не только постепенный упадок мира, подошедшего в наше время к последней черте, но и, ввиду глобальных изменений, упразднение самой алхимии. Однако, в соответствии с теорией циклов, Фулканелли, воскрешая миф о вечном возвращении, утверждает неминуемую глобальную катастрофу (например, смену полюсов), но вслед за тем возрождение мира и наступление золотого века.

Гражданская религия: от Роберта Белла к современности

Колкунова К.А.
Аспирантка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
экономический факультет, Москва, Россия
E–mail: ksenia.kolkunova@gmail.com

В данной работе мы ставим перед собой задачу рассмотреть основные положения дискуссий вокруг понятия «гражданская религия» (англ. *Civil religion*) с момента его введения в научный оборот Робертом Белла в 1967 году до настоящего времени. Охватить всю литературу более чем за 30 лет не представляется возможным, однако некоторые тенденции мы надеемся высветить.

В 1967 году в журнале Дедалус вышла ставшая уже программной статья «Гражданская религия в Америке» [1]. Описывая современную ему ситуацию в США, Белла пишет: «Хотя вопросы личных религиозных верований, поклонений и собраний считаются строго частным делом, в то же время существуют определенные общие элементы религиозной ориентации, которые разделяет подавляющее большинство американцев. Они сыграли решающую роль в развитии американских институтов и сейчас обеспечивают религиозное измерение всей американской жизни, включая политическую сферу. Это публичное религиозное измерение выражается в совокупности верований, символов и ритуалов, которые я называю американской гражданской религией» [1:3-4]. Термин «гражданская религия» применяется Белла в первую

очередь к описанию религиозной ситуации в США, так как эта страна изначально формировалась на идеях уникальности государства и особой роли американской нации в мировой истории. В более поздних работах, однако, идеи Белла претерпели изменения. Если раньше для Белла краеугольным камнем гражданской религии было осознание избранности американского народа, то теперь ученый говорит о значении образа Врага для объединения [2: 267].

Идеи Роберта Белла широко обсуждаются в академических кругах США. Семидесятые года XX века ставятся временем осмысления и критики идеи гражданской религии. Появляются эмпирические исследования ее проявлений. Например, в 1972 году Майкл Томас и Чарльз Флиппен опубликовали результаты контент-анализа газет, вышедших 4 июля 1970 года (День Независимости США) [3]. Этими исследователями не было обнаружено большого числа упоминаний идей, которые Белла относит к краеугольным в гражданской религии. Другим примером прикладного исследования гражданской религии являются работы Рональда Уимберли [4]. Им используется метод анкетирования, при котором респондентам предлагают выразить согласие или несогласие с рядом утверждений, среди которых, например, «Для меня флаг США священен». Эти утверждения являются практически полными цитатами из работ Белла. Результаты анкетирования показали, что убеждения, связанные с гражданской религией, теснее взаимодействуют с религиозными убеждениями, нежели политическими, однако последовательная зависимость одного от другого не выявляется. Уимберли ставит вопрос, существует ли гражданская религия как эмпирический факт.

Другие авторы расширяют поле применения термина и используют его для исследования нетрадиционных религиозных движений. Так, ряд религиоведов исследовали тексты основателя Церкви Унификации Сэн Мён Муна и пришли к заключению, что в условиях кризиса гражданской религии в американском обществе, призывы, типичные для гражданской религии, перемещаются в проповеди мунитов [5].

Джон Маркофф и Дениэл Реган обращаются к современной им ситуации в Малайзии и, сравнивая ее с послереволюционной Францией, доказывают тезис, что гражданская религия возникает как реакция на плюрализм [7]. Привлечение исторического материала не из американской истории становится одной из новых тенденций в исследовании гражданской религии. Некоторые авторы в поисках обоснования концепции гражданской религии обращаются к работам Ж.-Ж. Руссо и Э. Дюркгейма, к которым восходит этот термин и идеи, однако приходят к выводу, что за двести лет существования американской нации гражданская религия сильно изменилась и уже не может быть описана в терминах Просвещения или начала 20 века [8].

К восьмидесятым годам количество материала по вопросу гражданской религии позволило подводить определенные итоги. Так, Гейл Гериг опубликовала обзор дискуссий [6], выделив наиболее проблемные вопросы: определение гражданской религии, отношение гражданской религии с политикой и религиозными организациями в США, функции гражданской религии в американском обществе, а также будущее гражданской религии. Эта работа не претендует на научную новизну, однако мы видим, что проблема гражданской религии остается актуальной и обсуждаемой в американском религиоведении и социологии. Другим библиографическим обзором является труд Джеймса Метисона [9], в которой приводится анализ, количественный и качественный, дискуссии об американской гражданской религии. Этот исследователь считает, что и сама гражданская религия, и ее исследования переживают подъем и с оптимизмом ожидает новых гипотез.

Однако эти оптимистичные ожидания не вполне оправдались. Гражданская религия, безусловно, в гораздо меньшей степени занимает исследователей девяностых годов прошлого и начала нынешнего века. Хотя проводят эмпирические исследования (например, исследование прививания основ гражданской религии в американской школе, в котором изучаются ежедневные ритуалы, сценарии праздников и другие средства формирования гражданского самосознания у американских школьников [10]), рассматриваются примеры гражданских религий за пределами США или возможности их возникновения (Грейс Деви, изучая роль религиозного фактора в формировании европейского единства, обращается к гражданской религии как возможности обойти религиозный плюрализм [11]). В статье Каролин Марвин и Девида Ингла понятие «гражданская религия» используется для характеристики американского национализма. Авторы утверждают, что при посредстве гражданской религии американское

общество поддерживает свое существование при помощи кровавых жертвоприношений, среди которых погибшие на войнах, жертвы катастроф и так далее.

В 2002 году Майкл Ангросино опубликовал статью «Возвращение гражданской религии» [13]. Эта работа представляет интерес не только в качестве еще одной типологии концепций гражданской религии. Автор усматривает ряд параллелей в идеях политической теологии 20 века и теорий гражданской религии. Развитие этих наблюдений могло бы стать следующим шагом в изучении гражданской религии в США.

Из этого краткого и не претендующего на полноту обзора мы видим, как менялось место гражданской религии в американском религиоведении. Многие затронутые авторами темы остаются открытыми, дискуссии по ним продолжаются. Термин, которому уже более 30 лет, остается актуальным и вызывает споры. Сложно ответить на вопрос, существует ли гражданская религия как эмпирический факт, но как часть научного аппарата современного ученого она существует без сомнения.

Литература:

1. Bellah R. Civil Religion in America //Daedalus. - Vol. 96, No. 1 (Winter, 1967). - pp. 1-21
2. Bellah R. Epilogue to the Meaning and Modernity. - Berkeley: University of California Press, 2002
3. Thomas M., Flippen C. American Civil Religion: An Empirical Study// Social Forces. - Vol. 51, No. 2, (Dec., 1972). - pp. 218-225
4. Wimberley R. Testing the Civil Religion Hypothesis // Sociological Analysis. - Vol. 37, No. 4, (Winter, 1976). - pp. 341-352
5. Robbins T., Anthony D., Doucas M., Curtis T. The Last Civil Religion: Reverend Moon and the Unification Church // Sociological Analysis. - Vol. 37, No. 2, (Summer, 1976). - pp. 111-125
6. Gehrig G. The American Civil Religion Debate: A Source for Theory Construction // Journal for the Scientific Study of Religion. - Vol. 20, No. 1, (Mar., 1981). - pp. 51-63
7. Markoff J., Regan D. The Rise and Fall of Civil Religion: Comparative Perspectives // Sociological Analysis, Vol. 42, No. 4, (Winter, 1981). - pp. 333-352
8. Demerath N. J., Williams R. Civil Religion in an Uncivil Society// Annals of the American Academy of Political and Social Science. - Vol.480 (Jul., 1985). - pp. 154-166
9. Mathisen J. Twenty Years after Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion? //Sociological Analysis. - Vol. 50, No. 2 (Summer, 1989). - pp. 129-146
10. Gamoran A. Civil Religion in American Schools// Sociological Analysis. - Vol. 51, No. 3 (Autumn, 1990). - pp. 235-256
11. Davie G. Global Civil Religion: A European Perspective// Sociology of Religion. - Vol. 62, No. 4 (Winter, 2001). - pp. 455-473
12. Marvin C., Ingle D. Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion // Journal of the American Academy of Religion. - Vol. 64, No. 4, (Winter, 1996). - pp. 767-780
13. Angrosino M. Civil Religion Redux // Anthropological Quarterly. -Vol. 75, No. 2 (Spring, 2002). - pp. 239-267

Биморализм европейской политики Ватикана в годы II Мировой войны

Краснов П.П.

Студент

Оренбургский государственный университет, Оренбург, Россия

E–mail: pasha_orenburg@mail.ru

Мораль и политика тесно связаны и тонко переплетены. Формализованная мораль может и должна становиться условием и рамками политической деятельности. Декалог (десять заповедей) — это одновременно моральный и правовой закон многих культур, в том числе и европейской. Нравственная оправданность норм права и политики для деятельности правового государства настолько же важна, как и их единство.

Римско-католическая церковь, является, на протяжении двух тысячелетий основным фактором, определяющая моральный закон для населения Европы. Одним из элементов критики в адрес церкви, на ее безоговорочное право интерпретировать Слово Божие и трактовать его людям, обусловлены околофашисткой политикой Римских пап Пия XI (1922-1939 гг.) и Пия XII (1939-1958 гг.). На их участь история возложила тяжелое бремя – руководить церковью в смутные времена для Европы и мира.

Мало кто, из отечественных историков, уделяет внимание Ватикану, как непосредственному участнику II Мировой войны. Пусть Святой Престол и не принимал участие в военных операциях, но каждому свое, папы и их дипломатическая служба не знали отдыха в период войны. Активно проводилась «политика, нацеленная на получение максимальной выгоды для Католической церкви в контексте любого вопроса»[4:80]. К сожалению, подобная манера церкви вести свою внешнюю линию стала причиной многих жертв, в числе которых оказались не просто тысячи людей, но и целые государства, речь идет, прежде всего, о Польше и Югославии.

Папа Пий XI сотрудничал с фашизмом на протяжении всей своей жизни, и в определенной степени, Б. Муссолини обязан понтифику своим приходом к власти[2:104]. Это союзничество было взаимовыгодным и результативным для обеих сторон. В 1929 г. были заключены Латеранские соглашения, которые закрыли «римский вопрос». И 11 февраля 2009 г. город-государство Ватикан, отметил восьмидесятилетие, в нынешнем статусе. В 1933 г. был заключен конкордат с Германией, судьба этого договора более печальна, но он сыграл свою историческую роль и утвердил дипломатический статус для отношений А. Гитлера и Ватикана. Папу не смущали фундаментальные различия в расовой теории новых союзников и богословием апостола Павла о равенстве всех народов перед Богом.

Что касается «военного» периода правления папы Пия XII, то архивы этих лет, до сих пор остаются закрыты. Несмотря на, колоссальное давление на Ватикан, которое оказывают как еврейские организации, журналисты, так и исследователи, примерная дата рассекречивания архивов называется, не ранее, как 2020 год.

Безусловно, остается сомнение, что даже в случае открытия архивов, исследователи получат доступ ко всем документам. Представляется абсурдным, что Ватикан допустит историков к материалам, которые могут повредить его репутации, поэтому научная ценность рассекреченных архивов, может разочаровать исследователей и иметь лишь «сопровождающее» значение. Вопрос о двойственной политике Святого Престола в годы войны, вновь актуализировался в октябре 2008 г. в связи с желанием Бенедикта XVI беатифицировать (причислить к лику блаженных) папу Пия XII. Это вызвало общеевропейскую полемику, обсуждавшуюся журналистами и научными кругами.

Впервые, широкая дискуссия о роли Пия XII в войне, и его двойных стандартах во внешней политике, получила свое театральное воплощение в пьесе немецкого драматурга Рольфа Хоххута «Диктатор» (1963 г.). Позднее автор написал книгу, это стало реакцией Хоххута на заявлении папы Павла VI о начале подготовки к канонизации Пия XII.

Жертвой биморальной политики папы, стала Польша, столь верная Святому Престолу страна (до 96% населения – католики). Как подтверждает многолетний корреспондент «Ассошиэйтед Пресс» в Ватикане Т. Морган, еще в середине августа 1939 г. папа узнал от своего нунция в Берлине, кардинала Орсениго, что 1 сентября фашистская Германия нападет на Польшу. Пий XII устно советовал Польше пойти навстречу гитлеровской Германии, уступив город Данциг (для нападения на СССР) и коридор, то есть полностью отдаться в руки Германии. Но руководство Польши не могло пойти на это, и 1 сентября была начата II Мировая война.

Ватикан и Польша взаимно винили друг друга. Статс-секретарь Ватикана Монтини осуждал Польшу за отход от политического курса Пилсудского (вместе с Германией против СССР). Министр иностранных дел Польши Ю. Бек после крушения Польши заявил, что один из главных виновников трагедии его страны — Ватикан.

Крайне жесткое обращение, с населением поверженной Польши, немецких войск, осложнило положение Ватикана, по некоторым данным было уничтожено до 2,5 тысяч священников и 3 епископа, но Пий XII не отступил от своего курса – он молчал. И в его первой программной энциклике Summi Pontificatus от 20 октября 1939 г. Пий XII в общих словах выражал сожаление в связи с военными событиями, но цинично указал «одну их причину, как отступление людей от Бога» [3:56].

Югославия, также испытала на себе неординарную дипломатию Ватикана. Загребский архиепископ Степинац один из главных идеологов созданного нацистами так называемого «Независимого государства Хорватия», возникшего в 1941 году на развалинах православного королевства Югославия, при поддержке Муссолини и Гитлера, полностью поддерживал расовую теорию Гитлера и Хорватского руководства. Степинац был арестован после войны и отдан под суд по обвинению в сотрудничестве с нацистами и пособничестве усташскому режиму. Пять лет он провел в тюрьме, а в 1951 году маршал Тито сменил меру наказания на ссылку в село Красич, где он и умер 10 февраля 1960 года. Но крайне показательно, что Папа Пий XII, который не мог

не знать о его активной расистской и профашистской позиции, в январе 1953 г. «произвел его в кардиналы»[1], это высшая иерархическая награда Католической церкви.

В заключении, можно сделать вывод, что позиция Пий XII в годы войны заключалась в молчании о преступлениях против человечества, творимого руками католиков против католиков и отстаивание интересов Католической церкви, в перспективе военных реалий. В оправдание, из Ватикана доносятся слова, о том, если бы понтифик хоть как – то «осудил действия Гитлера, то это бы усугубило и так плачевное состояние евреев и заключенных в лагерях»[5:217]. Но даже если и согласиться с этим доводом, то непременно встает вопрос: почему папа не осудил Гитлера и его приспешников по окончании войны? Косвенным ответом на это послужит то, что в стенах Ватикана от Нюрнбергского процесса скрывались десятки преступников, впоследствии, которые по поддельным документам уезжали в Африку, либо в Латинскую Америку.

Литература:

1. Васильева О.Ю. Я хочу сильного православия // Православие.RU: политемат. правосл. потрал. 1999 [Электронный ресурс]. URL: http://www.pravoslavie.ru/arhiv/5253.htm (дата обращения 10.02.09.).
2. Зонова Т.В. Дипломатия Ватикана в контексте эволюции европейской политической системы. МГИМО, 2000.
3. Токарева Е.С. Фашизм, церковь и католическое движение в Италии, 1922-1943 гг. / Отв. ред. И.В. Григорьева. РАН. Ин-т всеобщей истории. М., 1999.
4. Dalin G. David The Myth of Hitler's Pope :Pope Pius XII and His Secret. Regnery Pub, 2005.
5. Godman P. Hitler and The Vatican: inside the secret archives that reveal the new story of the Nazis and the Church. London, 2004.

Трансформация субботы у мессианских евреев.

Крихтова Татьяна Михайловна

Студентка

Белорусский государственный университет, исторический факультет, Минск, Беларусь

E–mail: krihtova@mail.ru

Мессианские иудейские общины вкладывают свой собственный смысл в традиционные иудейские обряды и праздники. Обычно, видение назначения праздника приобретает у них новые грани, связанные с идеей спасения посредством мессии Иешуа, а так же с использованием теологии Нового Завета. Однако, члены общин стараются сохранить традиционную внешнюю иудейскую атрибутику, хотя бы на уровне узнавания. Обычно это заключается в исполнении песен на иврите или с упоминанием еврейской тематики и в использовании предметов, так или иначе связанных с иудейской культовой утварью. Например, во многих общинах, во время праздника Суккот, на входе в зал, в котором происходит собрание устанавливается своеобразная сукка - арка из растений, сделанная без выполнения предписания Талмуда о ее изготовлении, к тому же сама арка служит лишь декорацией и напоминанием прихожанам о такой традиции, поскольку настоящая сукка должна устанавливаться на улице и служить местом для праздничных трапез.

Данная статья посвящена рассмотрению отношения мессианских евреев к празднику Шабату – основополагающему празднику иудаизма на примере одной отдельно взятой общины. Рассматриваемая в статье община «Брит Хадаша», в которой проводилось исследование на сегодня самая старая большая в Беларуси, она существует с 1995 года и насчитывает более 300 человек. Основатель общины, американец по гражданству, Сюарт Виноград, на сегодняшний день по политическим причинам не может проживать в Беларуси.

Шабатняя служба в общине теряет многие иудейские особенности и приобретает новые, возникшие сами по себе, а так же под влиянием других религиозных организаций. Мы считаем, что целесообразно называть собрания общины в субботу вечером не Шабатом, а Шабатней службой, основываясь на изложенных ниже радикальных отличиях между традиционным иудейским пониманием Шабата и рассматриваемой службой.

Одним из важных маркеров определения характера службы является день его проведения. В большинстве случаев «Брит Хадаша» проводит свои Шабатние служения в субботу вечером, фактически они начинаются уже тогда, когда стемнело и официальный иудейский Шабат закончился. В летний период служения действительно примерно попадают на время наступления Шабата – вечер пятницы, но это делается не с целью соблюдения традиции, а для

того, что бы прихожане могли совмещать посещение общины и дачи. Правда, в календаре, где отмечаются все события, получаемый всеми прихожанами раз в месяц, пятница обычно отмечается словами «Эрев Шабат (канун субботы) в вашем доме». Надпись сопровождается рисунком двух свечей. Две свечи, согласно представлениям других, более традиционных течений иудаизма символизируют прямое исполнение заповеди «Помни и чти субботу». То есть прихожанам предлагается отмечать наступление субботы в кругу семьи и, видимо, сопровождая это традиционными ритуалами. Но, согласно опросу, никто из обычных членов общины этого не делает. Точно так же свечи не зажигаются на собраниях, в какой бы день они не проводились.

Так же, кроме дня собрания, стоит отметить его соблюдение законов Шабата. Если говорить о предписаниях, то в большинстве своем прихожане общины не соблюдают фактически никаких законов иудаизма. По словам служителей, соблюдение приветствуется, но оно не обязательно, поскольку большая часть предписаний происходит из Талмуда, который не является основополагающей книгой для мессианских евреев. То же самое касается соблюдения субботы и самой Шабатней службы в частности, она полностью противоречит иудейскому предписанию воздерживаться от творческой активности в этот день. Служба сопровождается игрой на музыкальных инструментах, во время ее активно используется электрическая аппаратура. При этом нельзя сказать, что использование техники и инструментов не противоречит законам, опираясь на то, что служба начинается уже после исхода субботы, потому как накануне службы все равно происходит установка и наладка, для этого существует термин «аудиослужение» - своего рода помощь в проведении служения, которая заключается в том, что бы прихожанин мог придти пораньше и помочь с подготовкой службы. Вместо Торы и сидуров (молитвенников) используется проектор, на котором показываются обсуждаемые в данный момент цитаты из Библии и тексты песен. Кроме текстов песен, в общине нет других регламентированных текстов, используемых в служении: молитвы и благословения произносятся интуитивно и в реальном времени. Для детей во время службы проходят занятия по возрастам: Шаббат-школа и Шаббат-ясли, во время которых они так же занимаются рукоделием, а лучшие работы потом выставляются на небольших выставках. Правда, перед началом занятий детей благословляют, что является традиционным для иудаизма субботним действием, но это опять таки происходит не в виде традиционного в таких случаях благословения, а достаточно интуитивно. Такое несоблюдейние заповедей объясняется в «Еврейском мессианком манифесте», где говорится о том, что ради достаточно важной цели, Шабат может соблюдаться не полностью. А проведение понятного и привлекательного служения, по мнению членов общины – это достаточно важная цель. Единственное предписание, о котором служители напоминают своим прихожанам – это цдака (сбор денег на нужды общины). Цдака в общине имеет два вида. Во-первых, на входе в молельный зал стоят две коробки для денег, а во-вторых, в начале службы происходит сбор цдаки в специальные пакеты, которые потом благословляются. Любое использование денег так же запрещено в Шабат, но оно разрешается опять таки по причине важности действия.

Служители общины держат в субботу пост, что так же противоречит соблюдению субботы, в этот день приписывается питаться хорошо, и совершать три трапезы, для того, что бы ощутить на себе радость этого дня.

Что касается чтения недельной главы, так же традиционному иудейскому действию, иногда в Шабатнюю службу происходит объяснение отрывков из Торы и сопоставление их с отрывками из Нового Завета. Но не всегда отрывок берется из текущей недельной главы, иногда из ближайшей по времени, которая подходит к наставлению, передаваемому общине. То есть не проповедь подгоняется под отрывок из Торы, а под идею проповеди подгоняется какой-нибудь ближайший отрывок.

На службе обязательно присутствуют организационные для всей общины моменты: чтение объявлений, приглашение на мероприятие, раздача календарей, знакомство с новыми членами общины, сама программа варьируется от недели к неделе. Это может быть просто проповедь служителя, видео-проповедь основателя (проживающего сейчас в США), приглашение гостя.

В течении недели в общине проводятся небольшие служения и мероприятия, ориентированные на определенные группы людей («Еврейский клуб», женские, мужские и молодежные служения, семинары для служителей). В отличие от всех остальных служений, Шабатняя служба проводится не в основном помещении общины, где мало места для всех прихожан, а в молельном зале, который арендуется у церкви пятидесятников «Вифиль», находящейся неподалеку. Подводя итог, можно сказать, что Шабатняя служба общины «Брит

хадаша» имеет только символическую связь с иудейской обрядностью, не является Шабатом в полной мере и, скорее, замещает его. Кроме того, служба принимает на себя другие функции самой большого собрания за неделю: коммуникативные, информационные и другие.

Литература:

Давид Стерн (2005) Мессианский еврейский манифест.: М Сиолам

Развитие научных и религиозных знаний в исторической ретроспективе[69]

Кулиева Р.Р.[70]

студент

Елецкий Государственный Университет имени И.А.Бунина, Исторический факультет, Елец, Россия

E-mail: Firuza18@yandex.ru

Различия религии и науки, возможность и пределы их диалога определяются тем, как религия и наука познают один и тот же реально существующий мир, в какой степени ориентированы на интересы и благополучие людей, на утверждение гуманизма, справедливости, мира, на создание общества, достойного человека.

Теоретически осмыслять проблемы логики познания и исследования мыслители стали уже в III тысячелетии до н.э. в государствах Древнего Китая, Древнего Египта, Древней Индии (Ананьев, 1966) Огромный вклад в развитие логики, методологии и учения о сущности познания внес Аристотель (384-322 до н.э.). Он считается основателем формальной логики.

Значение трудов Аристотеля для науки заключается в том, что он разработал учение о категориях, теорию суждений, теорию понятия, сформулировал основные логические законы: закон тождества, закон противоречия и закон исключенного третьего (Валеев, 2005).

В эпоху средневековья аристотелевская логика была переработана в духе интересов религиозных идеологов.

Френсис Бэкон (Bacon, 1561-1626), родоначальник английского материализма XVII века смысл своей научной деятельности он видел в возрождении наук. Объектом познания является материальный мир, а средством познания – опыт, эксперимент, наблюдение.

Продолжил учение Бэкона о познании Томас Гоббс (Hobbes, 1588-1679). Он полагал, что опытных знаний недостаточно для познания связей и зависимостей фактов между собой.

Дедуктивную модель науки построил Рене Декарт (Descartes, 1596-1650), он ставил перед собой задачу найти прочную основу научного познания, выработать научный метод познания.

Современные науки в основном стали складываться в том виде, как они сегодня представлены именно в XVII веке. С тех пор существует такое понятие, как сциентизм. Сциентизм [лат. scientia – знание, наука] – термин (употребляемый обычно как негативный), обозначающий взгляды людей, которые сильно преувеличивают роль науки в культуре и обществе в целом.

Сциентисты считают, что наука гораздо лучше объясняет существующее положение вещей, имеет большее значение для понимания окружающего мира, чем другие формы общественного сознания (искусство, религия, мораль).

Многоаспектным является и исследование религиозного феномена. Развитию религиозных знаний способствуют приобретенные знания из разных дисциплин: философия, религиоведение, психология, педагогика, социология, политология, история и др. Особо следует выделить религиоведение, которое является на сегодняшний день основным, системообразующим и объективным источником религиозной грамотности и религиоведческой компетентности. Данная отрасль содержит такого рода знания, как понятия, идеи, теории, факты, освоения которых важно для становления каждого человека, как личности, для формирования его духовной культуры. Религиоведение, как комплексная относительно самостоятельная отрасль знания складывалась, начиная с XIX века на стыке общей и социальной философии, истории философии, социологии, антропологии, психологии, археологии и других наук.

[69] Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Развитие научной и религиозной грамотности молодежи в провинциальном городе», проект № 08-06-73607а/Ц

[70] Автор выражает признательность кпн, доценту кафедры психологии Пачиной Н.Н. за помощь в подготовке тезисов.

В связи с этим, в рамках интегративно-целостного подхода, мы в своем исследовании будем использовать выделенные Н.Н. Пачиной позиции, которые отражают как достаточно четкое разграничение науки и религии, так и их взаимосвязь.

1. Синкретизм – целостность, в рамках которой нельзя выделить различные элементы.
2. **Дифференциация – это разделение, расчленение целого на различные части, формы и ступени.**
3. **Суммативное единство – целостность, в которой происходит объединение элементов по определенному признаку.**
4. **Комплекс - целостность, внутри которой однотипные элементы, части сохраняют относительную автономию.**
5. **Синтез – такое объединение элементов в целое, которое вызывает утрату автономии этими элементами и определяет создание качественно новой целостности.**

Органическая целостность – целостность, в рамках которой существуют полифонические системы, включающие в себя различные уровни целостностей (Чапаев, 1998).

На уровне синкретизма наука развивалась под эгидой религиозных норм, где без специального анализа выделить научные и религиозные аспекты невозможно.

В результате дифференциации религия – это вера в существование духовного мира и Духовных сущностей, переживание связи, слияние с ними и действия, направленные на реализацию такого рода веры и переживания. Наука же – это сфера человеческой деятельности, результатом которой является новое знание о действительности, отвечающее критерию истинности (Н.Н.Пачина, С.В.Алексеева, 2008).

Взаимосвязь религии и науки может осуществляться в рамках суммативного единства, комплекса, синтеза, органической целостности. Примером служат трансперсональная психология (С.Гроф, У.Джеймс, А.Маслоу, К.Г.Юнг и др), коммуникативная методология (В.А.Мазилов), интегративная психология (К.Уилбер, В.В.Козлов).

Описанные выше уровни целостности в исследовании выступают одним из критериев развития научных и религиозных знаний, а интегративно-целостный подход – как методологическая основа развития научных и религиозных знаний, что позволит будущим специалистам воспринимать различные составляющие (научную, религиозную) картины мира целостно.

Литература:

1. **Ананьев Б.Г. Проблемы педагогической антропологии [Текст]: тезисы доклада / Б.Г. Ананьев. – М., 1966.**
2. **Валеев Г.Х. Методология научной деятельности в сфере социогуманитарного знания. [Текст] / Г.Х.Валеев. - М.Наука, 2005,234с.)**
3. **Пачина Н.Н., Алексеева С.В., Кузнецова А.В., Кулиева Р.Р., Толстых В.Н., Фролова Е.В.Концептуальные основы развития научных и религиозных знаний студенческой молодежи.– Елец: ЕГУ им. И.А.Бунина, 2008.**

Дискуссия о подходах к рассмотрению религии в отечественной литературе: 1920 – 1922 годы

Меньшикова Е.В.

Аспирант

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E–mail: jvm27@mail.ru

С начала 1920-х годов наметились различные подходы к исследованию религии. Известный российский социолог П.А.Сорокин решал проблемы общества, его системы, различных областей общественной жизни с позиций *позитивизма*. В 1920 году выходит в свет наиболее

значительное произведение «русского периода» его творчества – «Система социологии». (В 2-х тт..)

Раскрывая своё понимание религии, П.А.Сорокин утверждает, что «лучшее определение религии (хотя и требующее поправок) принадлежит Дюркгейму» [4; 198]. В качестве «поправок» к данному определению П.А.Сорокин приводит следующие рассуждения: «в религии суть дела не в верованиях, не в тех или иных комплексах идей, а в чувственно-эмоциональных переживаниях веры человека.

В последних – коренное ядро религии. Верования, догма – это только вуаль, «идеологическое оправдание» и выражение чувств-эмоций человека. Не важно, чтобы они были логичны, – важно, чтобы вера была горячей … Чувства-эмоции человека … формируются под влиянием социальной среды, теснейшим образом с нею связаны, и пока последняя остаётся в общем одинаковой, одинаковыми остаются и они. А раз так, то малоподвижными будут и догмы – верования, идеологические формы религии … » [4; 431-432]. П.А.Сорокин анализирует религиозные группировки или религиозные системы взаимодействия, в том числе группировки по религиозным верованиям. По мнению П.А.Сорокина, принадлежность к религии является одной из существенных координат, определяющих социальное положение и поведение индивида. Религиозные верования, как и другие верования, влияли и влияют на поведение людей, и тем самым религия выполняет одну из социальных функций. П.А.Сорокин, в частности, пишет: «*Общность религиозных верований создаёт солидарность sui generis между единоверцами, сближающую и объединяющую их в единое целое, несмотря на различие их в других отношениях* (по профессии, имуществу, государству, партии и т.д.). И, обратно, *различие религиозных верований способствует разъединению индивидов, сходных между собой по другим группировкам.* Это разъединение или отталкивание разноверных людей проявлялось и проявляется в истории в тысяче форм, начиная с ругани (напр., «еретик», «нехристь», «безбожник», «выкрест», «басурман» и т.п.) и кончая преследованием инаковерующих, заточением их в тюрьмы, кострами инквизиции, религиозными войнами (войны ислама, крестовые походы, походы против альбигойцев, вальденсов, вооружённая борьба католицизма с протестантством, преследование раскольников и т.д.)» [4; 199].

В эти годы получает развитие подход к рассмотрению религии с позиции *исторического материализма*. В 1921 году вышла в свет книга Н.И.Бухарина «Теория исторического материализма. Общедоступный учебник марксистской социологии». Н.И.Бухарин рассматривает религию как часть надстройки. Являясь надстройкой, полагает Н.И.Бухарин, религия «состоит не только из приведённых в систему, прилаженных друг к другу идей; она имеет и соответствующую организацию людей (церковную организацию, выражаясь нашим обычным языком) и систему особых приёмов и правил почитания божеств (напр., наши «службы»: литургия, вечерня, всенощная со всякими обрядами, заклинаниями, произнесениями магических формул и различными непонятными колдовскими действиями), так называемый культ» [1; 200]. Н.И.Бухарин говорит о процессе «обратного влияния надстроек» [1; 311]: « … надстройка – вовсе не просто «пассивная» часть общественного процесса, это тоже определённая сила», которая обусловливает «процесс обратного влияния» [1; 311].

В журнале «Экономист» № 3 за 1922 год была опубликована рецензия П.А.Сорокина на книгу Н.И.Бухарина «Теория исторического материализма». Отметив положительные стороны работы Н.И.Бухарина, П.А.Сорокин подвергает основные её положения острой критике, считает множество основных положений социологии Н.И.Бухарина «неприемлемыми и неверными» [3; 143] (идею о классовом характере науки, о причинно-следственных связях в общественных явлениях и др.).

На последующее развитие науки о религии оказала значительное влияние работа В.И.Ленина «О значении воинствующего материализма», опубликованная в журнале «Под знаменем марксизма» (1922. № 3). В статье В.И.Ленин подчёркивает, что в истории общественной мысли России существует солидная материалистическая традиция, в частности, он ссылается на работы Г.В.Плеханова. Говоря о задачах журнала «Под знаменем марксизма», В.И.Ленин пишет, что этот журнал должен быть органом «воинствующего материализма» и «воинствующего атеизма», что в своей деятельности журналу необходим «союз» с Древсами и союз с представителями современного естествознания, «которые склоняются к материализму» [2; 25, 28, 29].

В последующие годы принципы исторического материализма стремились применять в своих *научных публикациях* А.Т.Лукачевский, А.В.Луначарский, В.К.Никольский, Н.М.Никольский,

И.И.Скворцов-Степанов, и др. В *популярной литературе*, в особенности *в ряде статей* таких журналов, как «Атеист», «Безбожник», «Безбожник у станка», «Воинствующий атеист» и др., нередко содержались поверхностные характеристики религиозных явлений, вульгарная атеистическая («антипоповская» и т.п.) критика.

Литература:

1. Бухарин Н.И. Теория исторического материализма. Общедоступный учебник марксистской социологии. М., 1921.
2. Ленин В.И. О значении воинствующего материализма // ПСС. М., 1978. Т. 45.
3. Сорокин П.А. Рецензия на книгу Н.Бухарина «Теория исторического материализма» // Экономист. 1922. № 3.
4. Сорокин П.А. Система социологии. П., 1920. Т. 2.

Бог, задолжавший крестоносцам: опыт анализа одного эпизода из хроник Первого крестового похода

Минин С.А.

Аспирант

Российский государственный гуманитарный университет, Учебно-научный центр изучения религий, Москва, Россия

E-mail: leikin@yandex.ru

Первый крестовый поход был осмыслен современниками как особый сюжет в истории отношений Бога и человека. Одной из моделей восприятия средневековой культурой этого беспрецедентного события стал договор между Богом и человеком. Эта модель, в частности, нашла отражение в эпизоде, включенном в нарратив 5 хронистов похода: речь идет об угрозе брата герцога Боэмунда отказаться от почитания Бога, если известие о гибели крестоносцев под Антиохией окажется правдой.

Схожие мотивы упрека и угрозы носителю сакрального (Бог, святой) обнаруживаются в других нарративных источниках раннего и высокого Средневековья, авторы которых – духовные лица. Медиевисты видят в таких рассказах отблеск «неофициальной религиозности» Средних веков. Человек Средневековья выстраивал отношения с персонифицированным миром сакрального по принципу «do ut des» - «даю, чтобы и ты дал», т.е. рассматривал их сквозь призму некого контракта, договора, обязательного к выполнению для обеих сторон.

То обстоятельство, что мотив «наказания Бога» обнаруживается в произведениях образованных клириков, может быть объяснено «некнижной» ментальностью, общей для профанов и «ученых мужей» Средневековья. Однако это объяснение не проливает свет на тот факт, что интересующий нас эпизод находит отражение в текстах, не рассчитанных на профанов. Тем самым, по сути, игнорируется структура источников и нарративные стратегии авторов. Нам представляется возможным иное объяснение: «наказание святых» следует рассматривать не как практику, в которой клир солидаризируется с неграмотной паствой, но как литературный и даже дидактический топос.

Видится возможным выдвижение гипотезы о ритуальном характере упрека носителю сакрального. Хронисты через текстуальную демонстрацию ритуального сомнения и через последующую демонстрацию безосновательности этого сомнения де-факто фиксируют наличие контракта, договора между человеком и Богом, который регулирует ход крестового похода. Мы вправе полагать, что подобные ритуалы были регулярными практиками в Средние века и могли иметь характер как магических, по сути, действий, так и «театральных» представлений, призванных обозначить действительность договора между общиной и носителем сакрального.

Источники:

1. Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum / Ed. L. Hill. - London, Nelson 1962.
2. Petri Tudebodi Sacerdotis Siuracensis Historia de Hierosolymitano Itinere // J.-P. Migne. Patrologiae cursus completus. Series latina. T. CLV. C. 763-822.
3. Baldrici archiepiscopi Dolensis Historia Hierosolymitana // J.-P. Migne. Patrologiae cursus completus. Series latina. T. CLXVI. C. 1061-1152.
4. Guiberti abbatis S. Mariae de Novigento Gesta ei per Francos sive Historia Hierosolymitana // J.-P. Migne. Patrologiae cursus completus. Series latina. T. CLVI. C. 683-838.
5. Roberti Monachi S. Remigii in diocesi Remensi Historia Hierosolymitana // J.-P. Migne. Patrologiae cursus completus. Series latina. T. CLV. C. 667-758.

6. Gregorii Turonensis Liber in gloria confessorum, 70 // MGH SS rer. Merov., 1.2.
7. Gregorii Turonensis Liber in gloria martyrum, 78 // MGH SS rer. Merov., 1.2.
8. Gregorii Turonensis Liber III de virtibus sancti Martini // MGH SS rer. Merov., 1.2.
9. Liber Miraculorum sancti Maximini abbatis Miciacensis auctore Letaldo monacho Miciacensi // Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti. Saec. I.
10. Miraculorum sancti Benedicti Liber octavus auctore Radulfo Tortario monacho Floriacensi, cap. VI // Les miracles de saint Benoît [Texte imprimé]. – Paris, Ve J. Renouard, 1858.
11. Miracula sancti Carilefi ad ipsius sepulcrum facta // Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti. Saec. I.

Литература:

1. *Бурдье, П.* Практический смысл. – СПБ.: Алетейя, 2001.
2. *Гуревич, А.Я.* Дары. Обмен дарами // Словарь средневековой культуры. – М.: РОССПЭН, 2003. С. 129-134.
3. *Гуревич, А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры // Избранные труды. Культура средневековой Европы. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2007.
4. *Карсавин, Л. П.* Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках. – СПб.: Алетейя, 1997.
5. *Мосс, М.* Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. – М.: Восточная литература, 1996.
6. *Уайт, С.Д.* Переосмыслить насилие // Средние века, 65 (2004). С. 45-60.
7. *Шмитт, Ж.-К.* Ритуал // Словарь средневековой культуры. – М.: РОССПЭН, 2003. С. 408-412/
8. *Якобсон, Р.* Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». – М.: Прогресс, 1975.
9. *Geary, P.J.* L'humiliation des saints // Annales, E.S.C., 34 (1979), №1, P. 27-42.
10. *Geary, P.J.* Gift Exchange and Social Science Modeling. The Limitations of a Construct // Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. P. 129-140.
11. *Head, T.* Hagiography and the Cult of Saints: the Diocese of Orléans, 800-1200. – Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
12. *Jussen, B.* Religious Discourses of the Gift in the Middle Ages. Semantic Evidences (Second to Twelfth Centuries) // Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. P. 173-192.
13. *Kangas, S.* Deus Vult. Violence and Suffering as a Means of Salvation during the First Crusade // Medieval History Writing and Crusading Ideology (ed. T. Lehtonen and K. Villads Jensen). – Helsinki: Finnish Literature Society, 2005. P. 163-174.
14. *Kuchenbuch, L.* Porcus Donativus: Language Use and Gifting in Seigniorial Records Between the 8th and the 12th Centuries // Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. P. 193-246.
15. *Riley-Smith, J.* The First Crusade and the Idea of Crusading. – London, Athlone press, 1986.
16. *Smalley, B.* Historians in the Middle Ages. - London: Thames and Hudson, 1974.
17. *White, S. D.* Service for Fiefs or Fiefs for Service. The Politics of Reciprocity // Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. P. 63-98.
18. *Wood, I.* How Popular Was Early Medieval Devotion? // Essays in Medieval Studies, 14 (1997). P. 1-20.

Религия в эпоху виртуальной культуры

Муртазина М.Ш.
аспирантка
Читинский государственный университет,
Факультет культурологии, Чита, Россия
E–mail: murtazina@chitgu.ru

В эпоху виртуальной культуры, чьим системообразующим признаком является моделирование возможной реальности бытия посредством компьютерных технологий, человек оказывается в ситуации, когда одним щелчком мыши можно переместиться в любую точку земного шара, получить доступ практически к любой информации. Виртуализация отдельных сфер культуры не оставляет выбора культуре религиозной, и даже в таком тонком взаимодействии, как личность – Бог, пытаются найти точку приложения для виртуального мира.

В этой связи неизбежно возникает вопрос о том, какое же взаимодействие между виртуальным миром и религией можно считать допустимым, не противоречащим доктринам веры. На этот счет существует множество диаметрально противоположных мнений, выражающихся как в распространении брошюр, показывающих дьявольскую природу Интернета, так и в создании Интернет-сайтов, утверждающих, что верующим не обязательно ходить в церковь, и предлагающих осуществлять виртуальное богослужение. Сегодня в сети Интернет можно найти сайты многих конфессий, храмов, религиозных организаций, познакомиться с различными толкования Священных текстов и галереями икон.

Виртуальное пространство с точки зрения, религии имеет множество благоприятных сторон и полезных особенностей: доведение до людей информации о событиях, идеях и личностях мира религии, предоставление доступа к важным духовным и религиозным ресурсам, объединение в виртуальные общины веры для взаимной поддержки и помощи.

По словам американского философа и футуролога Э.Тоффлера, «христианство и ислам постоянно увеличивают число своих приверженцев». Новые технологии оказывают на них серьезное влияние. «По прогнозам Всемирной энциклопедии христианства, к 2025 году число христиан вырастет приблизительно на 30 процентов — с 2 до 2,6 миллиарда человек», а число мусульман – с 1,2 до1,8 миллиарда человек.[1].

Поскольку все больше и больше людей используют двухстороннюю интерактивность Интернета применительно к различным сферам, можно ожидать, что они попытаются применить ее и в отношении религии. По мнению английского философа А.Аткинсона, «христианство должно постоянно изобретать новые средства общения с верующими», нельзя менять лишь содержание учения. Хотя философ и приветствует вступление Церкви в виртуальный мир, он отмечает, что «общение с богом через компьютер не может полностью заменить хождение в церковь» [2].

Рассматривая положительные моменты использования виртуального пространства, необходимо учитывать и отрицательные его стороны. Одной из проблем религиозного виртуального пространства является проблема сект. Как было отмечено Э.Тоффлером, следствие крупнейшего цивилизационного сдвига – это появление новых религий, сект и культов. Среди специфических проблем, связанных с Интернетом, так же можно указать, существование сайтов, распространяющих клевету в отношении религиозных групп.

Таким образом, возможности виртуальных коммуникации трансформируют традиционные религиозные практики. И тенденции таковы, что через некоторое время, несмотря на критику, виртуальные церкви станут обыденным явлением. Подводя итог, можно сказать, что поставленная проблема серьезна, сложна, многоаспектна и пока еще недостаточно изучена.

Литература:

1. Алексеева А. Новая волна богатства [Электронный ресурс] / А.Алексеева – Режим доступа: http://www.archipelag.ru/authors/toffler/?library=2615
2. В Англии открывается виртуальная церковь [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.podrobnosti.ua/ptheme/internet/2006/02/14/286524.html

Особенности формирования религиозной личности в мессианском иудаизме.

Пантелеева А. В.
Аспирантка
Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия.
E-mail: mursik007@ya.ru

Рассматривая проблему формирования религиозной личности в мессианском иудаизме, следует отметить, что религиозное сознание в мессианских общинах недостаточно проявляется на теоретическом уровне. В настоящее время теоретическое осмысление мессианского иудаизма практически отсутствует, нет специальных теоретических работ, исследующих мессианский иудаизм ни с позиций апологетики, ни каких-либо критических работ. Но в данных общинах очень развито обыденное самосознание. Если учесть то влияние, которое оказывается на формирование религиозной личности внутри общины, мы можем говорить о том, что основой этого сознания является некое представление о вероучении, основанное, во-первых, на вере в слова или авторитет главы общины и, во-вторых, синтезе тех знаний, которыми обладают члены общины, зачастую довольно фрагментарных и непоследовательных, почерпнутых из

христианской и иудейской традиций. Стоит отметить, что главы общин и не стремятся к какому-то теоретическому осмыслению, не затрагивают спорных вопросов, к примеру, о соответствии их трактовки образа мессии и тем, как это представлено в иудейской литературе, в том числе, канонических текстах. Кроме того, можно говорить о достаточно высокой степени религиозности членов общины, выражающейся в регулярном участии в обрядах и религиозной практике, характерных для той или иной общины, что в свою очередь способствует формированию обыденного религиозного сознания и, о чем будет сказано ниже, коллективной идентификации, которая и не предполагает и не требует от индивида знания или даже, возможно, интереса к подобным теоретическим осмыслениям.

Религиозная идентификация является достаточно сложным и проблемным предметом дискуссии. Вопрос о еврейской самоидентификации актуален в современном обществе, особенный резонанс он приобретает в рамках обсуждения идентификации в мессианских общинах.

Рассмотрение идентификации мессианских евреев, я считаю, возможным на религиозном уровне, потому что они не идентифицируют себя как конфессиональных личностей, принадлежащих той или иной конфессии. Но они четко осознают свою принадлежность общине, коллективу таких же верующих, как и они сами. Именно в общине они могут выразить свою религиозность. У членов общины, как правило, достаточно неясные представления о вероучении иудаизма, можно отметить чуть более глубокое знание традиции христианской. Таким образом, говорить об осознанном и обусловленном выборе членов общины говорить достаточно сложно. Догматическое, вероучительное содержание для них не имеет большого значения, скорее всего, посещение общины удовлетворяет их потребность в общении, какие-то общие потребности, которые призвана удовлетворять религия, такие как потребность в утешении и пр. Так же встречаются случаи, когда человек не принадлежит какой-либо общине, но, несмотря на это, он все-таки вовлечен в какую-то иную деятельность, к примеру, посещение мессианских сайтов в интернете, форумов и пр.

Соответственно, идентичность мессианских евреев можно отнести скорее к неосознанной и коллективной.

Навязанная идентичность. Проявляется в попытках запретить им идентифицировать себя как евреев. И навязать христианскую идентификацию. Как со стороны традиционных евреев, так и со стороны протежирующих христианских деноминаций. Однако, деятельность этих деноминаций не столь очевидна. Навязывание происходит не агрессивно. Оно скрыто под лояльным отношением к тому, что евреи считают себя евреями. Однако можно отметить, что происходит вытеснение религиозного фактора идентификации и замена его на этнический посредством размывания иудейской теологии (не столько традиции, сколько именно теологии).

Религиозный опыт.

Мессианские общины не нуждаются в личном религиозном опыте, он не имеет для них решающего значения, они наследуют представления об индивидуальном религиозном опыте из иудаизма и христианства. Но коллективный религиозный опыт очень важен для них, потому что благодаря ему, они сохраняют свою традицию и свои основные идеи и положения.

Таким образом, мы видим, что наиболее значимым для членов мессианских общин на современном этапе развития являются:

- обыденное религиозное сознание
- религиозная идентичность
- коллективный религиозный опыт.

Притеснения мессианского иудаизма со стороны иудаизма и христианства вынуждает его консолидироваться и сохранять внутреннее единство. Пока некоторые еврейские организации пытаются противостоять распространению мессианского иудаизма, внутри общины сохраняется бережное сохранение своих взглядов, сохранение общины, религиозного сознания и идентичности внутри общины.

Таким образом, здесь мы можем говорить о дихотомии и различении между «они» и «мы», но эта дихотомия не является в данном случае причиной сохранения мессианского иудаизма.

Особенности отчуждения в мировых религиях

Прозументик Кирилл Витальевич
Студент

Пермский государственный университет,
философско-социологический факультет, Пермь, Россия
E–mail: prozumentik@mail.ru

Данное социально-философское исследование посвящено особенностям религиозного отчуждения в буддизме, исламе и христианстве. Поскольку эти религии, заключая в себе много общего, все же отличаются друг от друга, постольку и отчуждение в них, наряду со всеобщими чертами, содержит особенные, конкретно-исторические черты. Опираясь на общую концепцию гносеологического религиозного отчуждения Л. Фейербаха и концепцию социально-экономического отчуждения К. Маркса, мы попытались рассмотреть вполне конкретные религиозные системы, то есть наполнить всеобщую теорию более конкретным содержанием. Отметим, что гносеологическое отчуждение мы рассматривали как *порождение* действительного экономического отчуждения человека. Именно поэтому проблема религиозного отчуждения по-прежнему актуальна в наши дни, ведь и сегодня мы живем в эпоху экономического отчуждения.

На наш взгляд, антропоморфизация и персонификация природных сил, с одной стороны, и олицетворение, обожествление сил социальных, с другой стороны, предполагают, в сущности, одну и ту же процедуру, один и тот же механизм - механизм *отчуждения* человеческой сущности в пользу сущности божественной.

Религиозное отчуждение – это лишь отражение социально-экономического отчуждения, это компенсация за действительное, земное отчуждение, это защитная реакция сознания против эксплуатации в широком смысле слова. Религия – это попытка очеловечить то, что в действительности бесчеловечно, приблизить то, что в действительности далеко, обожествить то, что на деле безбожно. В религии действительная человеческая отчужденность становится отчужденной человечностью.

Известно, что ядром буддийского учения является отождествление бытия и страдания. Буддизм объявил всякое перевоплощение, все виды бытия *неизбежным несчастьем и злом*. Поэтому высшей целью буддиста должно быть *полное прекращение* перерождений и достижение нирваны, т. е. небытия. Буддийское небытие мы трактуем как полное *отчуждение* человеческой жизни от природы и общества. Небытие – это специфически буддийская реакция на социальные противоречия и вызов со стороны бесконечного мира. Требование буддизма заключается в том, что человек должен преодолеть свою субъективность. По буддизму, корень отчужденности человека и его страданий в том, что человек есть субъект. Преодолеть страдание можно, лишь слившись с миром. Слияние с миром, с объективностью для буддиста есть, по существу, обесчеловечивание мира, ибо бытие в качестве человека и есть страдание. Сближение мира и человека в буддизме происходит за счет выхолащивания из мира всего человеческого. Человек становится Богом, только убив в себе человека, - так преодолевается противоречие между человеком и природой в буддизме.

В христианстве все происходит как раз наоборот, ибо не человек становится Богом, но Бог – человеком. При этом достигается та же цель - обожествление человека, но это обожествление не связано с утратой человеком своей человечности. В Иисусе Христе воплощается заветное чаяние человека, чтобы Бог (мир как целое) стал ближе. Уже не человек жертвует своей личностью, субъективностью и страданием в пользу Божества (Мира), как это было в буддизме, но сама объективность и бесконечность жертвует собой в пользу человека. В лице Иисуса Христа Бог действительно приносит себя в жертву ради человечества. Иисус Христос - это единство Бога и Человека, Небесного Отца и земного сына, он - слияние конечного и бесконечного. Христос есть Бог вообще и в тоже время конкретный Бог, Христос есть человек вообще и одновременно конкретный человек. Потому-то Он так близок обычному человеку, потому-то Он и назван заступником и спасителем. Христос – это такой человек, которому Бог – родной Отец, а не Господь. Христос – это такой человек, которому мир – родной отец, а не господин. Христос – это такой человек, который «рожден» от мира и в то же время «единосущен» миру. Иисус – это воплощенное единство мира и человека, Иисус – это мировой человек и человечный мир. Христианская история о боговоплощении в отчужденной форме, косвенно провозглашает возможность каждого человека стать богом, подчинить себе силы общества и природы. Но в том-то и заключается особенность христианского *отчуждения,* что эта возможность отчуждается от конкретного, земного человека и даруется лишь Иисусу Христу, ибо только через Его посредство человек может быть спасен.

Что касается ислама, то следует отметить, что радикальный исламский *монотеизм* обусловил *тотальное отчуждение* человека. Образ Аллаха, который является подлинной и единственной сущностью всего бытия, абсорбировал все другие сущности, сделал земную жизнь общества и человека *несущественной*, ибо, чем полнее бытие Бога, тем бледнее бытие человека. В исламе извечное желание господства человека над бесконечным миром, обернулось идеей тотального господства Бесконечности над человеком. В исламе Бог бесконечно далек от человека, а человек бесконечно далек от самого себя. Ислам, ввиду своего строгого монотеизма, представляет собой *апофеоз отчуждения*. Аллах есть *отчужденный*, небесный человек, наделенный всеми свойствами человека, которые помножены на бесконечность. *В том-то и заключается особенность религиозного отчуждения, что свойства и способности человека не только превращаются в нечто независимое от него, но и возводятся в бесконечную степень.*

Таким образом, религия есть гносеологическое самоотчуждение человека. Основанием этого самоотчуждения является действительное отчуждение человеческого труда. Человек зависим от природы из-за несовершенства труда. Отсюда проистекает тотальная зависимость. Обожествление природы – есть способ идеально быть причастным бесконечности, *посредством* Бога управлять миром. Подлинная же свобода человека заключается в *непосредственном* преобразовании природы. Чем больше мы воздействуем на природу, тем более ущемляем ее независимость, тем менее она божественна. Пока человек часть природы – он религиозен, природа для него - Бог. Но настанет время, когда природа будет частью человека, тогда Богом станет человек. Природа есть потенциальное тело человека. Чем больше сил природы становится силами человека, тем более он независим, тем более он сопричастен бесконечности, но уже не идеально, не фантастически, но практически. Человек может стать мировым субъектом, «Я» мира, только если природа будет продолжением его тела, его сущности. В классовом обществе индивид противостоит обществу, он отчужден от него. Неуверенность в завтрашнем дне ведет к обожествлению общественных сил. Необходимы такие общественные отношения, при которых индивид не был бы отчужден от общества. Он должен чувствовать себя не только продуктом и рабом общественных отношений, но и творцом их. Когда-то необходимость сотворила человека, теперь человек будет творить необходимость.

Литература:

1. Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955, Т.2.
2. Сухов А.Д. Социальные и гносеологические корни религии. М., 1961.
3. Торчинов Е.А. Введение в буддологию: Курс лекций. СПб., 2000.
4. Каутский К. Происхождение христианства. М., 1990.
5. Петраш Ю.Г. Ислам. Происхождение, вероучение, современность. Обнинск, 2000.

Свободомыслие Джордано Бруно.

Пылаева Маргарита Дмитриевна
Студент
Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Россия
E–mail: margo_mgy@mail.ru

Джордано Бруно (1548-1600) – выдающаяся фигура не только в истории философии, но и в философии религии. Его заслуга в том, что он был одним из первых свободомыслящих философов эпохи Возрождения, заявивших о своих вольнодумных идеях открыто.

Необходимо помнить, что Бруно жил в период практически абсолютной власти церкви, когда любые выступления против ее авторитета жестоко карались. Главным в вольнодумном учении Бруно является его утверждение о бесконечности вселенной, существовании других миров, помимо земного, а также отказ от геоцентризма. («О причине, начале и едином», «О бесконечности, Вселенной и мирах», «О безмерном и неисчислимых»). Для Бруно мир, созданный догмами неприемлем. ему ближе научные открытия Н. Кузанского, Н.Коперника, Б. Телезио и др., а не постулаты церкви. В своих работах Бруно пересматривает аристотелевскую систему мироздания и доказывает ее несостоятельность. Он высмеивает католическую догматику и чудеса христианских святых.

Бруно заявляет о пантеистическом строении мира, отождествляя понятия Бога, Природы и Человека и беря за основу понятие Единое. Для него «Вселенная едина, бесконечна, неподвижна, едина абсолютная возможность, едина действительность, едина форма и душа, едина материя или тело, едина вещь, едино сущее, едино величайшее и наилучшее» [1]. В

сочинении «Изгнание торжествующего зверя» Бруно пишет: «Божество едино, пребывает во всех вещах и соответственно различным способам своего обнаружения в вещах имеет бесчисленные имена»[2]. В этом смысле Бруно отдавал предпочтение религии Древнего Египта, считая, что именно египтяне были наиболее приближены к истине познания божества: «Египтяне своими молитвами и божественными обрядами возвышались до божества по той же самой лестнице природы, по которой само божество спускалось вниз ради сообщения себя самого ничтожнейшим вещам»[там же]. Для пантеиста Бруно египетское богослужение «не пустой вымысел, а живой голос». Египетсике мудрецы знали, что Бог находится в вещах, и что «божественность, скрытая в природе, проявляясь и сверкая по-разному в разных предметах, приобщает их всех к себе»[там же]. Очевидно, что Бруно, ссылаясь на знание египетских жрецов и ученых, апеллирует к авторитету их как учителей многих греческих философов, популярных в эпоху Возрождения.

Антиклерикализм Бруно проявляется в ее открытой вражде институтам церкви и монашества. Он считает слепое подчинение церкви «ослиностью»[3], призывая людей открыть глаза на истинное знание о мире. Этот призыв и высмеивание глупости церковников звучит в таких работах Бруно, как «Изгнание торжествующего зверя», «Пир на пепле», «Подсвечник», др.

Характерный для Ренессанса мотив обращения к личности человека выразился в работе Бруно «Изгнание торжествующего зверя», где он говорит о необходимости очистить род человеческий от пороков и страстей и привлечь его к изучению благородных наук и искусств.

* * *

В 1592г. в суд венецианской инквизиции был подан донос на Джордано Бруно. Он обвинялся в ереси и интересе к запрещенным наукам. Бруно был передан в папскую инквизицию в Рим как «особо упорствующий еретик». Он не отказался от своих слов даже под страхом пытки и казни. В характере этого человека не было сдержанности и осторожности. Он никогда не боялся говорить свои идеи и мысли, даже находясь в тюрьме, он продолжал увещевать своих сокамерников.

Бруно открыто говорил судьям: «Существует бесконечная вселенная, созданная бесконечным могуществом. Я провозглашаю существование бесчисленных отдельных миров, подобных миру этой земли. Я считаю ее Светилом, подобным Луне, другим планетам, другим звездам, число которых бесконечно. Они образуют бесконечную Вселенную в бесконечном пространстве. Это называется бесконечной Вселенной, в которой находятся бесчисленные миры» [4]. Такие слова не могли не быть признаны доказательством ереси Бруно.

17 февраля 1600г. Джордано Бруно был сожжен на площади Цветов в Риме. Его последними словами, обращенными к судьям, были: «Вы с большим страхом произносите приговор надо мною, чем я выслушиваю осуждение» [4]. Он был полон веры в истинность своего знания и уверен в том, что когда-нибудь его учение признают. Книги Бруно были сожжены у его ног. В 1889г. на месте сожжения Бруно был воздвигнут памятник на деньги, собранные по международной подписке.

Литература:

1. Бруно Дж. О причине, начале и едином. // Бруно Дж. Диалоги, М.,1949
2. Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя. Самара, 1997
3. Бруно Дж. Тайна Пегаса. // Бруно Дж. Диалоги, М.,1949
4. Лазаревич Л.Н., Шейнман М.М. Джордано Бруно и инквизиция, М., 1951

Образ человека в тексте «Благовенствие от Фомы»

Саймова В.С.

Студент

Сибирский Федеральный Университет, Гуманитарный институт,
Факультет искусствоведения и культурологии, Красноярск, Россия
E-mail: lerusik.89@mail.ru

Текст «Благовенствие от Фомы» представляет собой беседу Христа и его учеников, которые являют некий собирательный образ человека. Большинство речений данного текста представляют собой напутствия Христа для учеников, таким образом, с помощью них можно в данном тексте рассмотреть качества, приобретение которых позволяет стать идеальным человеком. Здесь представлено своего рода поэтапное становление идеального человека.

Этапы становления идеального человека:

1. Поведение, формирующее духовность в человеке. Во множестве изречений данного текста затрагиваются вопросы поведения учеников Христа, исполнения ими определенных обрядов. Например, в изречении 6 речь идет о молитве, посте и раздаче милостыни *(«Ученики его спросили его; они сказали ему: Хочешь ли Ты, чтобы мы постились, и как нам молиться, давать милостыню и воздерживаться в пище? Иисус сказал: Не лгите, и то, что вы ненавидите, не делайте этого. Ибо все открыто перед небом. Ибо нет ничего тайного, что не будет явным, и нет ничего сокровенного, что осталось бы нераскрытым»* [2, с.250]*)*. Здесь подчеркивается, что выполнение моральных и религиозных требований – это внешние, формальные действия, зачастую не связанные с внутренним состоянием человека. Это одна из главных идей данного текста – необходимость истинно духовных поступков, а не подмена их механическим выполнением ритуалов.

2. Стремление человека к духовным поискам и самопознанию. Одним из аспектов данного текста является тема духовного познания, а важным качеством человека - стремление к поискам, результатом которых станет для него новое состояние, о котором говорится в первом изречении: *«…когда он найдет, он будет потрясен, и, если он потрясен, он будет удивлен, и он будет царствовать над всем»* [2, с.250]. Тема духовных поисков как своеобразного пути к царствию, которое является одной из граней абсолютного начала в тексте, повторяется во многих изречениях данного текста.

3. Главенство духовного начала человека над физическим. Образ идеального человека раскрывается через некоторые притчи, которые содержаться в данном тексте. Так, например, в изречении 24 ученики сравниваются с детьми, *«…которые расположились на поле, им не принадлежащем…»* [2, с.252]. Под полем подразумевается мир, т.е. ученики пребывают в «мире», как враждебном для них пространстве.

Изречения 72 и 73 представляют собой своего рода «заповеди блаженных»:
«72. Иисус сказал: Блаженны вы, когда вас ненавидят [и] вас преследуют. И не найдут места там, где вас преследовали. 73. Иисус сказал: Блаженны те, которых преследовали в их сердце; это те, которые познали Отца в истине. Блаженны голодные, потому что чрево того, кто желает, будет насыщено» [2]. В основе этих изречений – противопоставление жизни внутренней миру внешнему. В них подчеркивается важность стремления и желания к постижению истины, которое будет удовлетворено в результате поисков. Идеальный человек понимается как, прежде всего, духовное существо, которому чужд материальный мир.

4. Избранность, светоносность идеального человека. В изречении 28: *«Иисус сказал: Я выберу вас одного на тысячу и двоих на десять тысяч, и они будут стоять как одно»* [2, с.253] подчеркивается избранность учеников Христа, их отличность от других людей, отобранность. Также в данном изречении говорится о единой сущности учеников Христа, их неразрывной связи между собой и духовном единстве. В подтверждение качества избранности идеального человека выступает изречение 29, в котором говорится о едином духовном начале Христа и учеников: *«…Есть свет внутри человека света, и он освещает весь мир. Если он не освещает, то - тьма»* [2, с.253]. Таким образом, идеальный человек – это избранный, познавший духовную сущность и несущий, как и Иисус, свет христианского знания в мир. Здесь представлен образ человека – света, того, кто умственно просвещает, учит истинам [5, т.4]. В то же время, это человек, который разбудил свой дух, внутреннюю энергию под влиянием света христианского учения. Таким образом, человек – свет – это, прежде всего, духовный человек, постигший вершины бытия.

Вывод

В данном тексте представлено поэтапное становление образа идеального человека, который раскрывается с помощью нескольких основных качеств:

1. Одно из первых качеств заключается не в «слепом» соблюдении правил христианской жизни, но, прежде всего, в осознании человеком необходимости искреннего, духовного стремления к совершению обрядов и благочестивых поступков, после которого человек и встает на путь познания, с которым связано следующее, самое главное качество идеального человека.

2. Евангелие Фомы, прежде всего, подчеркивает важность познавательной деятельности человека, стремления к духовному преображению путем истолкования учения Христа. Путь познания мыслится как путь духовных поисков, результатом которых станет обретение человеком Царства Небесного.

3. Следующее качество – первенство духовного начала над физическим – является следствием двух предыдущих.

4. Завершением поисков становиться обретение Царствия внутри себя, обретение высшей духовности, а, следовательно, и четвертое выделенной качество – избранность. Человек, достигший духовного совершенства, становиться особенным по отношению к окружающим, но в то же время он способен помочь им обрести гармонию в себе.

Таким образом, можно сделать вывод, что именно ученики Христа в данном тексте и являются идеальными людьми, которые способны пройти весь указанный в тексте путь познания до конца и обрести Царствие Небесное внутри себя.

Литература:

1. Алексеев А.П. Краткий философский словарь/ А.П. Алексеев – М.: «Проспект», 2000.- 400 с.
2. Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии/ сост. А.Ф. Окулов.- М.: Мысль, 1989. – 336 с.
3. Ацамба Ф. М. История религии: в 2 томах : учебник / Ф. М. Ацамба. - М. : Высшая школа, 2004. – 265 с.
4. Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. - М. : Библейская Лига, 2002. - 292 с.
5. Даль В.И.Толковый словарь живого великорусского языка: словарь/В.И. Даль.- М.: Русский язык, 1978. – 699с.
6. Каутский К. Происхождение христианства/ К. Каутский.- М.: Политиздат, 1990. - 462с.
7. Копцева Н.П. Философия религии: учебное пособие / Н. П. Копцева. - Красноярск: КГУ, 1999. - 120 с.
8. Мень А.В. Библиологический словарь: в 3 томах /А.В. Мень. - М.: Фонд имени Александра Меня, 2002.
9. Пивоваров Д.В., Медведев А.В. История и философия религии: учебное пособие / Д.В. Пивоваров, А.В. Медведев.- Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. Пед. ин-та, 2000 – 408 с.
10. Свенцицкая И. С. Раннее христианство: страницы истории / И. С. Свенцицкая. - М.: Политиздат, 1988. - 335 с.

Ревиндикация православных храмов на территории Полесской епархии в 1919-39 годах.

Самосюк Н.В.

Студент

Брестский государственный университет имени А.С.Пушкина,

Исторический факультет, Брест, Белоруссия

E-mail: samosiukn.22@rambler.ru

Вопрос о ревиндикации культовых объектов во Второй Речи Посполитой является одним из самых сложных. Исследователю крайне не просто сохранить конфессиональную, политическую объективность. Считаю, что в каждом отдельном случае необходимо разбираться особо. Однако факты упорно свидетельствуют о том, что Православная Церковь во второй Речи Посполитой часто испытывала притеснения со стороны административных властей и привилегированного римско-католического исповедания. Согласно конкордату от 1927 года между польским правительством и Римским Папой, католичество признавалось доминирующим вероисповеданием. Данное обстоятельство определило основное направление вектора конфессиональной политики государства. Наиболее убедительным примером этому служило массовое и не всегда достаточно обоснованное закрытие православных храмов, разрушение или освящение их в католические костёлы. Передачу православных храмов в распоряжение Католической Церкви правительство официально называло «ревиндикацией», что означало возвращение церковного имущества её первоначальному владельцу, а также непосредственный иск об этом. Существуют различные численные оценки ревиндикации первых лет существования независимого польского государства: так, согласно одним данным только за первый год существования Второй Речи Посполитой православное население лишилось около 400 церквей, по другим данным до 1925 года около 320 храмов были переданы в распоряжение Католической Церкви. Следует отметить, что в действительности очень небольшое количество православных храмов, которые отбирались в пользу Католической Церкви, являлись изначально католическими костёлами до разделов Речи Посполитой, так как большинство их являлось

униатскими храмами. Тем не менее, были и такие храмы, которые никогда не были ни католическими, ни униатскими. Вячеслав Васильевич Богданович, виднейший церковно-общественно-политический деятель, православный сенатор, защищая Православную Церковь с парламентской трибуны, неоднократно рассказывал о том, как с помощью насилия и обмана у православных отбирали святыни, выбрасывали иконы и церковную утварь, тем самым, оскорбляя религиозные чувства верующих.

Процесс ревиндикации во Второй Речи Посполитой, как и в Полесской епархии можно условно разделить на три периода: 1) 1918-1924 гг.; 2) 1925-1929 гг.; 3) 1929-1939 гг. За время первого периода православное население Полесья лишилось 24 церквей и 2 часовен. Православные храмы в этот период отбирались как на основании решений административных властей, так и самовольно, при активном содействии католического клира. Примером тому может служить ревиндикация православного храма в деревне Вистычи Брестского повета. 22 мая 1921 года группа крестьян под предводительством трёх ксендзов подошла к храму, разбила двери и выбросила православные иконы.

Православное духовенство и население неоднократно обращалось к высшим духовным и административным властям с жалобами по причине захватов католическим клиром и населением православных святынь. В 1924 году митрополит Дионисий лично обратился в Министерство Внутренних Дел с жалобой на незаконную ревиндикацию православных храмов. Результатом данного обращения стал рескрипт от 24 мая 1924 года Министерства Внутренних Дел и от 30 мая 1924 года Министерств Религиозных Вероисповеданий и Общественного Просвещения о сдерживании ревиндикации православных святынь до времени урегулирования данного вопроса правовым путём. Таким образом, можно выделить второй период ревиндикации – 1925-1929 годы. В данный период православное духовенство и население пыталось более активно противодействовать отбиранию православных святынь. Тем не менее, за время второго периода ревиндикации в Полесской епархии православные лишились 14 церквей и 2 часовен.

Третий этап ревиндикации начался в 1929 году. Летом 1929 года римско-католические власти предъявили в Окружных судах 724 иска об изъятии у православного населения и духовенства храмов и церковного имущества. Данные иски были предъявлены с ведома католических митрополитов Виленского и Львовского епископами Пинским и Луцким в Окружных судах в Бресте, Белостоке, Вильно, Гродно, Луцке, Новогрудке, Ровно и Пинске. Таким образом, данные иски были предъявлены ко всем епархиальным властям Православной Церкви в Польше, за исключением Варшавского-Холмской духовной консистории. К Волынской Православной духовной консистории было предъявлено144 иска, к Виленской – 71, к Гродненской – 159, к Полесской – 248. Таким образом, в наибольшей опасности оказалась Полесская епархия, в которой всего было 320 приходов. Под угрозу попали также кафедральные соборы в Кременце, Луцке, Пинске; монастыри – Виленский, Дерманский, Жировический, Зимненский, Корецкий, Кременский, Мелецкий, даже величайшая православная святыня в Польше – Почаевская Успенская Лавра.

Митрополит Дионисий незамедлительно после предъявления исков по вопросу принадлежности культовых объектов обратился ко всему православному населению в Польше: «мы должны объединиться между собою в одну дружную семью, забыть о своих разногласиях, встать как один на защиту своей матери – Православной Церкви». Непосредственно к епископу Александру митрополит Дионисий обратился с письмом, в котором изложил своё видение принципов судебной защиты православных храмов. Первое, на что обращал внимание митрополит Дионисий «в виду особого характера судебных дел … необходимо сосредоточение всего дела судебной защиты в одних руках и поэтому, недопустимы никакие самостоятельные выступления отдельных приходов». Особое внимание обращалось на то, что епархиальные власти должны были принять самые строгие меры, чтобы не разглашать сведения, касающиеся деятельности комиссии и самого способа защиты.

Таким образом, можно сделать вывод, что не всегда достаточно обоснованная ревиндикация, проводимая административными властями, принесла значительный ущерб Полесской епархии.

Литература:

1. Государственный архив Брестской области (ГАБО). – Ф.1. – Оп. 2. –Д. 2158.
2. ГАБО. – Ф.1. – Оп. 2. –Д. 2306.
3. ГАБО. – Ф.1. – Оп. 10. –Д. 2274.
4. ГАБО. – Ф.2. – Оп. 1. –Д. 192.

5. ГАБО. – Ф.2059. – Оп. 1. –Д. 1294.

6. Касяк І. – "З гісторыі Праваслаўнай царквы беларускага народу". – Нью-Йорк. – 1953 г.

7. Иеродиакон Василий (Костюк). – «История Полесской епархии (1922 – 1944 гг.)» – Брест: Брестская областная типография. – 1999г.

8. Мартос А. – Беларусь в исторической и государственной жизни. – М.: Издательство Белорусского экзархата.— 2000г.

9.Свитич А.К. – «Православная церковь в Польше и её Автокефалия». – М.; – «Крутицкое патриаршее подворье». – 1997г.

10.Скурат А.В. – «История Поместных Православных церквей». – М.; – «Крутицкое патриаршее подворье». – 1995г.

11. Протоиерей Владислав Цыпин. – «История Русской Православной Церкви синодальный и новейший периоды». – М.; – издание Сретенского монастыря 2006

Нью-эйдж и идея реинкарнации

Середа Е.Н.

Студентка 1 курса

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, философский факультет, Москва, Россия

E–mail: shaktra.tannat@gmail.com

Нью-эйдж (New Age, «Новая Эра», «Эра Водолея», «Новый Век») как совокупность различных оккультных течений, зародившихся после Второй мировой войны и достигших наибольшего расцвета в 1970-е годы, становится всё более заметным феноменом. Его основное отличие от других религиозных движений тем, что он не представлен какой-то одной отдельной религиозной общностью (сектой, общиной и т. д.), а включает в себя множество различных направлений. Предшественниками Нью-эйдж были оккультные течения конца XIX — начала XX века, такие как астрология, магия, каббала, герметизм, гностицизм, трансцендентализм, месмеризм, теософия, Живая Этика, сакральная геометрия, спиритизм и паранормальные явления.

После первых переводов Упанишад для Запада интерес к восточной культуре резко повысился. Хотя информация об индийской традиции оставалась ещё ограниченной, её необычность требовала осмысления как теоретических построений, так и практик. На волне интереса к восточным традициям возник ряд серьёзных исследований, кроме того, в западных странах развернули активность миссионеры и проповедники восточных конфессий. Нью-эйдж формирует множество религиозных групп и организаций, чаще на базе какой-нибудь мировой религии, но в сильно упрощённом и популярном виде, или на базе популярной смеси нескольких религий.

Хотя индуизм наиболее привлекателен в ньюэйджевской литературе, многие индуистские общины по сути закрыты для европейцев, потому что европейцы от рождения не входят в касты. Поэтому под ньюэйджевским индуизмом часто маскируются школы йоги, школы медитации, школы отдельных активистов-проповедников (таких как Ошо или Сатья Саи Баба), расширяющие своё учение или ориентированных преимущественно на западных учеников. В последнее время появилось немало новых местных и международных религиозных общин, выросших из нью-эйджа, как на Западе, так и на Востоке (японская оомото-кё, корейский Нуль-буддизм, Болгарское Белое братство, Бахаи).

Нью-эйдж поддерживает веру в реинкарнацию (переселение души), но, в отличие от индуизма, считает, что человек перерождается в человека, а не в какое – либо другое живое существо. При этом в индуизме реинкарнация считается нежелательным явлением, и человек стремится соединиться с богом для того, что бы прервать круговорот рождений и смертей и продолжить существовать в бесформенном духовном состоянии, тогда как многие последователи Нью-эйдж считают реинкарнацию желаемой целью. В этом состоит специфика Нью-эйджевского учения о реинкарнации, которая, с одной стороны, отделяет его идеологию от идей индуизма, но, с другой стороны, нельзя отрицать, что в глубине индуистской традиции (брахманизм) положительное отношение к реинкаранции существовало (что в частности показано в работах В.С. Семенцова) Подобное отношение также находит своё основание в текстах Упанишад (Брихадараньяка-упанишада), в ритуале пяти огней и учении о двух путях. Согласно Нью-эйдж, каждый раз, когда человек реинкарнируется, он рождается в ином

человеческом теле и вырастает духовно до уровня, когда ему больше нет необходимости наследовать физическое тело.

Социологические исследования показывают, что за последние десятилетия количество людей на Западе, верящих в реинкарнацию, заметно возросло. Это связано, во-первых, с возросшим интересом к восточным учениям и их западным развитиям (учение о метемпсихозе, орфизм), во-вторых, на современных научных данных и гипотезах, переосмысленных в рамках учений Нью-эйдж. Феномен реинкарнации широко представлен в художественной литературе (Дж.Джойс, Д.Сэлинджер, Г.Гессе, Р.Бах и др.), и художественных фильмах, таких как «Кундун», «Долина цветов» и «Рождение», а также в популярной музыке (Enigma, Enya, Kitaro, Karunesh).

Идея реинкарнации вызвала интерес некоторых западных учёных. Феномен инкарнационной памяти, при котором люди «вспоминают свои предыдущие жизни», начинают отождествлять себя с человеком из прошлого, проявлять несвойственные им умения, фобии, особенности индивидуальности, был исследован знаменитым историком религии 20 века Мирчей Элиаде, по чьей повести был снят фильм культового режиссёра Ф.Копполы «Молодость без молодости». Так же изучением феномена занимался профессор Ян Стивенсон, опубликовавший труды, в которых изложил «фактологическую базу» веры в переселение душ, основанную на опросах более 2700 детей, «помнивших» свои прошлые воплощения. Следует упомянуть так же основанные на методе регрессивного гипноза исследования доктора философии Майкла Ньютона.

Одни относятся к подобным исследованиям скептически или критически, тогда как другие, к примеру, известный скептик Карл Саган, указывают на необходимость дальнейшего изучения предмета.

Литература:

1. Брихадараньяка упанишада (1964) /пер. Сыркина А.Я. - М.: Наука
2. Роузен С. (2002). Реинкарнация в мировых религиях. М. Философская книга.
3. Семенцов В.С. (1981) Проблемы интерпретации брахманической прозы (ритуальный символизм). М., Наука (ГРВЛ)
4. Stevenson I. (1989) Birthmarks and Birth Defects Corresponding to Wounds on Deceased Persons. Journal of Scientific Exploration, 3, 133-184. Nelson, K., & Holmes, L. B.

Реггей как духовная музыка и источник информации о религиозных представлениях растафари (на примере анализа изложенного в текстах песен учения о человеке).

Сульженко Михаил Владимирович

Студент

Российский Государственный Гуманитарный Университет,

Центр изучения религий, Москва, Россия

E–mail: bokkor05@mail.ru

Появившийся в середине 60-х музыкальный стиль реггей впитал в себя идеи растафари и стал воплощением современной религиозно-мистической музыки. Особенности лирики, мелодики и ритма позволяют утверждать, что реггей (речь идет преимущественно о roots reggae − «реггей корней»), наряду с барабанами Наябинги (традиция у растафари на праздниках и собраниях петь псалмы и тексты религиозно-политического содержания под аккомпанемент барабанов, исполняющих определенный ритмический рисунок, напоминающий стук сердца), является религиозной музыкой растафари и даже имеет что-то общее с традиционной духовной музыкой (это можно сказать о смысловом содержании песен и мистико-экстатическом настроении некоторых мелодий). Отличительной особенностью реггей является гипнотическая вибрация, которая характерна общему звучанию любой композиции этого стиля. Именно эта вибрация, заставляющая человека самопроизвольно двигаться в такт, ощущать необычайный прилив энергии, позже стала называться positive vibration (позитивная вибрация). Позитивные вибрации музыки реггей и составляют суть ее мистического содержания. Здесь можно говорить о схожести состояния человека, слушающего реггей, и религиозного экстаза, одухотворенности, которую испытывает участник любого богослужения, в которое входит исполнение религиозной музыки (церковное пение в христианском богослужении, игра на барабанах в африканских религиях и так далее). Тексты песен исполнителей реггей стали основным источником информации о растафарианстве за пределами Ямайки. Популяризация этого музыкального стиля

послужила поводом для восприятия идей растафари сначала черной молодежью Африки и Америки, а потом и белыми в США и Европе, а позже людьми всех национальностей по всему миру. Для того чтобы оценить насколько полно тексты песен исполнителей реггей отражают религиозные представления растафари, был выбран и проанализирован один из их аспектов - учение о человеке. Были рассмотрены тексты с ярко выраженной религиозной окраской (в основном тексты Роберта Марли). Также они были сопоставлены с основными источниками учения растафари (Кебра Нагаст, «Holy Piby»), фольклором и христианской концепцией человека. Анализ проводился по следующим вопросам: антропогенез, хамартиология, сотериология, танатология, психосоматика, гиперантропология.

Проведенное исследование показало, что нельзя утверждать, что тексты песен дают полную информацию о содержании учения растафари. Но то, что для многих они стали основным источником для формирования религиозных взглядов, вполне очевидно. В текстах песен исполнителей реггей представлены основы, базовые моменты учения, особенности, отличающие его от христианства или иудаизма. На примере анализа изложенного в них учения о человеке, можно утверждать, что, хотя многие сведения носят отрывочный, эпизодический характер, но представляют определенную картину. Поэтому данный источник информации о религиозных представлениях растафари достаточно значим. Также важно отметить, что для многих, тексты песен исполнителей реггей стали основой для знакомства с учением растафари. Именно с их помощью, а не с помощью канонических книг и проповеди, растафарианство обрело множество последователей. Этот факт, когда для проповеди избирается формат популярной музыки, уникален для истории религии. Помимо этого, реггей можно назвать и религиозной музыкой растафари.

Литература:

1. Библия, М., 1991.
2. Кебра Нагаст: Книга мудрости Растафари, СПб., 2006.
3. Тексты песен исполнителей реггей, [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. − Режим доступа: www.zulu-music.narod.ru, свободный.
4. Вольпе М. Л. Литература Эфиопии, М, 2003.
5. История Растафарианства с точки зрения эфиопского православия и с комментариями растафарианца [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. - 2003-2004. – Режим доступа: http://www.x102.spb.ru, свободный.
6. Сосновский Н. А., Культура растафари в зарубежной литературе: пан-африканизм, Ветхий Завет и рок-музыка [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. − Режим доступа: www.africana.ru, свободный.
7. Сосновский Н. А., Лекции для начинающих забрисок [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. − Режим доступа: www.margenta.ru, свободный.

Учение Ф.Р. Ламенне о Троице в работе “Esquisse d’une philosophie”.

Терехова А.В.

Студентка отделения религиоведения философского факультета

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, Москва, Россия

E–mail: lyotchik88@mail.ru

Фелисите Роббер Ламенне (Lamennais) (1782-1854)-французский публицист и философ, “священник- революционер” [5:21], один из родоначальников христианского социализма. В молодости он увлекался идеями энциклопедистов 18 в., затем стал монархистом и правоверным католиком, позже стал убеждённым антиклерикалом и критиковал католицизм. Наиболее значимым для выявления религиозно- философских воззрений мыслителя является четырёхтомное сочинение “Эскиз философии” (“Esquisse d’une philosophie”, 1840-1846)-итог многолетних философских исканий; это- главный труд Ламенне, в котором он излагает собственный взгляд, в том числе, на тринитарную проблему. Размышляя в духе схоластики, Ламенне переосмысливает учение о Боге, о Его сущности и Его лицах.

Восприняв христианскую идею троичности Бога, Ламенне по-своему интерпретирует “центральную тайну” христианской жизни- тайну Троицы. Рассуждая о свойствах бесконечного Бытия, он фактически создаёт такую интерпретацию учения о Троице, которая означает отказ от христианского догмата. В “Катехизисе католической церкви” Троица трактуется следующим

образом: "Тот, Кто есть Сын, не есть Отец, и Тот, Кто есть Отец, не есть Сын, и Дух Святой не есть Тот, Кто есть Отец или Сын". Они различны между Собой Своими изначальными отношениями: Отец рождает, Сын рожден, Святой Дух исходит. Божественное Единство Троично" [14]. По мнению Ламенне, существуют три Личности в абсолютном единстве бытия. И эти три Личности сосуществуют в единой и бесконечной основе - в Боге. Бог есть то, что существует необходимо, является единым, неделимым, вечным, одним словом-Бытием, Субстанцией. Человеку доступно восприятие идеи бесконечного бытия и его свойств, но в полной мере познать Бога он не может, так как его разум является ограниченным. Бог един, но в нём различны три Личности. Поскольку Бог есть Субстанция, каждая Личность владеет тем, чем владеют две другие, ибо Субстанция, Бытие, Божество неделимы. По мнению мыслителя, троичное единство Бога составляют Сила, Разум и Любовь, -свойства, являющиеся бесконечными в бесконечной субстанции (Боге). Ламенне пишет: "Сила, Разум, Любовь- все свойства бесконечного Бытия- принадлежат равно Отцу, Сыну, Духу, поскольку Отец есть Бог, Сын есть Бог, Дух есть Бог, так как Бог един. Но поскольку они являются Личностями, Сила есть Отец, Разум есть Сын, Любовь есть Дух; Сила, Разум, Любовь являются тем, что составляет их индивидуальность или их различное существование в единстве субстанции" [1:56]. Свойства Бога, Бытия- Сила, Разум, Любовь - соединены порядком не последовательности, но закона. Идея Бога включает в первую очередь идею Силы, через которую порождается всё сущее. Любовь является связующим звеном между Личностями в Боге; без любви, считает Ламенне, Бог не был бы един, любовь пронизывает Субстанцию. Они реализуются во внешнем мире: доброта в мире тварном есть любовь, мудрость есть разум, проявленный в некоторых действиях, причина есть сила, гарант возникновения действий.

Реальное отличие Лиц не разделяет Божественного единства. Аллегорически трактуя тринитарное учение, Ламенне настаивает на том, что Сила, Разум, Любовь существуют индивидуально и, в то же самое время, в единстве. Заметим, что, толкуя Силу как основу двух других, Ламенне допускает непоследовательность. По его мнению, до Силы (Бога-Отца) не было ничего, всё то, что есть- через неё, она излучает это из самой себя, т.е. порождает(испускает). Такая интерпретация Силы как основы всего сущего сходна с учением об эманации(от лат. emanare-переливаться через край, вытекать, истекать)- космологическим представлением о происхождении мира путём истечения его из божественного Абсолюта-первоначала. Для христианства же эманационная теория не может быть адекватной.

Божественные свойства Ламенне трактует и иначе: Сила в своей связи с Разумом, проявленным в Боге, есть Отец, Разум, проявленный в свете, Слове, Глаголе, есть Сын. Любовь же, напротив, совсем не была порождена, не может быть порождённой, ибо она предполагает два взаимных, равно активных условия: Отец любящий Сына, Сын любящий Отца; Любовь исходит от Отца, чтобы идти к Сыну, она исходит от Сына, чтобы идти к Отцу; её имя-Дух. Отец, Сын и Дух(Сила, Разум и Любовь) в трактовке мыслителя выступают как безличные начала, объекты трансцендентного мира.

Следует отметить, что период жизни Ламенне, во время которого писался труд "Esquisse d'une philosophie", был переломным в эволюции его религиозно-философских идей: отойдя по ряду вопросов от ортодоксально-католического учения, он пытался совместить философию и религию. Н. Анциферов, раскрывая взгляды Ламенне, пишет: "Метафизика Ламенне основана здесь (в "Эскизе философии"- вставка моя-А.Т.) на убеждении, что истина соборна, и анархичность мнений индивидуальностей, живущих вне целого, способна только исказить её. Ввиду этого автор ищет для установления правильного взгляда на Бога черты, свойственные всем векам, всем народам" [5:87].Своеобразная интерпретация лиц Троицы и их субординации в учении Ламенне указывают на вольнодумный характер сочинения мыслителя. Нетрудно догадаться, какое воздействие произвёл труд Ламенне "Essquise d'une philosophie" на Ватикан и его представителей.

Таким образом, взяв за основу христианский догмат Святой Троицы, философ придаёт ему значение, отличающееся от христианского понимания. Переосмысление Ламенне христианских догматов и их вольная интерпретация дали повод А.Фёдорову называть его работу и идеи, изложенные в ней, "частным эзотерическим проектом" [13:29]. "Эскиз философии" "последнего отца Церкви", как называл Ламенне папа Лев II, -заключительный труд мыслителя на философской ниве, это произведение является итогом религиозно-философских исканий всей его жизни.

Литература

1. Lamennais F.R. Esquisse d'une philosophie. Paris, 1840-1846.
2. De la religion. Paris, 1841.
3. Duine F.M. Essais de bibliographi de F.R. de Lamennais. P.,1923.
4. Августин. О Троице. М.,2005.
5. Анциферов Н. Ламенне. Берлин, 1922.
6. Гергей Е. История папства. М., 1996.
7. Инсаров Х. Ламенне и его время//Мир Божий. М.,1905, № 1,2.
8. Котляревский С.А. Ламенне и новейший католицизм. М.,1904.
9. Новая философская энциклопедия в 4-х томах. М.,2000-2001.
10. Овсиенко Ф.Г. Особенности формирования социальных доктрин православия и католицизма // Религиоведение. Ам., 2001. № 2.
11. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины.М.,2004
12. Религиоведение. Словарь. М.,2006.
13.Фёдоров А. А. История меня: традиция европейской философской мистики и строительство персональных миров". СПб, 2006.
14. Катехизис католической церкви. Режим доступа: http://www.krotov.info/acts/20/2vatican/0232.html

Опредмечивание мистического опыта: возможности вербализации

Титомир Евгений Геннадиевич
аспирант
Философский факультет,
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко,
Киев, Украина
e-mail: titan.kiev@gmail.com

Ставшие уже классическими, предложенные В. Джеймсом 4 критерия или сущностных признака мистического опыта (невыразимость, интуитивность, кратковременность, пассивность воли) [2; С.297], хоть и подвергались значительной критике практически сразу же после выхода в свет, всё же остаются своеобразным ориентиром для последующих исследователей.

Предметом анализа в рамках данного исследования выступает такая отличительная черта мистического опыта как невыразимость. Под отличительной чертой понимается такой признак, который позволяет выделить определённый предмет в ряду других. При этом, отличительный признак не является сущностным, т.е. таким, который выражает качественную специфику предмета и лежит в основе формирования понятия, описывающего данный предмет или класс предметов. Иными словами, заданием данного исследования является попытка доказать тезис о том, что невыразимость **не является** сущностной, неотделимой чертой мистического опыта как такового.

Следует отметить, вслед за Э.Андерхилл, что, несмотря на кажущуюся правомерность определения мистического опыта как невыразимого (следует понимать, в первую очередь, *невербализируемого*, с точки зрения рационального мышления, строящегося согласно законам и правилам логики), история мистики предлагает множество примеров стремления субъектов мистического опыта выразить свои переживания посредством вербальным методов [1]. Соответственно, предлагается считать, что невыразимость **не является** сущностной характеристикой мистического опыта. Более того, следует говорить об интенции на опредмечивание как определяющей черте последнего.

Мистический опыт, будучи на уровне практики сугубо индивидуальным переживанием (не в психологическом, но, скорее, в феноменологическом смысле) Сакрального в его чистом виде, детерминирует смену онтологического статуса субъекта мистики, а, следовательно, его мировоззренческий установок, существующих в качестве системы ценностных суждений. Последние выступают в качестве определённого уровня опредмечивания генеральной интенции сознания на уровне религиозной, а в нашем случае, - эзотерической установки сознания (совпадающих с феноменологической точки зрения) [3; С.743-744].

Исходя из этого, мистический опыт также должен находить своё отражение в некоей системе ценностных суждений, что доказывает его потенциальную выразимость и, конкретно, вербализацию.

Основная проблема вербализации мистического опыта состоит в его металогичности. Речь не идёт о том, что мистический опыт, как это принято считать, пребывает в противоречии с рациональностью как таковой. Это далеко не так, учитывая то, что данный опыт предполагает, в первую очередь, опыт сознания. Однако, при этом, в мистических переживаниях крайне велика доля чувственного мышления, т.е. психологический аспект. И наилучшим способом выражения психологического аспекта мистических переживаний (речь идёт, в первую очередь, об экстатическом переживании слияния или срастворения с Абсолютом) является конструирование символов и образов, - язык искусства. Слабость рационального мышления состоит здесь в том, что оно строится исходя из наличия дихотомии "субъект-объект", тогда как конечной целью мистика является её преодоление как в онтологическом, так и в гносеологическом аспекте.

Таким образом, учитывая то, что любое размышление или умозаключение, даже если оно является результатом мистического переживания, строится как определённый текст и, соответственно, должно подчиняться соответствующим правилам и законам, т.е. логике. А содержательная их сторона (ускользающая от логики, стремящейся к формализации мышления и речи для оптимизации выявления необходимых форм, схем и методов их построения) может быть выражена посредством символического языка искусства.

Подводя итог, необходимо отметить, что невозможность адекватной вербализации мистического опыта продиктована не сущностью самого этого опыта, а ограниченностью тех средств, которыми располагает человек для реализации задачи его опредмечивания посредством вербализации.

Литература:

1. Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека [Электронный ресурс] / Пер.: Д.Веденов, В.Грачов, М.Добровольский, В.Локай и А.Мищенко под редакцией В.Трилиса, М.Неволина и В.Данченко.- К.: «София»., 2000.- Электрон. текстовые дан.- Режим доступа: http://psylib.ukrweb.net/books/andev01/index.htm/, свободный.- Название с экрана.

2. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. Пер. с англ.- М.: Наука, 1993.- 432с.

3. Дзюба А.В., Хромец В.Л. Теоретико-методологические проблемы религиоведения: структура и функции религии//Четвёртые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока: Материалы научной конференции. С.-Петербург, 7-10 февраля 2007г./Сост. и отв. ред. С.В. Пахомов.- СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007., С.738-746.

Объединение Родноверов Украины как опыт реконструкции дохристианских верований славян

Тур Ж.Э.

Студентка

Государственный университет информатики и искусственного интеллекта

Факультет философии и религиоведения

Донецк, Украина

E-mail: Jannavolare@mail.ru

В современном мире с каждым годом увеличивается интерес к, казалось бы, давно угасшим, древним религиозным верованиям. Народы стремятся изучать религиозные воззрения предков, которые, в большей или меньшей степени, повлияли на становление как современных религий, так и современных мировоззренческих концепций человека.

XX век для славянских народов, особенно для восточных славян, ознаменовался плодотворным изучением обрядовости и традиций народов, поиском древних национальных корней и национальной идеологии, что привело к возрастанию интереса к изучению язычества. Следствием чего стало появление такого феномена, как неоязычество.

В настоящее время неоязычество активно развивается и несомненно влияет на общую религиозную ситуацию славянских народов. В частности, в Украине неоязыческие течения с каждым годом расширяют сферы своего влияния, так как их идеология укрепляется в сознании все большего количества людей. И, конечно, неоязычество является неотъемлемой частью общей религиозной ситуации в Украине.

Одним из неоязыческих направлений в Украине является Объединение Родноверов Украины.

Возникновение неоязычества в Украине связывают с именем Владимира Шаяна, не смотря на то, что он проживал в Америке. В середине 30-х годов XX века, он занялся исследованием дохристианской веры Руси и возрождением обрядов и мировоззрения предков. Результаты своих исследований он изложил в фундаментальном произведении «Вера предков наших». 5 ноября 1943 года Владимир Шаян создал языческую организацию «Орден Рыцарей Бога Солнца», в основу которой легли идеи возрождения национальной веры и государства. Религиозные взгляды Владимира Шаяна повлияли на многие неоязыческие течения в Украине (например, РУНВеру), но наибольшее влияние они оказали на течения родноверов, поэтому его, по праву, можно считать основоположником возрождения Родной Веры в Украине.

В современной Украине идеи В. Шаяна были восприняты и переняты Объединением Родноверов Украины, они позиционируют себя непосредственными наследниками той веры, которая была запрещена в 988 году, после крещения Руси.

В 1993 году была официально зарегистрирована Община Украинских Язычников «Православие». Глава и духовный лидер организации – Галина Лозко (духовное имя – Волхвиня Зореслава). Галина Лозко – этнолог, религиовед, доктор философских наук. Преподает в одном из киевских вузов. Она автор более 70 работ по украинской истории, этнологии, религии, исследователь и переводчик Велесовой книги. Галина Лозко создала дохристианский именослов на 2,5 тысячи слов. Она идеолог Этнического Религиозного движения.

24 мая 2001 года Галина Лозко зарегистрировала Религиозный Центр Объединения Родноверов Украины. По инициативе Галины Лозко для достойного увековечивания памяти Великого князя Святослава создан орден Святослава Храброго, которым награждают за заслуги в возрождении Веры Предков.

Объединением родноверов Украины было уже проведено два собора. Первый состоялся 25-26 августа 1998 года, собор утвердил Символ Веры, Славу Великую и Застороги (Предостережения) Потомкам (морально-этические правила язычника). Главным на соборе было фиксирование существования Объединения Родноверов Украины, а так же создание управленческого органа – Священной Рады. Второй собор был проведен 23-24 августа 2001 года в Киеве. Там обсуждались, главным образом, внутриорганизационные вопросы, поднималась проблема дискриминации родноверов в условиях сосуществования с христианством.

В основе религиозных верований родноверов лежит идея реконструкции дохристианских верований славян, в частности, украинцев. Они рассматривают христианство, как чуждую для Украины религию, а процесс возрождения язычества считают необходимым условием процветания украинской нации.

Схему религиозных воззрений родноверов можно представить в виде мирового дерева: в корнях его находятся подземные духи, в стволе – мир людей, а вверху, где крона – место высшего закона. Такую схему пантеона Галина Лозко реконструировала по Велесовой книге. Однако, по её словам, нельзя утверждать, что пантеон наших предков был именно таким, так как кроме Велесовой книги никакие другие источники не сохранились. Религия является политеистической, основывается на принципе дуализма. По словам Галины Лозко, те религии, в которых этот принцип был нарушен, можно считать религиями упадка.

Учение о Триглаве – это основа родного боговеданья. Как объясняет Галина Лозко, Триглав – это единая целостность трех наивысших божеств - Сварога, Перуна и Свитовита, которым изначально поклонялись наши предки.
Сварог - это дед божий, основоположник всего рода божеского, а также источник всего сущего. Перун (бог, по определению одного из первых исследователей Велесовой книги Владимира Шаяна, который «вертит колесо живущего мира») и Свитовит (дух всех трех миров) - Сварожичи, то есть его сыновья. Это – первая пара противоположных сущностей: силы и духа, которые находятся в постоянной борьбе - «перунятся», как говорится в Велесовой книге. Этим они создают гармонию мира и таким образом удерживают Сваргу (наивысшее небо, откуда происходят вселенский закон и свет). По религиозным поверьям в Сварге существуют «Луки Сварожьи», там живут души предков. Постоянно «перунятся» также Белобог и Чернобог – вторая пара противоположностей, которые олицетворяют свет и тьму соответственно. Третья пара противоположности Сивый Яр и Даждьбог, олицетворения зимы и лета.
Троицы богов, как Хор-Велес-Стрибог, Вышень-Леле-Литыч – это сущности, связанные с месяцами или календарными праздниками.

Исследуя Велесову книгу, Галина Лозко воссоздала систему покровителей дней недели, а также славянский языческий календарь.

Общество Родноверов Украины издает свой журнал «Сварог», на страницах которого освящаются основные взгляды организации и новости.

Таким образом, Объединение Родноверов Украины - одно из течений неоязычества, имеющее свою четко сформулированную структуру и основы вероучения, изложенные в Символе Веры. С каждым годом происходит развитие организации и увеличение численности её приверженцев. На повестке дня стоит решение вопроса о взаимодействии с другими неоязыческими организациями, а так же о мирном сосуществовании с другими религиями, в первую очередь, христианством. Главной целью родноверов на сегодняшний день является построение собственного храма.

Литература:

1. Академічне релігієзнавство. Підручник / За ред. А.Колодного. – К., 2000. - С.782
2. Історія релігії в Україні: Навчальний посібник / За ред. А.Колодного, П.Яроцького. - К., 1999. - С.647
3. Лозко Г.С. Волховник. – К., 1994. – С. 16
4. Лозко Г.С.Українське язичництво і сучасність // www.svaroh.al.ru
5. Лозко Г.С. Українська віра (українське язичництво) - етнічна релігія українців // Релігійна панорама. - К.: 2001. - № 8-9. - С. 101

Женская символика в гностических текстах

Халикова Л.И.
Студентка
Киевский национальный университет имени Т.Г.Шевченко,
философский факультет, Киев, Украина
E-mail: liliia.khalikova@gmail.com

В гностицизме, в отличие от ортодоксального христианства и иудаизма, женщине отводится особая роль. Ева лишается сугубо негативных коннотаций, именно она поведала Адаму слово Гносиса Бога («Откровение Адама»); душа предстает как женщина, даже Бог гностиков - не патриархальный Отец Ветхого Завета, а Высшее Начало, часто вбирающее в себя женские черты. Профессор Элейн Пагельс, одна из наиболее авторитетных исследовательниц гностических евангелий, полагает, что буквально все женские образы Бога исчезают из традиции ортодоксального христианства, оставаясь при этом в гностицизме.

Разумеется, женская символика в гностических текстах – слишком широкая тема, включающая в себя огромнейшее количество аспектов и деталей и требующая тщательного и скрупулезного изучения. Здесь мы ограничимся лишь небольшим наброском, позволяющим доказать, насколько значимую роль играет в гностицизме женское начало.

В гностической космологии, а также мифах о сотворении постоянно фигурирует женский элемент. Согласно воззрениям гностиков, вначале существовал лишь трансцендентный Бог, мужской принцип, который пребывал в вечности вместе с женским принципом, Эннойей (Мыслью). От их союза появились Ум (мужской принцип) и Истина (женский принцип). В свою очередь эти принципы породили других, в парах мужчина/женщина, в общей сложности до тридцати Эонов, которые все вместе составили божественную сферу – Плерому (Полноту). Последний и самый молодой Эон София (Мудрость) без знания и согласия своего мужского принципа, породила из своего существа дитя с изъяном, своеобразный выкидыш. Этот выкидыш – Ялдаваоф – возомнил себя Высшим Богом и стал творцом материального мира. Созданный им космос состоял из нескольких сфер, каждой из которых управляла одна из низших сил, Архонтов, которые все вместе управляли миром людей, и этот мир, в свою очередь, является результатом деградированного творения. София пытается искупить сотворенное ею зло. Она внушает Ялдабаоту необходимость вдохнуть в созданного им человека дух Божественной Жизни, лишая тем самым этого духа Ялдабаота. Так, выходит, что человек обладает частицей Божественной Искры, благодаря чему для него возможно спасение.

В тексте «Троевидная Протенойя» рассказывается о Гласе Безмолвия, Мысли, или женском принципе Божественности. Протенойя предстает как Мысль, которая существовала прежде всего. Она непостижима, пребывает в непостижимом и совершенна. В Апокрифе Иоанна Протенойя называется Барбело: «Это Пронойа, то есть Барбело: мысль, и предвидение, и нерушимость, и вечная жизнь, и истина». Барбело – один из главных женских эонов, мать всего

живущего. В трактате Зостриан Барбело выступает одним из четырех эонов: Барбело, Калиптос, Протофанес и Аутогенес.

Бог у гностиков наделяется мужским и женским принципом. Валентин – один из лидеров гностического движения во II веке н.э. полагал, что Бог – единение двух начал. Бог – Глубина, Отец всех начал, и, в то же время, Извечный Покой, Всеобщая Мать.

Женщина не является прямым источником зла, однако именно женский принцип Бога совершает ошибки. Божественная Плерома состоит из эонов, объединяющие одновременно мужское и женское начало. И эта гармония исчезает, как только женский эон становится самостоятельным, и начинает творить без своей мужской части. Возможно, именно поэтому Иисус, подчеркивая важность единения мужского и женского, говорит в Евангелие от Фомы следующую фразу: «…когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина не была женщиной…. тогда вы войдете в [царствие]».

В понимании гностиков одна из ипостасей Троицы также является женской. В «Апокрифе Иоанна» на Иоанна снисходит видение Троицы: Отец, Мать и Сын. Таким образом, Мать становится воплощением Святого Духа.

Женщиной по своей природе является душа. В «Толковании о душе» сказано, что она даже имеет чрево. Пока она пребывала у своего Отца, то была девственницей и гермафродитом. Когда же она «упала в тело», то попала в руки многочисленных разбойников, и те осквернили ее. Отец, внимая мольбам души о прощении и спасении, посылает с неба ей мужа – ее родного брата. Путем соединения с ним (причем, в тексте подчеркивается, что это соединение нельзя сравнивать с плотским) душа очищается от блуда и всякой скверны.

Достаточно спорным является вопрос о месте женщины в гностических сектах. Гностики верили, что у Иисуса были в учениках и мужчины, и женщины. Однако отношение к женщине и ее роли в разных сектах было разным: ее считали то источником плотского удовольствия, то проводником Божественных Идей.

Сегодня внимание ученых все больше и больше фокусируется на проблеме феминизма, его истоков и развитие. Некоторые исследователи полагают, что корни европейского феминизма необходимо искать именно в гностических общинах (Э.Пагельс), в то время как другие исследователи (профессор Карен Кинг, изучающая Новый Завет и историю древнего христианства в Гарвардском университете) приходят к выводу о том, что гностические тексты не помогают отследить развитие феминизма. В своей книге «Женщина в гностицизме» Карен Кинг пишет, что, даже когда женщина ценится очень высоко, то зачастую из-за своей сексуальности. Профессор Кинг также полагает, что из-за гностической мифологии и половой жизни патриархия лишь укрепляется, а общественная роль мужчины усиливается. Однако одно остается бесспорным. Женская символика имплицитно или же эксплицитно присутствует в каждом гностическом тексте.

Мы постарались показать, насколько важна для гностиков женская символика. В свою очередь, понимание этой символики – ключ к пониманию такого загадочного, запутанного и зачастую противоречивого феномена как гностицизм. Наше исследование лишь наметило некие штрихи к теме, которая нуждается в дальнейшей серьезной разработке.

Литература:

1. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. – М.: Мысль, 1989
2. Бернард Симон. Суть гностицизма. М: Нирвана, 2007.
3. The Allure of Gnosticism: the Gnostic experience in Jungian psychology and contemporary culture/Robert A. Segal, editor. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1995.
4. Images of the Feminine in Gnosticism. Edited by Karen L. King. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 2000
5. www.biblicalstudies.ru (первый русскоязычный академический ресурс по библеистике)

Влияние даосизма на формирование живописи Китая

Ван Цзянь

Аспирант

Читинский Государственный Университет, г. Чита, Россия

E-mail: van_czin@mail.ru

Древняя цивилизация Китая одна из редких культур в истории человечества, имеющая свои самостоятельные истоки зарождения. Это единственная непрекращающаяся и непрерывно

развивающаяся этнокультура. Зародившись тысячелетия назад, китайская культура процветает и сегодня. Даосизм, так сильно повлиявший на эстетику, возник в VI-V веках до н.э., стал непосредственным участником становления и развития народов и государственности Срединной империи, во многом определившим духовные особенности, культуру и традиции ханьского этноса. Являясь одной из важных социальных констант, он продолжает оказывать значительное влияние на жизнь современного китайского общества. «Дао - путь природы, «праотец» всех вещей, невыразимое в слове или знаке, не обладающее конкретной формой, «в хаосе возникающее, прежде неба и земли родившееся». «Человек следует земле, земля следует небу, небо следует дао, а дао следует естественности» (цзыжань). Дао проявляет себя в любом явлении мира людей и вещей, оно - причина их множественности. «Все существа носят в себе инь и ян, наполнены ци и образуют гармонию». Действие противоположных дуалистических сил инь и ян - темного и светлого, женского и мужского начала, являются причиной перемен, «превращений» (цзаохуа), которые происходят в природе. Наполненность жизненной энергией - ци в сочетании с инъ-ян делают мир гармоничным»[3].

О Дао как первоистоке всего сущего говорится в XXV изречении «Даодэцзина»: «Есть нечто бесформенное, но законченное, прежде Неба и Земли существующее, беззвучное, бескачественное, ни от чего не зависящее, неизменное, всепроницающее, неизбывное. Его можно считать матерью всего, что существует под небом. Истинного имени его мы не знаем, произвольно назову его Дао». Понятие Дао было краеугольным камнем китайской живописи. Хотя оно уходило корнями в представления о космосе, оно было переосмыслено художниками сунской эпохи как «живая реальность». Последняя и считалась предметом живописи. В каталоге императора Хуэйцзуна читаем: «Когда постигаешь чудесное мире, не знаешь, является ли искусство Дао или Дао — искусством».

Образ мира, представленный в китайском искусстве, никогда не мыслился китайскими мастерами как отражение или слепок некоей «объективной действительности», но имел прежде всего символическое значение: он был призван указывать на незримые глубины опыта. Расширяя изобразительные возможности художника, символизм позволяет воспринимать образы в связи со всеми гранями бытия. Популярность живописи в Китае обусловлена как заложенным в ней философским содержанием, так и поэтическим толкованием образов, проникнутым национальной этической символикой. Так, бамбук олицетворяет стойкость, несгибаемость воли; пион — благородство; цветы сливы — чистоту помыслов. Хризантема и персик символизируют долголетие, рыбы — достаток, летучая мышь — счастье, благополучие и т. д. Скрытый смысл ощущается во всем, начиная с формы картин-свитков, не имеющих рамы. От китайского живописца вообще не требовалось рисовать с натуры; ему следовало выписывать воображаемый, всецело внутренний мир. И если китайская картина кажется, вполне реалистической и даже содержит точное обозначение изображенной местности и даты ее создания, то лишь потому, что правда «духовного превращения» не существует вне конкретности события, как чистое зеркало – вне отражаемых им образов. Но в картине настоящего мастера, по китайским представлениям, обязательно должен быть секрет.

Законы китайской живописи вырабатывались веками. Известен древний трактат «Слово о живописи из Сада с горчичное зерно», в котором образцы изображений, техника исполнения, определенные приемы композиции, перспективы, цветовой гаммы основываются на даосских космологических принципах — целостность единого мироздания передается посредством изображения отдельного, единственного. Издавна китайские художники славились утонченным мастерством через частное передать всеобщие законы бытия, отдельными элементами картины — взаимосвязь явлений и событий. Поэтически проникая в окружающий мир, они помогали зрителю прикоснуться к вечным тайнам Земли и Неба, ощутить гармонию Вселенной. Примерами влияния даосского мироощущения на творчество современных художников могут служить картины «Сосна» Цин Сюегуна (р. 1917), «Утренний вид гор Цинчэншань» Шэнь Цюаньлиня (р. 1950), «Мелодия Духа реки Сяцзян» Се Сяоли (р. 1958) и др.

«Китайский художник был мистиком в той мере, в какой даосизм можно назвать разновидностью мистицизма природы. Но вместо того чтобы искать единения с богом или абсолютом, он стремился к гармонии со вселенной и к общению со всем сущим в мире. Сам выбор предмета изображения придавал объектам природы новый смысл, ибо считалось, что все сущее соучаствовало в тайне Дао. Для нас камень — косный, неодушевленный предмет, для китайца же он был воистину наполнен жизнью»[2]. Изображения драконов в Китае превосходно

передавали качество вечной энергии. Дао никогда не спит. Формы появляются и исчезают в беспрестанном становлении.

Для китайского искусства характерно стремление отразить неявленный абсолют, «непереполняемую пустоту». В этом невысказанном инобытии — суть Дао. Искусство для китайцев — это Дао, выраженное в чувствах. Запредельность задачи требует не только профессионального мастерства, высокого уровня духовной организации художника, но и особого, непривычного для европейцев, подхода к изобразительному искусству. Лист чистой бумаги для художника, как и предваряющая творческий процесс музыканта тишина — это Вселенная до разделения первостихий инь и ян. Сам процесс тождественен рождению «тьмы веществ». Однако «внимание художника не должно быть сконцентрировано на внешних формах, оно сосредоточивается на сакральной пустоте, а в живописи — это проблема пустого пространства. Такая особенность придает китайскому искусству мистическую окраску и погружает прикасающихся к нему в мир эфемерных форм и иррациональности. Важнейшим ценностным критерием произведений китайских авторов является безыскусность, которую следует отличать от грубой примитивности. От художника требуется, в первую очередь, «чистая душа» и следование природе»[1].

***

Дао с относящимися к нему понятиями единства "духа и материи", вечного потока всего сущего, взаимообратимости противоположностей и важности не присутствующего стало тем фундаментом, на котором китайцы воздвигли свою живопись и свои теории живописи. Для китайцев искусство в значительной мере брало на себя функции религии и философии и являлось главным средством выражения глубочайших мыслей и чувств человека, сообщавших о тайне мироздания. Такой взгляд на дух и материю воплощался в понятии Дао.

Литература:

1. Вэнь Цзянь, А.А. Горобец «Даосизм в современном Китае». Амурский Государственный Университет, Благовещенск 2002
2. Вл. Роули «Принципы китайской живописи» / Вл. Роули – М.: Наука, 1989
3. http://xudkartini.ru/?p=317 «Картины художников. Конфуцианство, даосизм и буддизм в творчестве Го Си»

Своеобразие отношения человека и Абсолюта в шумеро-аккадской религиозной системе (на материале текста «Эпоса о Гильгамеше»)

Шмакова А.С.[72]
Студент
Сибирский федеральный университет, Гуманитарный институт, факультет искусствоведения и культурологии, Красноярск, Россия
E-mail: osennyaya88@mail.ru

Современный мир – это мир постоянного информационного потока, в котором человек научился быстро обрабатывать тексты, концентрировать основную идею, но при этом на второстепенный план отходит глубокий анализ, понимание сущностного содержания философских и религиозных произведений. Современная действительность отличается виртуальностью, возможностью всеприсутствия, глобализацией, но при этом происходит обострение проблемы одиночества. Человек по сути своей homo sapiens, дословно «прах познающий». Издревле путь познания человеком мира приводил к появлению искомой упорядоченности мира в форме религии, а следовательно, религиозных текстов, репрезентирующих идеальный путь человека к совершенной Истине, Богу. Желаемое достижение Бога полноценно моделируется религиозным текстом.

В шумеро-аккадском «Эпосе о Гильгамеше» формируется определение эталонного верующего, возможное представление Абсолютного начала и модель отношений этих сторон, при которой рождается новое качество, удовлетворяющее духовную потребность человека в достижении совершенного, вечного. Данный метод выявления отношения, посредством которого происходит приобщение человека к Высшему, является необходимым инструментом при прочтении религиозного текста.

[72] Автор выражает признательность ассистенту кафедры культурологии ГИ СФУ Баховой Н. А.. за помощь в подготовке тезисов

В пантеистическом шумеро-аккадском «Эпосе о Гильгамеше» читатель вместе с эталонным верующим проходит трудный, поэтапно преодолеваемый путь в поисках бессмертия (одна из форм проявления Абсолюта). Абсолют в шумеро-аккадской религиозной системе предстает в виде объединения множества частей природы, сконцентрированных в образах Богов. Таким образом, Абсолютное стремится одновременно к растворению в множестве и к проявлению через единство множеств. Именно поэтому собрание Богов имеет большую силу, нежели единичный Бог. Таким образом, выстраивается следующая система проявления Абсолютного в тексте «Эпоса о Гильгамеше»: Абсолютное (единство, природа) – собрание Богов – Бог. Это единый организм, в тексте организовывается их прямая и обратная связь. Боги растворяются в Абсолютном, а Абсолютное неуловимо в разнообразии отдельностей – Богов.

В тексе «Эпоса о Гильгамеше» представлена модель отношения человека и Абсолюта через посредничество Гильгамеша. Абсолют выстраивает для Гильгамеша ступени к восхождению, где определяющим становится отрешение Гильгамеша от всего земного и осуществление им своего душевного порыва к бесконечному, совершенному. Отношение представлено таким образом, что Абсолют стремится объединить в себе все части, формы и элементы природы, человек же в ответном движении желает полностью раствориться в природном пространстве, ощутить себя неотъемлемой частью целого. Кульминационной точкой отношения в тексте является символическое сбрасывание Гильгамешем телесной оболочки и освобождение Духа от плоти, то есть полное и окончательное растворение в Абсолютном.

Читателю эпоса даётся возможность последовать пути эталонного верующего и вместе с Гильгамешем поэтапно приблизиться к Желаемому. Сначала читатель в полной мере ощущает себя верующим: смиренным, праведным, исправно служащим. Вместе с Гильгамешем он чествует жизнь земную, но после смерти Энкиду, друга Гильгамеша, наступает переломный момент в сознании правителя и читателя, и начинается путь восхождения души к Абсолюту и постепенное осознание себя неотъемлемой частью единого природного пространства. Особенностью эпоса также является замкнутость сюжетной линии и постоянный мотив повторения, что формирует представление о постоянстве и непрерывности процесса выстраивания подобного отношения, требующее постоянных усилий его воссоздания.

Роль эпоса заключается в возможности читателя в процессе чтения текста преобразиться и увидеть себя на месте главного героя - Гильгамеша, ищущего и находящего отношение с Абсолютным. Таким образом, с помощью методики выявления отношения в религиозном тексте раскрывается своеобразие шумеро-аккадской религиозной системы и уникальность отношения верующего данной религии с Божественным через религиозный текст. Более того, данный метод определения отношения даёт возможность современному читателю грамотно осуществлять общение с другими произведениями философского и религиозного содержания.

Литература:

1. Жуковский В. И., Копцева Н. П., Пивоваров Д. В. Визуальная сущность религии: монография / В. И. Жуковский, Н. П. Копцева, Д. В. Пивоваров; Красноярский гос. ун-т – Красноярск: КГУ, 2006. 148 с.
2. Йозеф Клима. Общество и культура Древнего Двуречья. / К. Йозеф. – Academia, изд-во Чехословацкой Акад. Наук. и АРТИЯ, 1967
3. Оппенхейм Ф. Л. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. / Ф. Л. Оппенхейм, Пер. с англ. М. Н. Ботвинника. Послесл. М. А. Дандамаева. - М.: Наука, Главная редакция восточной -литературы, 1990. - 319 с.
4. http://www.theosophy.ru/lib/gilgames.htm «Эпос о Гильгамеше», Пер. Дьяконова А. Ю.
5. http://www.krotov.info/lib_sec/06/iyanov3/htm. Емельянов В. Древний шумер. Очерки культуры.

Отношение человека и Абсолюта в религиозной системе буддизма (на материале анализа текста «Алмазная сутра»).

Шмидт Ю. В.

Студент

ФГОУ ВПО «Сибирский федеральный университет», Гуманитарный институт, Факультет искусствоведения и культурологии, Красноярск, Россия.

E-mail: y.shmidt@mail.ru

Текст «Алмазная сутра» рассматривался в философском, историческом, культурном, психологическом аспектах, однако главная проблема состоит в том, что священный текст не исследован в аспекте отношения в буддизме человека и Абсолюта.

Исследование этой проблемы необходимо, поскольку все научные труды об этой религиозной системе не дают целостности религии и философии, а также понимания буддизма как общности различных аспектов. Текст «Алмазная сутра» является ключевым в буддизме ветви Махаяны, поэтому обращение к нему всегда актуально. Также актуально обращение к этой религиозной системе для нашей страны, поскольку буддизм – это традиционная религия нескольких народов России, народов стремящихся сегодня к национально – культурному возрождению.

Изучение священного текста позволило выявить образ Абсолюта в данном тексте. Абсолют определяет всеобщую основу буддистского мировосприятия, полноту бытия, реальности и совершенство, которое приобретает в данном тексте несколько значений. Абсолют в «Алмазной сутре» представлен:

- в образе Так Приходящего (т.е. образ вечного космического Будды),
- также в образе абсолютного пространства, «Субхути, можно ли мысленно измерить ширь пустоты восточного пространства?»[1;с.236],
- в благости счастья и истинной вере, «Так Приходящий точно знает, точно видит, что существа обретут неизмеримое количество благости счастья.»[1;с.237]
- в тысячах и десятках тысяч Будд, которые являются Абсолютными предшественниками Так Приходящего, «благие корни посеяли бесчисленное количество тысяч и десятков тысяч Будд»[1;с.237]
- и недостижимые семь сокровищ «если какой – нибудь человек наполнит семью сокровищами три тысячи миров и принесет их в дар, то по этой причине он обретет благость счастья»[1;с.238]
- В ранг Абсолюта возводится также сама «Алмазная сутра». «Эта сутра имеет сверхмыслимые и безграничные достоинства.»[1;с.242]
- Абсолют мыслится как творческое первоначало всего сущего и противоположен всякому обусловленному существованию.

Исследования священного текста «Алмазная сутра» позволили выявить несколько дополняющих друг друга образов человека. Образ человека чрезвычайно важен в этом священном тексте, именно на образе идеального, праведного человека базируется все учение Будды, поскольку буддизм признает безграничные скрытые возможности самого человека и объясняет, что спасение души в его собственных руках.

В «Алмазной сутре» выявлены качества реального и идеального человека. Праведный человек должен быть стойким в своей вере, мудрым, а также должен жить не плотью, а душой. («И это будут люди, которые, услышав и тщательно изучив эти речи, достигнут единой мысли, которая породит в них чистую веру»)[1;с.237].

Реальный человек рассматривается как мирское, материальное начало. Он имеет образ «я», образ «человек», образ «существо», образ «долгожитель». Однако реальный человек имеет возможность стать человеком идеальным, поскольку, обратившись к буддистской вере, он станет мудрым, просветленным.

Посредством образов «доброго мужа» и «доброй женщины» дается возможность сделать выбор, либо ты останешься материальным человеком, либо ты станешь посредством Алмазной сутры человеком «просветленным». Если человек выбирает истинный путь, то ему дается некая альтернатива, схема совершенствования на пути к высшей цели буддиста – нирване.

Однако идеалом, образцом мудрости, человека с «разумом» в махаянском тексте является Бодхисаттва – Махасаттва. Этот образ воплотил в себе Бодхисатва Субхути. Ему удалось благодаря Будде узнать истину, обрести аннутара – самьяк – самбодхи. («От глубокого смысла сутры, произнесенной Буддой, у меня открылось око мудрости»)[1;с.240].

Завершающим этапом исследования явилось реконструирование модели отношения человека и Абсолюта в буддистском тексте «Алмазная сутра». В результате обнаружено, что особенностями отношения человека и Абсолюта в священном тексте «Алмазная сутра» является взаимосвязь Абсолюта и человека через священный текст этой сутры, а также через Бодхисаттву Субхути, который является неким мостом между человеком и Абсолютом. («Если человек возьмет, заучит и прочтет его, то следует знать, что этот человек преуспеет в изучении высшего, первейшего и удивительнейшего Закона, а место, где находится эта сутра, является местопребыванием Будды или его достопочтенного ученика») [1;с.239].

Абсолютное начало диктует божественные заповеди, следуя которым человек может обрести истинную «благость счастья», а также «око мудрости» и высший разум. Человек и Абсолют не могут существовать вне отношений, поскольку именно их взаимосвязь способна породить аннутара-самьяк-самбодхи, т.е. совершенное и полное просветление. Отношения между человеком и божественным началом строятся на разуме и мудрости.

Таким образом, в качестве результата проведенного исследования нам удалось получить целенаправленное изучение в религиозной системе буддизма отношения человека и Абсолюта на материале текста «Алмазная сутра».

Литература:

Торчинов Е. А. Введение в буддологию : курс лекций : учебное пособие для студентов вузов / Е. А. Торчинов ; С.-Петерб. филос. о-во, С.-Петерб. гос. ун-т, Филос. фак. - СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. - 303с.

Религиозный экстремизм в творчестве Салмана Рушди.

Щербина Е.С.

Студент, философский факультет

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, Москва, Россия

E–mail: gargullya@yandex/ru

Данная работа посвящена попытке анализа творчества выдающегося писателся Салмана Рушди с точки зрения религиоведения и развенчанию распространённого представления о нём, как об экстремисте, сатанисте и провокаторе. К сожалению, многие имеют довольно смутное представление о его творчестве и полагают, что его популярность основана исключительно на оскорблении Ислама. Тем не менее, произведения Салмана Рушди имеют огромную художественную и нравственную ценность и содержат в себе немало оригинальных философских идей.

Салман Рушди родился 19 июня 1947 года в Бомбее (ныне Мумбаи). Его отец был успешным предпринимателем, выпускником Кембриджа. В доме исповедовали мусульманство, но родители Салмана не афишировали своей религии. Салман Рушди – старший из четырех детей и единственный сын в семье. Он получил хорошее образование: сначала его определили в коммерческую школу в Бомбее, затем отправили в Великобританию в престижный интернат Регби . В 1964 году, во время индо-пакистанского конфликта, семья Рушди, как и многие другие индийские мусульмане, перебралась в Пакистан и поселилась в Карачи. По настоянию отца Салман Рушди поступил в Кингз-Колледж Кембриджского университета , где изучал историю и английскую литературу. Получив диплом, Рушди вновь отправился в Пакистан и устроился на телевидение, затем вернулся в Великобританию, где стал работать копирайтером в крупном лондонском рекламном агентстве Ogilvy & Mather. В 1964 году Рушди получил британское подданство и с тех пор постоянно живет в Великобритании.

Первый роман Рушди - "Гримус" , опубликованный в 1975 году, не был замечен критиками и не имел коммерческого успеха. Но спустя шесть лет - в 1981 году - появилась его вторая книга - "Дети полуночи" , принесшая писателю известность. За эту книгу Рушди был удостоен множества наград, в том числе Букеровской премии , премии Джеймса Тейта Блэка и так далее. В 1993 году за "Детей" Рушди получил премию "Букер Букеров" – награду за лучший роман, когда-либо удостаивавшийся Букера.

В 1989 году был издан самый знаменитый и самый скандальный роман Рушди - "Сатанинские стихи" ("The Satanic Verses"). Приверженцы ислама объявили роман Рушди вероотступническим и кощунственным. Власти Индии, Судана, Египта, Саудовской Аравии и многих других мусульманских стран запретили издавать книги человека, оскорбившего их веру.14 февраля 1989 года духовный лидер Ирана аятолла Хомейни издал религиозный эдикт - фетву, в которой назвал убийство Рушди богоугодным делом. За голову писателя различные радикальные исламские организации назначали награды, их величина доходила до 2,8 миллиона долларов.

7 августа 2005 года в газете The Washington Post была напечатана статья Рушди "Время для реформирования ислама" ("The Right Time for An Islamic Reformation"). В публикации писатель предлагал мусульманам относиться к религии с исторической точки зрения, осознать, что она

основана на легендах, а не на реальности. Он призывал к терпимости и непредубежденности, которые, по его мнению, повлекут за собой мир.

Очередную волну недовольства в Пакистане, Иране и Индии вызвало присуждение Рушди рыцарского титула. 16 июня 2007 года по случаю дня рождения королевы Елизаветы II "за служение литературе" Салман Рушди был посвящен в рыцари Британской Империи.

Официальный представитель иранского министерства иностранных дел Мохаммад Али Хоссейни назвал присуждение рыцарства Рушди признаком исламофобии среди высокопоставленных британских чиновников. "Этот поступок доказывает, что нарушение святынь ислама отнюдь не случайно, а организовано и совершено при поддержке и под руководством ряда западных государств".

В июле 2008 года книга Рушди "Дети полуночи" победила в читательском конкурсе, устроенном организаторами британской литературной премии Man Booker, на самый лучший роман, когда-либо получавший "Букера".

Но тем не менее, для многих Рушди остаётся не выдающимся англоязычным писателем современности, а экстремистом и провокатором, сделавшем себе имя на оскорблении святынь.Но действительно ли роман «Сатанинские стихи» настолько оскорбителен? И да , и нет. С одной стороны, трактовка событий, происходивших в Мекке в период возникновения Ислама, которую даёт писатель, действительно несколько отличается от общепринятой. Но в общем, он мало отходит от неё. Рассмотрим содержание.

По понятным причинам, роман на русском языке так и не был издан. Тем не менее, группа анонимных переводчиков выложила свой вариант на посвященном роману сайте http://satanic-verses.narod.ru.

Плохую службу в России для романа сослужил не вполне корректный перевод названия. Более правильным было бы, например, название «Шайтановы суры» поскольку под «стихами» здесь понимаются исключительно суры Корана, а не стихи в широком смысле.

Роман начинается с описания того, как два индуса, направляющиеся на самолёте в Великобританию, терпят крушение и падают в море. Но каким-то чудом им вместе удаётся спастись, и с ними начинают происходить удивительные события. Один из них, Саладин Чамча, начинает превращаться в подобие сатира — обрастает шерстью, ноги превращаются в копыта. Его никто не узнаёт, ему приходится скрываться — ситуация, напоминающая ситуацию в романе Кафки «превращение». Другой же, Джибрил Фаришта, отчасти под влиянием своего имени, начинает странным образом переноситься в Мекку 7 века, где играет роль...архангела Гавриила (Джибраила) и непосредственно передаёт Мухаммеду- Махаунду суры. Тем временем Мухаммед, после смерти Хадиджи не чувствующий себя защищённым в городе, старается укрепить своё влияние, причём иногда приходится идти на серьёзные уступки, чтобы не ссориться с могущественным врагом — жрецом трёх богинь —Манат, Лат и Уззы. Тот даёт ему понять, что , если он признает их реальное существование — тот станет его сторонником. Мухаммед надеется получить от Джибраила положительный ответ, ведь тогда его положение значительно укрепится. И «архангел» идёт ему навстречу. На следующий день пророк объявляет о действительном существовании трёх «великих богинь» и получает множество сильных сторонников. Автор ясно даёт понять, что даже в откровении человек слышит в первую очередь то, что хочет услышать. Он также описывает страдания архангела, который сам не знает — чью же правду он передаёт пророку. Собственно, именно этот мотив и дал название роману — намёк на то, что последней истины нет нигде, даже в священные книги могут закрадываться «шайтановы суры», и следовательно, и они не могут быть абсолютным авторитетом для верующих.

В общем, можно сказать, что для крайне ортодоксальных мусульман Рушди действительно является ниспровергателем основ о осквернителем веры, но с более мягкой точки зрения — он не более экстремист, чем ,например ,М. Булгаков , который, по словам автора, оказал на него большое влияние. Тем более, что, например, в его самом главном произведении :»Дети полуночи» тема сатанизма вообще не развивается. Правда , там он в довольно ироничном тоне описывает мотивы поведения и идеалы руководителей «Страны чистых» - Пакистана, но и Индуистской Индии не делает скидок, например, он описал Индиру Ганди в таком демоническом виде, что она пыталась подать на него в суд. На мой взгляд, одно это является достаточным доказательством того, что Рушди вряд ли ставил себе целью оскорбить исламский мир.

Литература:

1. http://satanic-verses.narod.ru/ (анонимный перевод)
2. Беккин Р. Шариат для всех -- «Ультра.Культура» Екатеринбург, 2006
3. С.Рушди Дети полуночи — «Лимбус Пресс» М. 2006
4. http://www.peoples.ru/art/literature/poetry/contemporary/rushdie/index2.html

Трансценденталистский подход к пониманию религиозности в работах Г. Зиммеля

Ягияев Илья Игоревич
студент
Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко, Киев, Украина
E–mail: darmoln@mail.ru

Немецкий философ и социолог Георг Зиммель традиционно считается одним из представителей социологии религии. Не оспаривая этот тезис, мы попытаемся раскрыть некоторые идеи этого исследователя относительно понятия религиозности, имеющие отношения скорее к феноменологическому подходу в религиоведении. Задачей исследования также является сопоставление схожих идей Г. Зиммеля и Р. Отто, а также критический анализ подобного толкования религиозности.

Г. Зиммель ищет истоки организованной, институциализированной религии за пределами религиозных институтов. Методологический индивидуализм исследователя предполагает личностные истоки религии, которая представляет собой «…живой процесс, который – при всей непоколебимости передаваемых традицией содержаний все-таки должен порождаться каждой душой, каждое мгновение» [3, с. 633]. Как причины возникновения общества (материя социальной жизни) – интересы, цели отдельных индивидов и т.п. лежат вне социального взаимодействия, но обусловливают его, так и особое ощущение, отличное от обыденного, называемое исследователем религиозностью, порождает религию. Религиозность – «Это еще не религия; но это уже процесс, который приводит к религии» [4, с. 551]. Для Г. Зиммеля «…религиозность осознается как целостная и фундаментальная устроенность души, так что значимость и ценность, придаваемые ей привлекшим ее внимание содержаниям, – в результате этого создаваемый ею мир обретает самостоятельность, в легитимации которой со стороны этих категорий он и нуждается, хотя и учитывает их» [2, с. 609]. Как видим, религиозность представляется ощущением, независимым от своего содержания. Г. Зиммель пишет, что помимо обычной действительности есть «миры» искусства и религии, строящиеся на одном содержании, но имеющие в своей основе разные категории осмысления этого содержания. Иначе говоря, содержание происходит из органов чувств, и оно не имеет особого значения – главное, как оно осмысливается. Религиозная жизнь «создает мир заново», придавая всему сущему особую настроенность: религиозная категория для Г. Зиммеля изначально должна лежать в основе восприятия.

Исследователь пишет о своем понимании «религии как фундаментальной – и именно в силу этого чисто формальной – категории, которая, как и другие более или менее априорные основные формы нашей внутренней сущности, может иметь своим содержанием все богатство реальной действительности» [2, с. 611]. Таким образом, выходит, что религиозный характер переживания не прибавляет ничего к содержанию познания; так, религиозный опыт – это аналитическое суждение a priori, пользуясь терминологией И. Канта.

Проводя сравнительный анализ «религиозности» Г. Зиммеля и «священного» («сакрального», «нуминозного») Р. Отто можно прийти к выводу, что эти понятия двух исследователей если и не тождественны, то чрезвычайно близки между собой. Ссылаясь на «Критику чистого разума» И. Канта, Р. Отто отмечает, что «Оно [чувство нуминозного] вырывается из “основы души”, из ее глубочайших познавательных оснований. Конечно, это происходит не без принуждения и возбуждения мирскими и чувственными данными опыта, в них и среди них. Но чувство нуминозного возникает не из них, но только через них. Они являются стимулом и “побуждением”, которые движутся самим нуминозным» [5, с. 178]. Правда, Р. Отто глубже останавливается на характерных чертах опыта, обусловленного категорией священного, тогда как Г. Зиммель лишь констатирует то, что религиозное переживание имеет «особый» характер.

Впрочем, у такого подхода к понятию религиозности есть и ряд проблем. Наиболее сложноразрешимым вопросом, по нашему мнению, является то, каким образом религиозное переживание, не имеющее своего собственного содержания, детерминированное «чистой»

категорией a priori, может порождать теоретические положения вероучения той или иной религии, или подтверждать эти положения? Для Г. Зиммеля «…как религиозное настроение не определяет логическую необходимость существования определенного содержания, так и это содержание не обусловливает само по себе логическую необходимость превращения его в религию» [2, с. 610]. Для представителей религиозной философии дело обстоит не так, как для Г. Зиммеля – для них в религиозном переживании непосредственно даны религиозные содержания. Например, С. Франк считает, что отличие между верующим и неверующим – наличие у первого позитивного опыта, которого нет у второго. Для С. Булгакова «…в религиозном переживании непосредственно *дано* – и в этом само его существо – непосредственное касание мирам иным, ощущение высшей, божественной реальности, дано чувство Бога… Бог *есть* – вне меня, но и для меня, – превыше моей субъективности, однако сообщаясь ей. Это положение есть не только аналитическое суждение… но вместе с тем и религиозное синтетическое суждение a priori» [1, с. 29].

Резюмируя сказанное выше, можно отметить, что Г. Зиммель понимает религиозность как категорию a priori, которая, соединяясь с чувственным восприятием, формирует особый тип опыта – религиозный опыт. Такой опыт не отличается от других типов опыта по содержанию, однако категория, являющаяся условием его возможности, обусловливает особое ощущение, являющееся природой этого опыта. Подобные идеи Г. Зиммеля схожи с пониманием Р. Отто священного, но в то же время их принятие создает некоторые теоретико-методологические проблемы.

Литература:

1. Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. – 640 с.
2. Зиммель Г. К вопросу о гносеологических истоках религии // Зиммель Г. Избранное в 2 тт. Т.1., пер. с нем. Изд-во «Юристъ», М.: 2006.,с. 606 – 617.
3. Зиммель Г. К социологии религии // Зиммель Г. Избранное в 2 тт. Т.1., пер. с нем. Изд-во «Юристъ», М.: 2006.,с. 618 – 635.
4. Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд // Зиммель Г. Избранное в 2 тт. Т.1., пер. с нем. Изд-во «Юристъ», М.: 2006.с. 545 – 605.
5. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. яз. А. М. Руткевич. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. Ун-та», 2008. – 272 с.

Секция «Философия образования»

Поиски «подводных камней» или предназначение философии образования

Веселова В.С.
Аспирантка
Волжский государственный инженерно-педагогический университет, социально-экономический институт, Нижний Новгород, Россия
E-mail: valentina_2785@mail.ru

Современное образование − одна из самых реформируемых областей человеческой жизни. Эта область является неотъемлемой частью каждого из нас, т.к. все мы рано или поздно вынуждены погрузиться в образовательную систему.

Современное образование имеет ряд особенностей, «подводных камней»:.

1. Образование часто рассматривается как товар, услуга. Все больше образовательных услуг, все меньше образованных людей, − замечает В.М. Розин. В результате этого может быть утрачен подлинный смысл образования.

2. Образование становится разновидностью технологии. Сегодня не человек создает себя, а мир, информация образует человека, он вынужден перешагнуть рамки бытия и выйти в «небытие», этой искусственной средой является «технология». Образование скоро тоже можно будет считать полностью технологическим, ведь уже сегодня происходит замена слова образом (презентацией); устного контроля знаний – тестами; лекции, диалога – виртуальным общением с тьютором посредством сети Интернет; замена работы с книгами, письменными материалами работой с компьютером.

Происходит замещение системы «человек-человек», на системы «человек-машина» и «машина-машина».

3. Появляется фрагментарность образования, недосказанность. Отсутствие методологии познания, культуры работы с книгами, с первоисточниками. Чаще студенту быстрее скачать из Интернета готовый текст, чем совершить самостоятельно анализ литературы, видимый итог будет один – получение «зачета» и полное отсутствие знания, итог второй - более значимый.

4. Происходит утрата истинного знания, подмена его знанием субъективным.

5. Человек начинает утрачивать цель и смысл образования.

6. Превалирование псевдоценностей образования. Образование ради диплома, престижа.

Напомним смысл образования. В немецком языке под образованием понимается формирование, буквально, создание человека, bildung – что в переводе имеет два смысла 1) формирование; 2) просвещение. М. Хайдеггер пишет «Существо «образования» коренится в существе «истины». «Образование» говорит о двух вещах: во-первых, слово «образование» есть субстантив от «образовывать» в смысле расправляющей чеканки. Но в то же время это «образовывать» образует (чеканит) исходя из предвзятой примерки на некоторый задающий меру облик, который называется поэтому перво-образом, образцом. «Образование» есть сразу и чеканка, и сопровождающее ее формирование образа. Так еще античный философ Фалес сравнивал образование с выращиванием винограда, в этом случае значение образования определялось как «создание» образа человека, буквально, его «построение».

В наше время мы все более специализируемся не по наукам, а по проблемам. Обращаясь к философии, мы находим решения проблем в области образования, человека и общества. Этим обусловлена актуальность и значимость развития философии образования в современной России.

Требуется философский взгляд на наше отечественное образование.

«Философия образования – это и не философия, и не наука. В то же время она использует подходы и знания всех рефлексивных дисциплин – методологии, философии, аксиологии, истории, культурологии. Ее интерес – собственно педагогика и образование, поэтому все заимствованные из других дисциплин представления она переосмысливает и преломляет применительно к задачам осмысления кризиса образования, обсуждение предельных оснований педагогической деятельности, проектирование путей построения нового здания педагогики».

«Философия образования это ветвь современной философии многомерного мира», – считает В.А.Караковский (член-корр. РАО, Москва). «Философия образования – общие установки для развития теории образования и методологии образования», – говорит В.И.Загвязинский (академик РАН, Тюмень)

Необходимо искать новый комплекс педагогических и философских идей, создающих интеллектуальную основу для современной школы и развития российского общества. В разрешении существующих затруднений, а также поиске ориентиров, целей и направлений развития образования, общества и заключается предназначение философии образования.

Литература

1. Зотов А.Ф., Купцов В.И., Розин В.М., Марков А.Р., Шикин Е.В., Царев В.Г., Огурцов А.П. Образование в конце XX века (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1992. N9.
2. Ломакина Л.И. Образование в постиндустриальном обществе // Вестник оренбургского государственного педагогического университета. 2006. №7. С. 91-98.
3. Розин В.М. Философия образования как предмет общего дела // Вопросы философии. 1995. №11. С.7.
4. Хайдеггер, М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.

К вопросу о необходимости воплощения идей Болонского процесса в современной России: за и против

Иванова Л.А.[73]
Аспирантка
Саратовский государственный технический университет, гуманитарный учебно-научный центр, Саратов, Россия
E–mail: Lilia-Shpilman@yandex.ru

В связи с Болонским процессом перед многими российскими ВУЗами наиболее острым образом встает проблема перехода на новую систему образования. На первый взгляд идея процесса реорганизации существующей системы предельно ясна и апеллирует к созданию единого европейского пространства высшего образования и интеграции в него России и стран ближнего зарубежья. Реализация сего процесса связана с решением предельно сложных и серьезных задач, таких как создание новых учебных планов, в т.ч. совмещенных, внедрение системы кредитов, урегулирование систем управления контролем качества образования на основе принятых систем управления качеством на западе, с учетом Государственных Стандартов, принятых в РФ, и т.д., что, безусловно, является существенным и необходимым фактором развития не только системы образования, но и экономики страны в целом.

Однако, как показывает практика, процесс воплощения идей Болонского процесса в жизнь вовсе не является таким уж простым и безобидным занятием. Во-первых, здесь необходимо отметить, что интерпретация этих самых идей зачастую ничего общего с современными тенденциями и трендами в области развития европейского образования не имеет. Во-вторых, следует понимать, что целиком и полностью подогнать существующую и реально функционирующую в России систему образования под европейские стандарты, ориентированные на подготовку узкоквалифицированных кадров, в некоторых случаях, с рациональной точки зрения будет невозможно. Например, подготовка отдельных специалистов, в частности в области медицины, просто не вписывается в установленную систему 4+2. Более того, при формировании единой концепции по образованию в России необходимо учитывать многие исторические и национально-культурные факторы и с предельной внимательностью переосмыслить истинные причины возникновения необходимости резкой реорганизации всей структуры образования страны. «Без рассмотрения сущности объектов и процессов в сфере образования (а это уже философский уровень) невозможно понять и научно обосновать требуемые изменения в сфере образования. Именно на этом уровне, соединяя философское, методологическое рассмотрение с анализом мировых тенденций развития высшего образования и современных потребностей гражданина, общества, России, можно концептуально сформулировать цели и особенности перспективного высшего образования» (Фокин, 2002).

Разумеется, процесс интеграции российского образования в европейское пространство, является значимым и даже, возможно, необходимым. Но, в России это может привести к созданию и формированию разновидности сословного, можно даже сказать, элитарного образования. Ведь «на Западе речь идет о воспроизводстве нового поколения в рамках стабильного развития общества при устойчиво сформированной готовности проявления индивидуальной инициативы к обеспечению получения желаемого уровня образования» (Феоктистов, 2002), а в России… вот в чем вопрос.

Литература

1. Антипин Н.А. (1997) Философия образования: современные проблемы и подходы к их решению // Образованная Россия: специалист XXI века. Проблемы Российского образования на рубеже третьего тысячелетия. СПб., 1997.

[73]Автор выражает признательность профессору, д.ф.н. Борщова А.С. за помощь в подготовке тезисов

2. Байденко В. (1998) Образовательный стандарт как философская и научно-теоретическая проблема // Alma mater, 1998. N 10.
3. Беляева Л.А. (1999) Философия образования в начале третьего тысячелетия // XXI век: будущее России в философском измерении. Екатеринбург, 1999.
4. Феоктистов Г.Г. Образование как проблема переходного периода. СПб.: Санкт-Петербургское филосовское общество, 2002.
5. Фокин Ю.Г. (2002) Обучение и воспитание в высшей школе. М.: Академия, 2002.

Понятия «образовательная среда» и «образовательное пространство» как часть категориального аппарата философии образования

Курбанов А.Р.
Аспирант
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: ark112@yandex.ru

Важную часть понятийно-категориального аппарата современных наук, связанных с изучением различных аспектов образовательных процессов и образования как неотъемлемой части социума, составляют понятия «образовательная среда» и «образовательное пространство». Они получили широкое распространение в теоретических и прикладных исследованиях, проводимых в различных областях гуманитарного знания – педагогике, психологии, социологии, политологии, философии. Понятия «образовательная среда» и «образовательное пространство» характеризуются универсальностью и пластичностью, позволяющими использовать их при изучении как конкретных образовательных учреждений, так и принципов организации образовательной системы в масштабе отдельных государств и даже образовательной политики на межгосударственном, глобальном уровне (Болонское пространство).

Вместе с тем, содержание данных понятий в ряде аспектов остается недостаточно изученным. Отчасти это связано с их интуитивной ясностью и присущей им некоторой образностью, за счет чего и становится возможным включение данных понятий в терминологический ряд множества дисциплин, отчасти – с тем, что каждое научное направление, представители которого используют данные понятия, акцентирует лишь отдельные их аспекты. Представляется, что определенный вклад в изучение понятий «образовательная среда» и «образовательное пространство» и придание им категориальной четкости может внести философия образования как междисциплинарное направление, синтезирующее достижения отдельных дисциплин в рамках на новом теоретическом уровне.

В большинстве научных исследований понятие «образовательная среда» связывается с деятельностью конкретного образовательного учреждения и рассматривается как совокупность условий и обстоятельств, непосредственно воздействующих на конкретную группу лиц, включенных в образовательный процесс в данном учреждении. Более общим по содержанию и также весьма распространенным является понятие «социокультурная среда». По мнению В.Е. Усанова, образовательная среда является подсистемой социокультурной среды и выражается в целостности специально организованных психолого-педагогических условий развития личности обучающегося (Усанов В.Е., 2008). Ю.Н. Кулюткин и С.В. Тарасов предлагают рассматривать социокультурную образовательную среду как структуру, включающую несколько взаимосвязанных уровней. К глобальному уровню они относят общемировые тенденции развития культуры, экономики, политики, образования, глобально-информационные сети и др., к региональному уровню (страны, крупные регионы) - образовательную политику, культуру, систему образования, жизнедеятельность в соответствии с социальными и национальными нормами, обычаями и традициями, средства массовой коммуникации и др., а к локальному уровню - образовательное учреждение (с его

микрокультурой, микроклиматом), ближайшее окружение человека, семью (Кулюткин Ю.Н., Тарасов С.В., 2001).

В ряде случаев понятие «образовательная среда» выступает в качестве синонима понятия «образовательное пространство». Подобное отождествление представляется неоправданным. В настоящее время в научных исследованиях можно выделить следующие направления трактовки дефиниции пространственных представлений:

- пространство является освоенной человеком средой (природной, культурной, социальной, информационной), приспособленной для решения соответствующих задач;
- пространство (образовательное, воспитательное и др.) складывается в результате специально организованной человеческой деятельности (Шендрик И.Г., 2003).

По мнению ряда исследователей (Ракитина Е.А., Бешенков С.А., Лыскова В.Ю., 1999), понятия «пространство» и «среда» являются близкими, но не синонимичными. Пространство следует рассматривать как набор определенным образом связанных между собой условий самой различной природы, которые могут оказывать влияние на субъекта - человека. Однако его включенность в пространство необязательна, поскольку пространство может существовать и независимо от него. Понятие «среда» также определяется как система условий, обеспечивающих развитие субъекта, однако в данном случае он обязательно включен в эту систему.

Понятие «образовательное пространство» часто используется для обозначения той части социального пространства, в рамках которой государством осуществляется нормированная образовательная деятельность и интерпретируется как совокупность всех учебных заведений в системе образования, связанных определенными отношениями и подчиняющихся одним законам. Учащийся в данном случае вынесен за рамки образовательного пространства, которое может существовать и независимо от него, как система нормативных актов, институтов и организаций (Ключенко Т.И., 2007). А.А. Веряев и И.К. Шалаев подчеркивают, что образовательное пространство отражает структурное сосуществование и взаимодействие любых возможных образовательных систем, их компонентов, образовательных событий (Веряев А.А, Шалаев И.К., 1998).

В целом, можно сделать вывод, что понятие образовательной среды используется для анализа всей совокупности психолого-педагогических условий становления личности в образовательном учреждении, которое может рассматриваться как локальный уровень образовательной среды. Понятие образовательного пространства используется для описания всей совокупности образовательных сред, формирующихся в ходе функционирования образовательных учреждений в условиях единого нормативно-правового поля, устанавливаемого государством.

Вместе с тем, возможно рассмотрение сложноорганизованных образовательных учреждений как вариантов обособленного образовательного пространства, включающего множество образовательных сред. К примеру, Московский университет правомерно рассматривать как совокупность самостоятельных образовательных сред – конкретных факультетов, существующих в рамках единого образовательного пространства.

Литература

1. Веряев А.А. Шалаев И.К. (1998) От образовательных сред к образовательному пространству: понятие, формирование, свойства // Педагог: наука, технология, практика. 1998. №4.
2. Ключенко Т.И. (2007) Соотношение понятий «образовательная среда» и «образовательное пространство» как один из исходных ориентиров при проектировании гуманитарной образовательной среды в вузе культуры и искусств /Качество школьного образования: монография/ Под редакцией И.В. Шалыгиной [Электронный ресурс]. Научное электронное издание. М. ИД «Садовое кольцо», 2007-1.

3. Кулюткин Ю.Н., Тарасов С.В. (2001) Образовательная среда и развитие личности // Новые знания. 2001. №1. http://www.znanie.org/jornal/n1_01/obraz_sreda.html.
4. Ракитина Е.А., Бешенков С.А., Лыскова В.Ю. (1999) Информация и информационные процессы. Омск: Изд-во ОмГПУ, 1999.
5. Усанов В.Е. (2008) Психолого-педагогические основы информационно-образовательной среды ВУЗа // Проблемы развития гуманитарно-экономических и естественных наук. Тезисы Межвузовской научной конференции. 20 марта 2008 г. Тверь: ТФ МГЭИ, 2008. С. 35-37.
6. Шендрик И.Г. (2003) Образовательное пространство субъекта и его проектирование. М.: АПКиПРО, 2003.

Интуитивное познание как образовательный метод

Скутин А.С.[74]
Студент
Тюменская государственная академия мировой экономики, управления и права, Тюмень, Россия
E–mail: Toshia88@mail.ru

Человеческая цивилизация вступает в новую фазу своего развития – фазу информационной цивилизации. Ключевым компонентом этого перехода является система накопления и трансляции в будущее информации, т.е. система образования. Она является главным компонентом технологического общества: это развитие есть результат деятельности специалистов, подготовка которых – основное назначение системы образования. Естественно, как и все системы общества, эта система должна соответствовать требованиям времени. Более того, она должна опережать развитие общества – по двум причинам. Во-первых, процесс обучения достаточно длителен, и за это время появляются новые знания и технологии. Во-вторых, только в случае опережения знаний выпускника вуза в сравнении с применяемыми в действующей производственной системе технологиями он будет стремиться внедрить новые технологические решения. Сказанное означает, что необходимы как постоянное внесение изменений в содержание учебных дисциплин, так и периодический пересмотр организации всей системы образования, т.е. ее реформирование. Очевидной представляется настоятельная необходимость постепенной переориентации современной, по общему признанию, принципиально имперсональной образовательной системы на сущностно иные антропологические мировоззренческие основы, нацеленные, прежде всего, на личность каждого человека.

Другими словами, реформирование современной системы образования уже сейчас требует принципиально новой теоретико-идеологической базы, предполагающий глубокий философский анализ сущности коммуникативных аспектов образовательного процесса, касающегося в первую очередь экзистенциально-феноменологических законов личностного бытия участников сложнейшего с точки зрения философско-антропологической проблематики образовательного процесса. Мы обязаны знать определяющие личностные факторы, обеспечивающие максимальную эффективность образовательно-воспитательных актов трансляции знания от конкретной, индивидуально неповторимой личности учителя к конкретной, столь же уникальной личности ученика.

Объект исследования: теоретико-философские основы современной российской системы высшего образования. Предмет исследования: сущность и роль интуитивного познания в образовательно-коммуникативном диалоге учитель-ученик.

Цель исследования: изучение экзистенциально-феноменологических основ интуитивного способа передачи знания для нахождения инновационных способов

[74] Автор выражает благодарность доценту, к.ф.н. Соколу В.Б. за помощь в подготовке тезисов.

совершенствования эффективности обучения и воспитания личности в системе учитель-ученик.

В соответствии с поставленной целью необходимо разрешен ряд задач, среди которых наиболее значимыми являются**:**

1. Обоснование феноменологического метода как наиболее продуктивного в изучении сущности интуитивного познания человека, а также обоснование интуиции как необходимого условия экзистенциально-феноменологического бытия человека. 2. Обоснование первоочередного значения правильного формирования интерсубъективного пространства коммуникативной системы учитель-ученик для эффективного обучения и воспитания. 3. Формулирование инновационного метода совершенствования современной системы организации коммуникативного диалога учитель-ученик в соответствии с законами феноменологической интерсубъективности.

Работа опирается на методы философского исследования: сравнительно-исторический анализ, феноменологическая редукция Э. Гуссерля, герменевтика в парадигме коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса.

Последовательная реализация метода трансцендентально-феноменологической редукции позволяет обосновавать следующие гипотезы исследования:

1. Образовательный процесс основывается на сложной экзистенциально-феноменологической структуре глубинных интенциональных переживаний, обеспечивающих коммуникативный диалог между личностью, передающей знания и личностью, воспринимающей знание. Овладение законами процессов коммуникации в актах передачи и восприятия новых знаний являются решающим фактором совершенствования обучения и воспитания молодежи.

2. Интуитивное переживание является одним из основополагающих факторов обеспечения плодотворной интерсубъективной среды в диалоге учитель-ученик.

3. Предполагается целесообразным в основу принципов внешней организации образовательного процесса заложить законы гармоничного развития интуитивного потенциала и учителя и ученика. Для этого предлагается инновационная модель образовательного процесса «обучаюсь сам, обучая других».

Предполагаемая коммуникативная система учитель-ученик будет способствовать формированию в высшем смысле образованного человека в контексте отечественной образовательно-воспитательной традиции «нравственность прежде знания» (Л.Н.Толстой), превращающей знание из «вещи» в духовное качество. Способность регулировать высокое качество интуитивной коммуникации в интерсубъективном пространстве между учителем и учеником позволит формировать не просто «профессионалов», но целостных, творчески реализованных, высокоинтеллектуальных личностей с проявленными лидерскими качествами, способными принести максимальное благо обществу, демонстрируя пример высокоразвитой личности, способной возвысить других членов общества. Приходиться признать, что дефицит как раз личностной силы выпускаемых специалистов является наиболее слабым звеном современной системы образования, наводняющей наше общество армией «информационно загруженных», но не способных на творческое самостоятельное мышление «профессионалов». Предлагаемая инновационная модель образовательной схемы «обучаюсь сам, обучая других» позволит и студенту (ученику) и учителю полноценно реализовывать свои таланты в студенческую пору посредством сотворчества и соучастия на пути бесконечных возможностей личностной самореализации непосредственно в момент коммуникативных актов передачи и принятия нового знания. Феноменологически-интуитивно заданная атмосфера доброжелательности, простоты и искренней непосредственности диалога учитель-ученик с необходимостью детерминирует значительное сокращение сроков усвоения образовательных программ благодаря интуитивно достигаемой согласованности индивидуально-учтенных особенностей молодого человека и максимально доступной

подачи знаний преподавателем. Предлагаемый инновационный образовательный метод с самого начала решает важную задачу выявления специфического для данной обучаемой личности вкуса к той или иной творческой деятельности, в дальнейшем развивая эту способность и укрепляя навык подобной работы вплоть до личной платформы самосовершенствования, как будущего профессионала-специалиста, так и позитивного преобразования жизни в целом. Тем самым данная образовательная инновация закладывает на всю жизнь ученика стремление к самообразованию, уверенности в своем успехе и др. качеств эффективной личности. Интуитивно-познавательное наполнение интенционального потенциала человека позволит легко разоблачать всевозможные иллюзорные «концептуальные каркасы», получая доступ к неограниченной свободе реализации своих способностей.

Трансформация идеала «человек образованный» в XIX – XXI веках

Шадрина В.И.
Студентка
Забайкальский государственный гуманитарно-педагогический университет им. Н.Г. Чернышевского, социальный факультет, Чита, Россия
Shadrina87@bk.ru

Человек – существо многогранное, во многом еще неизвестное. Различные гуманитарные и естественно–научные дисциплины изучают и пытаются постигнуть какую–то одну его сторону, и даже интегративные области знания пока не смогли представить полную и достоверную картину человека. Широко распространены такие концепции человека, как Человек играющий (Homo Ludens, Хейзинга Й.), Человек умелый (Homo faber), Человек любящий (Homo amoris), Человек агрессивный (Homo agressius), Человек зависимый и другие. С развитием глобальных процессов, поставивших человеческий род под угрозу самоуничтожения, возникла острая необходимость поиска выхода из сложившейся ситуации. В лучших традициях Старого света, начиная с эпохи Просвещения, необходимый исход пытаются найти в образовании. Но, как показывает практика, одних реформ в этой стратегически важной сфере мало, надо четко представлять, каким должен быть современный носитель образования, т.е. каков он «человек образованный» в XXI веке.

Известно, что расцвет культуры и развитие образования – это два взаимообусловленных процесса. XIX век – «золотой век» русской культуры, атрибутами которого являются не только литература, но и достижения в областях науки и искусства. Это же и время становления и развития многоуровневой системы образования в России. В ее основе была заложена концепции грамотности, которая утверждала в обществе представления о гармоничном духовном развитии личности [1;68]. Заимствование у Европы модели классического образования, разработка собственной педагогической теории и практики способствовали выработке так называемых образовательных эталонов. Согласно им, главной задачей образования являлось предоставить учащемуся средства для последующего саморазвития. Считалось, что занятия языками развивали память и внимание, а математика – логическое мышление. Предметы эстетического цикла прививали хороший вкус, учили танцевать и играть на музыкальном инструменте. Физической культуре уделялось особое внимание. Эти основные положения реализовывались как в закрытых учебных заведениях для девушек (например, Смольный институт), так и, к примеру, в кадетских корпусах для юношей. Такая система способствовала формированию особого социального и духовного типа людей – интеллигенции. Русский интеллигент был представлен и врачем, и учителем, и военным, и писателем. Идеалом русского интеллигента было гармоничное сочетание узкоспециализированных знаний и высокой духовной культуры. Образование для них представляло особую ценность.

Революционные потрясения в России начала XX века изменили не только представление об интеллигенции как особо культурном типе, но и изменили идеал образования. В погоне за социальными преобразованиями формировался новый идеал человека, с одной стороны, – социального винтика, послушного участника социальных процессов. С другой, масштабные стройки и новая идеология утверждали образ человека–борца, активного преобразователя действительности. Двуликая модель человека прочно утвердилась в общественном сознании, чему способствовал целый ряд причин. Декларативный характер провозглашенных ценностей мало что общего имел с действительностью. Самая демократичная конституция в мире на деле выражалась в жесткой цензуре и не имела фактической законной силы. Доступность образования способствовала ликвидации безграмотности и получению большим количеством людей начального профессионального образования. В то же время, с развитием массовых форм воспитания и теорией коллектива, потеряла свой истинный смысл и свое предназначение семья. Дети были объявлены единственным привилегированным классом. Для них была создана целая детская инфраструктура. Однако из культурного наследия, преемниками которого они должны были стать, было изъято то, что не соответствовало требованиям нового времени. Так, на долгие годы были забыты поэты «Серебряного века», труды многих философов и ученных. Под строгий запрет попали все религиозные учения. В тоже время социалистическое искусство вобрало в себя лучшие образцы народного творчества, несло большой заряд оптимизма, утверждало высокие моральные и этические нормы. Миф о «загнивающем» Западе служил отправной точкой для создания мифа об исключительности собственных достижений. Система социального перераспределения гарантировала уверенность в завтрашнем дне, но при этом воспитывала иждивенческое отношение к жизни. Таким образом, советское общество представляло собой общество резких контрастов и парадоксов.

«Смутное время» на рубеже XX-XXI веков заставило вновь переосмыслить ценностно-смысловые основы бытия. Раздутый максимализм не позволил дать достойную оценку советскому периоду истории, однозначно раскритиковав его. В одночасье практически всё было предано затмению или разрушению, без ясного представления о том, что и как нуждается в реорганизации и изменении. Вновь идеи гуманизма стали востребованными. На их основе были осуществлены попытки осмысления, каким должен быть современный человек. Но отсутствие концептуального видения решения проблем, в т.ч. и в образовании, по-прежнему тормозит развитие всего общества.

Индикатором общественного самочувствия является культура. Катастрофический упадок уровня культуры отмечается в последние несколько лет. Современная культура носит ярко выраженный деструктивный характер. Вместе с тем существенно снизился и образовательный уровень населения. Отказ от знаниевой модели образования привел к не всегда обоснованному разнообразию подходов к содержанию образования и воспитания. Каждое учебное заведение получило право на собственную авторскую позицию по многим ключевым вопросам своего функционирования. Система воспитательной работы осуществляется фрагментарно, не имеет содержательного наполнения, из разнообразия ее форм активно используются две-три малозатратные и малоэффективные. Качество знаний значительно зависит от места обучения (город-село, центр-окраина). С каждым годом школа дает все больше больных и ослабленных детей. «Перегруженность» учебных программ не развивает личность ребенка, а только ослабляют ее. Познавательный интерес ребенка не является опорой в обучении. Вследствии чего, процесс мышления носит некреативный характер. Система дополнительного образования детей находится на грани выживания. Поэтому современный образованный человек, как правило, не является подлинным носителем культуры. У него отсутствует стремление к дальнейшему самостоятельному развитию.

Получение высшего образования рассматривается по степени его престижности, а не интереса или пользы.

Таким образом, очевиден факт, что система отечественного образования переживает не лучшие времена. На лицо все признаки ее глубокого кризиса. Каков же путь его преодоления? Развал некогда единой системы «образование – культура» предполагает комплекс мер по ее реставрации, в фундамент которых должны быть заложены духовные ценности и образ человека культуры. При этом важно помнить, что образование – это социальный институт, оно должно занимать соответствующее место в системе общественного воспроизводства, поскольку от его качества в конечном итоге зависит стабильное развитие общества и безопасность страны.

Литература

1. Гершунский Б.С. Философия образования для XXI века. М.,1998.

Секция «Философия политики»

Концепт магмы К. Касториадиса в контексте проблемы обоснования политической онтологии неомарксизма

Вяткин Д.И.
Студент
Пермский государственный университет, Пермь, Россия
E-mail: vya-dmitrij@yandex.ru

Интерес работы представляет исследование возможностей построения онтологии неомарксизма, задающей пространство действий, определяемых в качестве политических. Такие действия, порывая с «нормальным» ходом вещей, призваны изменять общество сообразно представлению о реальном устройстве этого общества, зачастую описываемом – в корпусе неомарксистских текстов - метакритической теорией. Поэтому политическую онтологию К. Касториадиса удобно мыслить, исходя из различения воображаемых установлений общества (содержаний всего того, что общество воображает о себе и закрепляет в статусе института) и «магмы», отсылающей у этого автора к способу бытия самих установлений, невыразимому на их языке. Небезынтересно проследить механизм «работы» такого различия, выявить его проблемные узлы и по возможности картографировать пространство предполагаемых решений.

Почему, собственно говоря, «онтологическое» различие, вычленяемое из теории Касториадиса в качестве конститутивного, оказывается проблемным? Во-первых, это связано с характером соотношения магмы и языка. Поскольку язык – конкретней: центральная схема языка legein, задающая возможность различать/полагать/объединять/считать – представляет собой первичный наряду со схемой социальных действий teukhein институт, постольку магма, противостоя любому институту, противостоит и языку вообще. Следовательно, ее проблематично рассматривать в качестве члена бинарной оппозиции онтологического различия (хотя чисто формально это и допускается), то есть она отсылает к тому, что лежит за пределами языка и не может быть в его терминах достоверно описано.

Во-вторых, магма никогда не дана в чистом виде, но всегда пребывает в состоянии вытеснения/замещения социальными значениями. Причем само вытеснение/замещение уже представляет определенную работу магм. Из этого следует, что магма всегда смешивается с тем, что ей противостоит. Сам институт есть «символическая, социально санкционированная система, в которой комбинируется в различных пропорциях и соотношениях функциональная и воображаемая составляющие» [1, с. 149]. Тем самым правомерно поставить под вопрос как выделение Касториадисом регионов чистой магмы, так и возможность построения политической онтологии на основе жесткого различения общественных установлений и их метакритического плана описания, понимаемого у Касториадиса как «место», где осуществляется непрерывное расплавление и возгонка институтов до состояния чистой магмы.

Вообще, магма нужна Касториадису для размягчения жестких идеологических структур. На ее фоне высвечиваются пределы существования старающихся закрепить свое внеисторическое бытие институтов. Она «все время движется, набухает, опадает, разжижает твердое и делает твердым то, что было почти ничем» [1, с. 306]. Поэтому правомерно описывать работу концепта магмы как некоторый вид редукции, применяемой по отношению к укорененному в институтах сознанию.

Известно, что подобную процедуру косвенно осуществлял еще Маркс, описывая превращенные формы сознания. Но обнаружение/распознание этих форм ничего не отменяло в онтологическом порядке их чувственно-сверхчувственной природы. Правда, эффект, который достигался такой редукцией, выходил далеко за рамки эффектов Просвещения: нельзя, зная истину буржуазного общества, не пытаться его изменить.

Потому редукция Маркса не является исключительно когнитивной процедурой - прежде всего, она направлена на указание индивиду неизбежности практического действия.

Внешне редукция Касториадиса действует схоже. Использование концепта магмы, казалось бы, ставит под сомнение превращенные (или институциональные) формы сознания и заставляет задаться вопросом о способах воздействия на их материальную основу. Но проблема состоит в невозможности выявления чистых регионов магмы, которая оказывается всего лишь представлением, немыслимым вне точно также представляемых институтов. И поскольку Касториадис смешивает абстрактное представление магмы с тем, к чему это представление отсылает (а именно: с силой, вызывающей в жизни общества Новое, прежде никогда не существовавшее), постольку он объективирует эту «неработоспособную» абстракцию. Тем самым полагается абсолютный характер различия между магмой и институтом, а отсюда: между уже ставшим и еще только становящимся общественным установлением. Характерно, что классовое общество оказывается у Касториадиса принципиально невыводимо из общества бесклассового.

Общество раскалывается на недиалектические противоречия. Получается, что гипостазирование магмы ставит политическую онтологию Касториадиса в зависимость от логики, предписываемой институциональным схематизмом. Так, Хабермас осуществляет критику теории Касториадиса в том ключе, что индивид у него есть нечто укорененное в своем институциональном схематизме задолго до всякого знакомства с обществом [3, с. 340]. Вне этого допущения магма представлений индивида не была бы сопоставима с магмой социальных значений. Поэтому вместо того, чтобы демонстрировать творческо-практический характер становления человеческой реальности, как того желал Касториадис, магма раскалывает социальный мир.

Такое положение дел является следствием теоретического пути проделанного Касториадисом. Фактически он двигался в направлении противоположном направлению Маркса, который требовал не нисходить «с небес на землю», но напротив, восходить «с земли на небеса» [2, с. 6-7]. Объясняя расхождение между действительностью и представлениями о ней противоречивым характером самой действительности, Маркс приходил к необходимости практической деятельности, являвшейся для него преимущественной формой критики общества. Таким образом, в зазоре между действительными противоречиями и представлениями, которые всегда порождаются противоречивой действительностью, устанавливалось пространство политического действия. Напротив, магма Касториадиса, обретая статус самодостаточности, тем не менее, остается лишь представлением, абстрактно указующим на несводимость способа бытия социального к логике функционирования институтов. А значит, существование политической онтологии, основанной на подобном жестком различении воображаемых установлений и метакритической позиции, оказывается проблематичным в контексте многочисленных эффектов, возникающих на уровне смешения реальных референтов этой оппозиции.

Литература

1. Касториадис К. Воображаемое установление общества. М.: Гнозис, 2003.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения в 9 т. Т. 2. М.: Политиздат, 1985.
3. Хабермас Ю. О книге К. Касториадиса «Вымышленные институты» // Философский дискурс о модерне. М.: Весь Мир, 2003.

Проблемы суверенности государства и основания международного права в политической философии Г.Гегеля

Дудчик А.Ю.
Аспирант
Белорусский государственный университет,
факультет философии и социальных наук, Минск, Беларусь

E–mail: a_dudchik@tut.by

Достаточно распространенным является рассмотрение гегелевской философии как одной из наиболее полных и содержательных попыток выражения эпохи модерна, восходящее к известной работе Ю. Хабермаса «Философский дискурс о модерне». Можно отметить, что достаточно закономерным следствием подобного «модерного» характера гегелевской философии является интерес к теме субъективности (как отмечает, например, Ч. Тейлор, «гегелевские работы это одна из наиболее глубоких и далеко идущих попыток разработки видения воплощенной субъективности» [6, 571]).

Если апплицировать эту тематику на область политической философии, то гегелевское понятие государства можно проинтерпретировать именно как модерное национальное государство. Вполне понятным оказывается гегелевский интерес к этому понятию, одному из наиболее значимых для его политической философии, поскольку «со времен Французской и Американской революций “национальное государство” стало доминирующей, а вскоре и почти единственной легитимной формой политической организации и основным средством коллективной идентичности» [3, 138].

Интерес к понятию государства прослеживается как в более ранних («О внутренних отношениях в Вюртемберге…», «Конституция Германии», «О научных способах исследования естественного права…»), так и в более поздних («Философия права») политических произведениях философа, более того, можно говорить о некотором инвариантном понимании сущности государства. Анализируя государство, Гегель рассматривает такие его характеристики как: действительность (в идеальном и реальном плане), субстанциальность (как выражение воли и всеобщности), разумность, целостность, свобода. По сравнению с более ранней (в логическом плане) формой социальной организации – гражданским обществом, существующим для реализации потребностей индивидов – государство обладает собственной самостоятельной сущностью (субъективностью), из чего следует гегелевское понимание государства как суверена.

Область международных отношений рассматривается как продолжение внутригосударственного права. При этом Гегель демонстрирует проблематичный статус международного права, которое обладает договорным статусом. Система отношений между государствами конституируется на основании представлений о государстве как суверене и предельной политической реальности. Однако подобная система оказывается достаточно нестабильной, т.к. отсутствует некий гарант международного права. В подобной ситуации, по Гегелю, неизбежна борьба между государствами (и, соответственно, проблематично достижение «вечного мира»). Поэтому можно говорить об определенном «реализме» в гегелевском подходе к мировой политике. Его, впрочем, следует отличать от реалистической теории международных отношений ("Школа Моргентау"). Х. Отманн, например, подчеркивает неверность причисления Гегеля к реалистам, отмечая, что «гегелевский политический реализм – реализм другого рода …он следует из самой сути гегелевской философии» [5, 28]. Важно отметить, что Гегель не рассматривает систему международных отношений отдельно, как самостоятельную область для философского изучения.

Возникающая при этом проблема взаимоотношения между государствами ставится Гегелем, но, фактически, не находит адекватного правового решения (в связи с отсутствием субъекта международного права, каковым в своих пределах выступает само национальное государство). Можно отметить, что эта проблематика (основания международного права и суверенность национального государства) не утрачивает своей значимости до сих пор, и, напротив, ее актуальность только увеличивается.

В принципе, возможна попытка универсализации гегелевского понятия государства, распространение его на современный глобализирующийся мир и интерпретация как мирового государства, как это делает, например, А. Кожев. Однако, если обратиться к самой гегелевской философии, отношение к подобному варианту политического

развития будет, скорее, скептическим. Идея космополитизма (возникающая в рамках гражданского общества) и ее производные, по мысли философа, являются абстрактными и не имеет предметного соответствия. Необходимым условием для формирования некой правовой общности является некоторое единое культурное и нравственное основание (в значении гегелевского Sittlichkeit). В качестве одного из подобных оснований можно рассматривать, например, современную глобализирующуюся культуру. В частности, польский исследователь А. Новак в качестве современного эквивалента гегелевского понятия семьи использует современное понятие мультикультурализма. По его мнению, современная глобальная культура, обозначаемая им термином «мультикультурализм», сегодня структурно соответствует и выполняет схожие функции (первичной социализации и формировании культурной идентичности) с гегелевским понятием семьи. Далее, исследователь полагает, что гегелевское понятие государства можно сопоставить с современной идеей прав человека, которая «как и гегелевская идея государства … может быть охарактеризована как универсальный альтруизм (в классификации Ш. Авиньери – А.Д.)» [4, 128], поскольку в современном мире идея прав человека претендует на тот же статус, что и гегелевское нравственное государство – а именно, что она есть «всеобщая и объективная свобода, остающаяся таковой и в свободной самостоятельности особенной воли» [1, 93]. Впрочем, это один из вариантов возможного развития событий. Другим может стать, например, разделение современного мира на определенные цивилизационно-культурныме анклавы, в «каждом из которых господствовали бы свои системы ценностей» [2, 21].

Таким образом, можно отметить, что в политической философии Гегеля концептуализируется и осмысляется феномен модерного европейского государства. Но одновременно обозначаются имманентные пределы понимания государства как суверена, показываются трудности и правовые проблемы, связанные с системой международных отношений, базирующихся на идее суверенности государства. При этом ставится проблема общих нравственных оснований единого мирового правового порядка или гипотетического мирового государства.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. (1990) Философия права М.: Мысль.
2. Румянцева Т.Г. (2007) Феномен глобализации в контексте политической философии Гегеля // Философия и социальные науки 2007. № 1. Мн.: Вышэйшая школа.
3. Смит Э. (2004) Национализм и модернизм М.: Праксис.
4. Nowak A. (2007) Czy możliwa jest globalna etyczność? Kultura, prawa człowieka a nowoczesny system światowy/ Filozofia polityczna Hegla (Przyłębski Andrzej red.) Poznan: Campo dei Fiori.
5. Ottmann H. (2007) Realizm polityczny Hegla/ Filozofia polityczna Hegla (Przyłębski Andrzej red.) Poznan: Campo dei Fiori.
6. Taylor Ch. (1977) Hegel. Cambridge: University Press.

Потребление политики как «пустая » объективизация[75]

Ившина О.Я.

Аспирантка

Казанский государственный университет имени В.И.Ульянова-Ленина, философский факультет, Казань, Россия

E–mail: oivshina@gmail.com

В статье автором рассматривается феномен консюмеризма в политической сфере, обосновывается релевантность трактовки политики как товара, обладающего специфическими характеристиками. Проводится идея о том, что пребывание индивида в

[75] автор выражает благодарность научному руководителю д.ф.н. Николаевой Е.М.

политическом пространстве, где происходит потребление политической продукции, приводит к размыванию и последующей утрате человеческой субъектности.

Главной формой свободы в обществе потребления является свобода потребительского выбора. Однако свобода эта не исключает, но даже и предполагает возможность манипуляции сознанием человека. Одной из многих сфер, где имеются хорошо сформированные механизмы подобной манипуляции, является политика, все больше становящаяся объектом потребления (Дубицкая, Тарарухина, 1998).

В случае политического консюмеризма избиратель не уверен в том, что его выбор повлияет на окончательный результат голосования. Результат акта потребления в целом оказывается непредсказуемым, поскольку субъект потребления не может предугадать поведение других участников процесса. Важно заметить, что при коммерческом потреблении возможен как выбор товаров и услуг, так и их комбинация, тогда как на политическом рынке выбор одного объекта исключает выбор другого. Политический выбор, в отличие от экономического, связан с необходимостью примыкать к большинству. Субъект потребления в данном случае вынужден считаться с приоритетами общественного блага, иногда отказываться от личных побуждений в угоду коллективным, его действия окрашены идеологически. Кроме того, при «покупке» политического «товара» субъект потребления слабо информирован о «качестве» приобретаемого товара, если информирован вообще. Следовательно, при политическом потреблении в отличие от экономического степень индивидуальной свободы значительно ниже.

В итоге выбор избирателя можно охарактеризовать как «деструктивный консюмеризм», который отличается от «конструктивного» тем, что при совершении действия потребитель опирается только на ранее внедренные в его сознание с помощью каналов массовой коммуникации установки, образы, символы. Фактически, он действует, сообразуясь не с собственным рациональным видением того или иного кандидата (политической партии), а с теми их мифологическими образами, которые были сформированы посредством современных предвыборных технологий и удачно внедрены в его сознание. Политическая мифология становится инструментом, вполне осознанно задействованным в информационных политических войнах и основанным на знании человеческой природы. Между политической реальностью и человеком (потребителем) встает посредник – медиа, помогающий принять реальность и выработать «свое» отношение к ней. Посредники формируют имиджи, создают нарративы – истории, легенды, задающие паттерны восприятия и понимания политической продукции.

Политика, таким образом, становится «рациональной формой использования иррациональной сущности масс» (Московичи, 1996, С. 60). В отличие от архаического мифа, современный политический миф ничего не объясняет, но дает констатирующие формулировки, которые создают иллюзию ясности (Барт, 2000). Механизм воздействия мифа основан на способности символов провоцировать эмоционально окрашенные ассоциации, подталкивающие к определенным, действиям.

Здесь мы имеем дело с процессом размывания, утраты человеческой субъектности. Субъектный человек – не столько потребитель, сколько производитель по определению. Однако возможности произвести свою собственную политическую субъектность, принимая участие в политических выборах, пребывая в политическом пространстве вообще, у нашего современника ничтожно малы. Применение информационных технологий как инструмента технологий политических вызывает рост сложности политики как превращенной формы. Становясь самодостаточным образованием, политика все больше подчиняет себе движение, развитие человека и социума в целом, из которого она выросла. Современные политические технологии выводят индивида из сферы рационального политического мышления. Принимая содержание политики, подчиняясь ее жизнедеятельности, человек становится проводником и носителем

отчужденности. Очевидной является ситуация, в которой исчезающее Я уступает место пассивному, равнодушному наблюдателю либо политическому конформисту. Под вопросом оказывается не только возможность свободного, самостоятельного политического выбора, но и сама идея свободного волеизъявления, а вместе с ней и идея личности – одна из стержневых идей европейской культуры.

Политический консюмеризм, будучи формой деструктивного потребления, не позволяет человеческому духу прорваться в объективации. Реализуя свои политические права и свободы, человек формирует пустую объективацию, не дающую возможность направить свою субъектность вовне. Объективация в современном политическом пространстве не способствует развитию деятельностного начала в человеке, а, следовательно, и приращению субъектности. Сегодня политика становится простой внеположенностью человека. Будучи созданной человеком, она имеет смысл только как среда, в которой должно происходить самоформирование, саморазвитие ответственного гражданина, обладающего рациональным мышлением и самостоятельно формирующего свои представления. Воплощая себя в политической сфере через акты вовнеполагания (собственные деяния), он должен возвращаться в свое индивидуальное бытие многократно этой средой обогащенный.

В «подкладке» политики всегда находится личность человека, которая в политических отношениях является как личность гражданина. Политика порождается этой личностью и, в конечном счете, существует только для нее. Личность человека в политике есть основная реальность, и если мы ослабляем ее силу и способность творчества, мы тем самым ставим под сомнение идею демократии, приводим к распадению социокультурные основания самого государства.

Литература

1. Дубицкая В.П., М.И.Тарарухина М.И. (1998) Какого политика можно «продать» // Социс. №10, С. 118-127.
2. Московичи С. (1996) Век толп. Пер. с фр. М.: Центр психологии и психотерапии.
3. Барт Р. (2000) Мифологии. / Пер. с фр. М.: Изд-во им. Сабашниковых.

Влияние особенностей цивилизационного развития России на выработку ориентиров ее внутренней и внешней политики

Никифорова А.А.

Аспирантка

Сибирский институт международных отношений и регионоведения, Новосибирск, Россия

E–mail:ansanna@inbox.ru

На данный момент перед Россией остро стоит задача разработки национальной идеи, позволяющей сохранить и укрепить цивилизационную идентичность. От успешности решения этой задачи будет зависеть само существование России и ее народа, так как верно сформулированная и внедренная национальная (цивилизационная) идея сможет мобилизовать народ на развитие, и, напротив, неверная идеология может стать причиной хаоса и разобщения.

В современной науке понятие цивилизации (от лат. civilis — гражданский) обычно рассматривается с двух точек зрения: 1) векторно-стадиальная модель и 2) локальное значение цивилизации как культурно-исторического типа. В данном исследовании под цивилизацией понимается именно ее локальная модель, позволяющая рассматривать цивилизации в качестве субъектов мировой политики.

В настоящее время интенсификация процессов глобализации бросает вызов идентичности цивилизаций. Кризис цивилизационной идентичности означает, что она размывается или деградирует, человек или общество теряют основные ориентиры своего развития. Этот кризис связан с такими проявлениями глобализации, как культурная стандартизация, ценностная универсализация и др. Процессам универсализации

сопутствуют все более явные притязания отдельных государств и их альянсов на роль «главного управляющего», «лидера» в глобализирующемся мире. Вместе с тем такого рода притязания малосостоятельны. Они наталкиваются на серьезные ценностные, социокультурные и социально-экологические препятствия, которые в совокупности можно было бы назвать «цивилизационными кодами».

Социокультурным кодом цивилизации России является соборное единение, основанное на комплиментарном характере взаимосвязей представителей русской, исламской и буддистской цивилизаций, совместно проживающих на обширном евразийском пространстве. Если же обратиться к социокультурному коду Западной цивилизации, то им является выгода. Смысл бытия человека Западной цивилизации состоит в комфортном обустройстве жизни, в максимальном удовлетворении материальных потребностей. Таким образом, ценности цивилизаций Запада и России являются некомлиментарными, взаимоисключающими, поэтому эти два мира постоянно находятся в противостоянии (латентном или открытом). Наиболее явно это противостояние выразилось в существовании двух блоков во время Холодной войны.

Однако после капитуляции социалистического блока стала обнажаться другая - не идеологическая, а цивилизационная суть глобального конфликта, прежде идеологически стилизованного. Несмотря на массированные операции против России с помощью информационно-психологического и экономического оружия, ценностное ядро ее цивилизации устояло. Однако для своего существования и развития цивилизации недостаточно поддержания целостности лишь ядра. Основополагающие ценности должны иметь конкретное историческое отображение, должны наполнять жизнь каждого представителя данной цивилизации в соответствие с современной эпохой.

На данный момент наиболее перспективной для сплочения и мобилизации народа и для сохранения цивилизации России является идеология гражданского национализма вокруг единого духовного начала, то есть на основе соборности. Это не означает просто превращения России в гражданскую нацию, так как в стране есть и приверженцы «нероссийских» ценностей. В этой связи на государственном уровне необходима политика просвещения народа в духе истинно российских ценностей, политика образования и воспитания молодого поколения в направлении раскрытия огромного потенциала России именно как уникальной евразийской цивилизации, которая сумела объединить в себе такое разнообразие культур.

Однако Российская, а точнее сказать, Евразийская цивилизация не ограничивается рамками современного Российского государства, так как ее исконные ценности разделяют и люди, проживающие за рубежом. Ярким примером может служить население Южной Осетии, Абхазии, Приднестровья, а также многочисленная русскоязычная диаспора в странах ближнего и дальнего зарубежья. И здесь Россия должна выстраивать свою внешнюю политику с учетом ответственности за судьбу этих людей, выражающуюся в более тесном политическом, гуманитарном и экономическом сотрудничестве. Отношения же со странами, исповедующими чуждые ценности, должны ограничиваться чисто прагматичными целями, содействующими укреплению и развитию Российского государства.

Литература

1. Кара-Мурза С. (2007) Матрица "Россия". М.: Алгоритм-Книга.
2. Маслов А.А. (2005) Цивилизационная идентичность российского общества (социально-философские аспекты): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: 09.00.11. М.
3. Основания цивилизации: философский анализ (2001) / Отв. ред. В.М. Найдыш. М.: СигналЪ.
4. Панарин А.С. (2002) Православная цивилизация в глобальном мире // http://patriotica.ru/religion/panarin_prav_.html

5. Старостин А.М. (2007) Цивилизационная парадигма в политической науке // http://www.strategy-spb.ru/partner/files/starostin.pdf

Философия Всеединства и западно-христианская философская традиция о манипуляции сознанием как способе легитимизации государственной власти

Шаронов И.И.[76]
Аспирант
Ивановский государственный энергетический университет имени В.И.Ленина, факультет экономики и управления, Иваново, Россия
E-mail: sharonov85@mail.ru

Способы организации жизни в обществе и государстве были предметами философских исследований в течение долгого времени. В отечественной мысли первой по-настоящему целостной философской системой стала философия Всеединства Владимира Соловьева. Российские мыслители начала XX века, такие как Семён Франк, Евгений Трубецкой, Павел Флоренский, Сергей Булгаков и другие развивали его идеи, в том числе и общественно-политические. На современном этапе развития социума мы можем увидеть, насколько актуальными для сегодняшнего дня является философия Всеединства. В частности она позволяет дать ответы на вопросы, которые поднимают современные способы государственного управления общественной жизнью (т.е. субъектно-объектного взаимодействия политических институтов и социальных групп).

Философию Всеединства можно назвать своего рода квинтэссенцией восточно-христианской мысли. Однако в интерпретации Владимира Соловьева и его последователей она находит много точек соприкосновения с западно-христианской философией, в том числе и относительно вопроса о способах государственного управления общественной жизнью. Ключевым способом такого управления на сегодняшний день является манипуляция сознанием. В философии Всеединства и западно-христианской философской традиции задолго до полноправного утверждении этого способа управления в политической реальности были сформулированы его основы, принципы функционирования и опасности, с ним связанные.

История ищет оптимальные формы. Оптимальной формой общежития она сочла государство. Государство подразумевает подчинение управляемого большинства управляющему меньшинству. Чтобы государство было жизнеспособным на протяжении долгого времени, власть меньшинства должна быть легитимной. Политология, социология, философия, психология и другие науки приводят большое количество теорий управления. В самом общем виде их можно разделить на две группы: насильственные и ненасильственные. История показывает, что по всему миру распространение получили насильственные методы легитимизации. XIX, XX и начало XXI веков продемонстрировали, что такие методы, хотя и эффективные, но дорогие. Альтернативные методы также разрабатывались на протяжении практически всей истории государственности – манипуляция сознанием управляемого большинства. В современном мире главным образом утверждается он. Манипуляция сложна методически и организационно, но она экономически более выгодна, чем насилие.

Философия, объясняя государство, будь то основанное на насилии или на манипулировании, приходит к выводу, что это – зло, но зло оправданное, во избежание большего зла.

Западно-христианская и восточно-христианская традиции дают разные объяснения зарождению и развитию государственности, основанной на манипуляции сознанием. Так Платон, который, по сути, являлся язычником, но заложил основу для последующей западно-христианской мысли, называл рычагами государства не покорение и господство, а просвещение и воспитание, не наказание, а убеждение. Главным

[76] Автор выражает признательность профессору, д.ф.н. Максимову М.В. за помощь в подготовке тезисов.

предназначением государства он считал противостояние разрушительной социальной анархии, дезорганизации, охрану целостности общества от распада на противоборствующие части и группы.

Государству, основанному на манипуляции, дается право проникновения в духовный мир человека, посягая на целостность принципов, установленных вечным и естественным правом. Идеи об опасности такого права выражали философы-протестанты. Совесть и души, а также совесть и вера должны пребывать вне государственного воздействия, говорил Мартин Лютер. Иммануил Кант называл принудительное осчастливливание эталоном бесправия. Фрэнсис Фукуяма уже в XX веке писал о том, что универсальное признание будет означать конец истории. Оно призвано заменить отношения господин – раб. Манипуляция может создавать видимость того, что в обществе проявляется это универсальное признание. Однако манипуляция создает лишь мир образов, ставя их создание на технологический конвейер (имиджелогия, паблик рилейшнз). За манипуляцией же скрывается отношение господин - раб, превосходство тимоса управляющего меньшинства над тимосом управляемого большинства.

Если католическая традиция уделяет большое внимание формированию системы государственного устройства на основе манипуляции сознанием, то ортодоксальная ищет причину построения такой системы. Так, представители философии Всеединства находили корень неправды, в том числе и государственной неправды, в эгоизме отдельных лиц. Для преодоления эгоистической поруки необходимо неэгоистическое начало. Жизнь в государстве подразумевает определенное жертвование своей волей, но жертвовать ею ради отдельных личностей – значит действовать в интересах чьего-то эгоизма. Необходима нравственная граница, некое безусловное начало не-эгоизма, когда все подчинены ему на основе свободного подчинения. Так как философия Всеединства – это религиозная философия, то ее представители подразумевали под этим безусловным началом христианство. Однако таких начал может быть больше. Главное условие в том, чтобы они выступали в качестве непререкаемых идеалов для самой верхушки управляющего меньшинства. Юрген Хабермас реконструировал эволюцию безусловных начал. Ими могут быть, в частности, религия, нация, гражданское общество. Зло манипуляции сознанием меньше, чем зло насилия, но и его можно нивелировать до фукуямовского универсального признания, томистского царства божьего, соловьевского богочеловечества при действенности этих безусловных начал.

Литература

1. Боргош Ю. (1975) Фома Аквинский. М.: Мысль.
2. Вылегжанин Д.А. (2003) Теория и практика паблик рилейшнз. Иваново: ГФУП Издательство «Иваново».
3. Графский В.Г. (2006) История политических и правовых учений. М.: ТК Велби, Проспект.
4. Кара-Мурза С.Г. (2007) Манипуляция сознанием. М.: Эксмо.
5. Лютер М. (2002) 95 тезисов. СПб.: Роза мира.
6. Соловьев В.С. (1966) Оправдание добра. Брюссель.
7. Соловьев В.С. (1994) Чтения о богочеловечестве. СПб.: Худож. Лит.
8. Соловьев Э.Ю. (2005) Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс–Традиция.
9. Фукуяма Ф. (2004) Конец истории и последний человек. АСТ.
10. Хабермас Ю. (2001) Вовлечение другого. СПб.: Наука.

Секция «Экономическая политика»

Анализ структурной политики инвестиций и их эффективности в России

Гриб А.В.
Студентка
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: grib.anna.v@gmail.com

Наиболее серьезной проблемой инвестиционной деятельности в России является ее концентрация в нескольких отраслях, что приводит к структурным сдвигам экономики и ее несбалансированности. Излишнее внимание уделяется экспортоориентированным отраслям, таким как топливно-энергетический комплекс, металлургия, то есть отраслям, которые не столь остро нуждаются в таком объеме инвестиций по причине способности самофинансирования благодаря ориентации на внешний рынок. Внимание частных инвесторов также привлекает сфера услуг, которая приносит быструю отдачу, но данные вложения не отражают стратегических интересов государства с точки зрения долгосрочной перспективы. Отрасли, направленные на поддержание внутреннего благосостояния общества (машиностроение, пищевая промышленность, сельское хозяйство), остаются в стороне от потоков капиталовложений, достаточных для их развития.

Подобная ситуация явилась следствием попытки резкого перехода от централизованного распределения капиталовложений в плановой экономике к рыночным механизмам. Вследствие либерализации экономики ниша, ранее занимаемая государством, оказалась пустующей, с надеждой на заполнение частным капиталом. Однако в рыночных условиях с главенством быстрой экономической прибыли как фактора капиталовложений это привело к большей несбалансированности развития, резкому уменьшению объема инвестиций в реальный сектор. Собственные средства предприятий оказались незащищены из-за усиления инфляционных процессов.

Недостаток государственных инвестиций в сферах внутреннего спроса заставляет пускать полный их объем на амортизационное восстановление производства, а экономия происходит именно на непрофильных затратах, то есть на инновационных разработках, которые не всегда выглядят рентабельными для частных инвесторов. Проблема повышения конкурентоспособности отечественной продукции становится зависимой от уровня инновационных разработок. Данная проблема неразрешима при отсутствии вклада в расширенное воспроизводство. Недостаток выделяемых государством денег приводит к тому, что предприятия вынуждены прибегать к собственным источникам, используемым, в основном, для пополнения оборотных средств, а не основных фондов. Задачей предприятий становится решение текущих проблем, стабилизация нынешнего состояния, а не выход на новые рубежи, способствующие развитию инновационной экономики.

Необходимость государственной поддержки инвестиционных проектов проявляется особенно остро в связи с цикличностью деловой активности, в условиях спада, вызванного кризисными тенденциями экономики. Сказывается нестабильность экономического роста России, базирующегося на благоприятной внешнеэкономической конъюнктуре. В результате благоприятные тенденции уязвимы и могут измениться на противоположные без устранения структурных сдвигов и увеличения доли продукции перерабатывающих отраслей и продуктов социально ориентированной сферы.

Для реализации действительно эффективной инвестиционной программы оказывается недостаточным простое «вливание» средств, необходимо следить за эффективностью распределения их между отраслями производства. Задачей государственной программы необходимо установить поддержку тех сфер экономики, которые оказываются малопривлекательны в плане получения быстрой отдачи, но

имеют стратегическую, долгосрочную перспективу. Необходимо стимулирование инновационно-инвестиционной активности частного сектора путем предложения выгодных форм совместного участия, защиты от рисков, льготных условий участия.

Необходимые действия государства для преодоления существующих проблем, видятся в следующем.

1. Развитие инвестиционных программ и институтов, позволяющих соотнести инвестиционный спрос с инвестиционным предложением.

2. Формирование системы инвестирования социально ориентированных производств, позволяющих снизить объемы импорта для развития экономической безопасности государства, снижения зависимости от мировой экономической конъюнктуры.

3. Создание выгодных условий совместного финансирования государством и частными инвесторами в приоритетных направлениях.

Литература

1.Бессонов В.А (2003). О трансформационных структурных сдвигах в российской экономике // Экономика переходного периода. Сборник избранных работ 1999–2002 гг. М.: Дело.

2.Гаджимирзаев З.М. (2007) Инвестиционная активность государства и частного капитала в условиях экономического роста // М: Экон-Информ.

3. Маколов В.И. (2007) Инвестиционная политика государства в посткризисный период // М: Наука.

4. Особенности инвестиционной модели развития России. Под ред. А.А. Дынкина и В.Б. Кондратьева. М.: Наука.

Роль МВФ в формировании экономической политики государств

Гришина А.С.

Аспирантка

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E–mail: grishinaalla@rambler.ru

На современном этапе Международный валютный фонд играет значительную роль в формировании экономической политики государств. Основная функция МВФ - это предоставление кратко- и среднесрочных кредитов при дефиците платёжного баланса государства. Предоставление кредитов сопровождается набором условий и рекомендаций. Страны, претендующие на кредиты МВФ, должны следовать советам и условиям, выдвинутым экспертами этой международной организации. Эти советы направлены на формирование определенной экономической политики: изменение страной-претендентом на кредит бюджетной дисциплины и уровня инфляции, налоговой системы, в том числе за счет увеличения налогового бремени на самые различные субъекты экономической деятельности, либерализацию счетов капитала, отмену экспортных пошлин, повышение таможенных тарифов (в ущерб интересам национального производителя) и др. Все эти требования предъявлялись также и к Российской Федерации.

Очевидно, что США, являясь лидером в мире, поставили под свой контроль основные международные межправительственные организации, в том числе и МВФ. С его помощью США и ТНК эффективно воздействуют на подавляющее большинство стран мира. Деятельность МВФ, фактически контролируемая США, навязывает странам с развивающейся экономикой ряд требований так называемого «Вашингтонского консенсуса» (набор политических рекомендаций), что привело в итоге к неспособности этих государств противостоять разразившемуся мировому финансовому кризису.

На протяжении последних лет главы многих стран, а также ведущие политологи и экономисты высказывали свои опасения по поводу эффективности действующей

системы, а в условиях мирового кризиса этот вопрос становится особенно острым. Сейчас многие кредиты МВФ выдаются, если заемщик обещает провести ряд демократических реформ. МВФ должен кредитовать страны, выставляя, прежде всего финансовые, а не политические условия, продиктованные «Вашингтонским консенсусом» для заемщиков. Не вызывает сомнения, что Международный валютный фонд (МВФ) и Всемирный банк должны значительно измениться, чтобы помочь глобальной экономике справиться с предстоящими трудностями. Новые задачи международных институтов - помочь преодолеть последствия кризиса, идущего из США, развивающимся странам. Необходимо повысить эффективность международных институтов, а также создавать новые структуры, координирующих макроэкономическую политику.

Литература

1. Ведута Е.Н. Стратегия и экономическая политика государства. М.: Академический Проект, 2004.
2. Современные международные отношения / под ред. А.В. Торкунова. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000.
3. Сорос Дж. Глобальная антикризисная политика: создать новые деньги // Ведомости, 10.02.2009.
4. Isard P. Globalization and the International Financial System: What's wrong and what can be done. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Экономические кризисы в эпоху свободной конкуренции и господства монополий

Гусев А.Б.

Студент

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,

философский факультет, Москва, Россия

E-mail: AlexisGusev@gmail.com

В абстрактной форме, потенциально, кризис заключается уже в простой форме товара, в силу разделения его производства и потребления актом обмена, то есть вследствие противоречия между стоимостью и потребительной стоимостью. Исторической *действительностью* кризис становится, когда условия капиталистического способа производства – «освобождение» товаропроизводителя от феодальной или цеховой зависимости» и «освобождение» его от собственности на средства производства – вызрели. Теперь мотив производства – не удовлетворение собственных потребностей, не приобретение потребительной стоимости, а получение прибавочной стоимости, «производство ради производства». В историческую необходимость кризис превращается со становлением фабричной системы, основанной на широкомасштабном механизированном производстве, сначала в Англии, потом во всём мире. Действительно, исторически первый кризис *общего* перепроизводства – охвативший все отрасли – наступает в Англии в 1825 году, в Европе и остальном мире в 1857 году. Теоретический анализ не может позволить себе отвлечься от тех исторических условий, которые составляют существо экономического кризиса – как формирования тех экономических противоречий, которые являются основой кризиса, так и тех путей, которые позволяют из него выйти, одновременно закладывая основу будущих кризисов. И хотя изучение конкретно-исторических форм проявлений экономических кризисов составляет предмет историка, а не теоретика, для понимания тех тенденций в формировании и развёртывании кризисов, которые увидела история в два последние столетия, необходимо подойти к кризисам *исторически*. Господство монополий в этот период характеризуется: 1) невиданной ранее концентрацией капитала, 2) появлением «финансового капитала», 3) важностью экспорта капиталов, 4) созданием монополистических союзов, 5) империалистической борьбой за колонии. Это господство окончательно оформляется в Европе и США после кризиса 1900 года и

влияет на глубину (абсолютное и относительное сокращение промышленного производства), длительность, осложнение выхода из кризиса (временное отношение фазы кризиса и депрессии к фазе подъёма). Для этого необходимо также и проанализировать соответствующую остроту кризиса и в условиях свободной конкуренции, которая, однако, должна определяться не выхолощено-абстрактно, а *исторически*. Основные факторы этого этапа – функционирование одновременно многих капиталов, относительная однородность товаров на рынке, равенство условий конкуренции.

Литература

1. Маркс. Капитал. Т. I-III.
2. Мендельсон Л.А. Экономические кризимы и циклы XIX века. М., 1949.
3. Sweezy P.M. Monopoly Capitalism in Monthly Review. October, 2004, vol. 56, n. 5.

Кризис экономической теории и экономической политики

Масютин А.А.
Студент
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: andrejj-masjutin@rambler.ru

Сегодня экономическая теория и экономическая политика находятся в кризисе. Экономическая наука не смогла предоставить надежные теоретические основания, на которых могла бы строиться эффективное регулирование процессов, происходящих в экономике на мировом и национальном уровнях. Нередко исследователи отдавали предпочтение теоретическим математическим выкладкам, а не реальным фактам, которые противоречили тем или иным концепциям. Более того, открытые закономерности, такие как кривая Филлипса, опровергаются новыми фактами. Таким образом, прогностические возможности современной экономической теории серьезно ограничены.

Не меньше проблем имеется в области экономической политики, которая, будучи лишена прочной научной основы, становится инструментом реализации интересов политической и финансово-промышленной элиты. Реформы на территории бывшего СССР привели к тяжелым социальным последствиям, сильной дифференциации населения по уровню благосостояния, напряженности и нестабильности в обществе. Предпринимаемые сегодня меры по борьбе с кризисом направлены в первую очередь на поддержку финансовой олигархии, что оставляет мало ресурсов для помощи пострадавшему населению. Особо стоит отметить то, что современный капитализм, основанный на спекуляции и оторванный от реального производства, очень способствовал деградации традиционной системы ценностей и формированию религии денег, дегуманизации отношений между людьми.

Сегодня необходимо обеспечить стабильное развитие в интересах всех слоев общества, направленное на устойчивый рост качества жизни. Теоретическую базу для такого развития может дать экономическая кибернетика. Главное ее достижение – принцип регулирующего воздействия на основе обратной связи. Плановый орган, назначая цену, имитирует механизм свободного рынка, постоянно приближаясь к той цене, которая бы установилась при совершенной конкуренции и была бы наиболее эффективной. Переориентация мировой экономики в сторону реального производства и удовлетворения потребностей человека – основа преодоления многих проблем современности.

Литература

1. Блауг М. (2004) Методология экономической науки. М.: НП Вопросы экономики.
2. Бузгалин А.В., Колганов А.И. (2007) Глобальный капитал. М.: Едиториал УРСС.
3. Ведута Н.И. (1999) Социально эффективная экономика. М.: Издательство РЭА.

4. Кобринский Е.И., Майминас Е.З., Смирнов А.Д. (1982) Экономическая кибернетика. М.: Экономика.
5. Экономические системы: кибернетическая природа развития, рыночные методы управления, координация хозяйственной деятельности корпораций. (2008) / Под общ. ред. акад. РАН Петракова Н.Я., д-ра экон. наук, проф. Видяпина В.И., д-ра экон. наук, проф. Журавлевой Г.П. М.: ИНФРА-М.

Легитимность власти как результат реализации социально ориентированной стратегии России

Родак Р.В.
Аспирант
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E-mail: rodakr@rambler.ru

Большинство стран мира в качестве главенствующей цели своего развития декларируют устойчивый рост качества жизни граждан. Их основные законы определяют высшей ценностью личные, политические, социально-экономические права и свободы человека, защита которых является обязанностью государства. Так, статья 2 Конституции Российской Федерации закрепляет: «Человек, его права и свободы являются высшей ценностью. Признание, соблюдение и защита прав и свобод человека и гражданина – обязанность государства».

Гарантированные государством права и свободы представляют собой правовой фундамент для реализации человеком своих интересов и удовлетворения потребностей. Степень же удовлетворения потребностей максимального числа граждан определяет успешность развития государства.

Однако государство не обеспечивает гражданам равных возможностей для удовлетворения (на базе гарантированных прав и свобод) потребностей и реализации интересов в сферах всего общественного производства. Это заставляет искать причину низкого уровня качества жизни граждан не в принимаемых законах, а в содержании проводимой экономической политики, т.е. в выборе механизма ее реализации.

Экономическую политику государства всегда определяли и будут определять господствующие социальные группы, поскольку им принадлежат средства производства, произведенный продукт и право распоряжаться им, а значит реальная государственная власть.

Таким образом, сохранение и рост социального неравенства в большинстве стран мира является доказательством того, что их законодательства фактически защищают интересы господствующих в них социальных групп и служат для реализации выгодной им экономической политики. При таких обстоятельствах экономическая политика государства есть выражение интересов его господствующих социальных слоев. Являясь инструментом для реализации их интересов, государство может служить как гражданам (при социально эффективной стратегии), так и господствующей социальной группе (при корпоративной стратегии), что и определяет его сущность.

Государство представляет собой сложнейшую динамическую систему. Ее элементами являются органы государственной власти, владельцы средств производства, трудящиеся и иждивенцы, составляющие целостную совокупность.

В своей работе «Элементы анализа управления» В.В. Лега отмечает, что «…управлением необходимо называть такое воздействие (на элементы системы или систему в целом), которое преобразует перемещения ее отдельных частей в необходимом направлении».[77] Таким образом, реализуя стратегию развития посредством проведения экономической политики государства, правящая элита фактически

[77] Лега В.В. Элементы анализа управления. Харьков: Изд-во «ОСНОВА», 1990. С. 6.

осуществляет стратегическое управление. При этом государству принадлежит исключительная прерогатива принимать законы, которыми оформляются его воздействия на производственные отношения общества для их реализации в нужном порядке.

Оказывая такое воздействие, государство реализует свои управленческие функции. «Все функции управления независимо от формы собственности можно разделить на два больших класса: координирование и стимулирование трудовой деятельности»[78]. «Координация деятельности любых производственных звеньев во всей системе общественного производства – это учет, анализ, планирование и оперативное регулирование».[79] При этом доминирующей (базовой) является функция планирования.

Анализ системы и структуры органов государственной власти в Российской Федерации подтверждает, что в стране нет государственного органа, уполномоченного осуществлять стратегическое планирование жизнедеятельности российского общества, учитывающего отечественный и зарубежный опыт.

Отсутствие научно обоснованного стратегического планирования предопределяет неэффективность реализации других функций управления и обрекает правящую элиту государства на выживание методом проб и ошибок, до момента овладения необходимым инструментарием. В другом случае обрекает её под видом государственных законов принимать заимствованные правила поведения, которые через «болонские» системы образования формируют сознание нации, реализующее чужие интересы. В последнем случае можно говорить об опосредованном внешнем управлении национальным государством. Хотя, очевидно, что никто не желает управлять своим домашним хозяйством по навязанным ему правилам.

Проведенное исследование показало, что отсутствие эффективной системы государственного управления, ядром которой является государственное стратегическое планирование, констатирует декларативность социально ориентированной стратегии России, а значит слабость власти и наличие угрозы ее легитимности. В свою очередь интерес правящей элиты в сохранении и усилении своей власти обрекает ее быть социально ориентированной, поскольку максимизация удовлетворения потребностей большинства общества служит залогом согласия граждан на их узаконенное принуждение к определенному порядку. Такое согласие делает государственную власть легитимной - сильной властью.

Глобализация мировой экономики и её роль в распаде плановой системы хозяйствования СССР

Румянцев К.А.
Аспирант
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: rumyantsev_kir@mail.ru

70-ые годы ознаменовались для мировой экономики по-настоящему историческим поворотом: именно в этот период начинается вторая волна глобализации (окончание первой, как известно, произошло в 1914 году).

С чем же был связан подобный поворот в развитии?

Вплоть до 70-х годов 20 века ресурсы, которые требовались для осуществления индустриальной стратегии (профессиональная рабочая сила, индустриальные технологии, капитал) в мире имелись лишь у небольшого числа стран, которые использовали их для развития отраслей промышленности. Такая стратегия считалась

[78] Ведута Н.И. Социально эффективная экономика / Под общей ред. д-ра экон. наук Ведута Е.Н. М.: Издательство РЭА, 2006. С. 155.
[79] Там же.

прогрессивной, поскольку обеспечивала стране высокие темпы роста национального дохода.

Однако в 70-х годах технологический прогресс привёл к значительному увеличению числа стран, обладающих ресурсами, необходимыми для осуществления индустриальной стратегии. Одновременно происходило удорожание этих ресурсов в странах, ранее специализировавшихся на индустриальном производстве, что приводило к изменению их экономической стратегии.

Наиболее трудоёмкое производство в развитых странах в результате роста издержек и насыщения рынков перестало давать высокую отдачу от вложений. Мировая капиталистическая система нуждалась в перестройке, более рациональном использовании имеющихся ресурсов. Инструментом в такой перестройке выступили транснациональные корпорации, которые осуществили перенос производства в развивающиеся страны, издержки на оплату труда в которых были крайне малы.

Высвободившиеся в развитых странах в результате переноса производства трудовые и материальные ресурсы оказались задействованы в отраслях, дающих более высокую добавочную стоимость, чем «традиционное» индустриальное производство. В качестве таких отраслей с высокой добавочной стоимостью можно выделить высокотехнологичные отрасли, консалтинг, финансы.

Таким образом, в мире начала складываться иерархическая система, в рамках которой государства стали специализироваться во внешней торговле на тех ресурсах, которые находились у них в избытке.

Что касается советской экономики, то возможности её конкуренции с наиболее развитыми странами Запада были весьма ограничены. Последние имели возможность использовать накопленный в течение нескольких столетий капитал для выстраивания специализаций отдельных стран в рамках единой мировой экономической системы, распределение дохода в которой осуществлялось в зависимости от уровня капитализации экономики. В этом смысле «традиционное» сравнение уровня жизни в СССР и США в реальности оказывается лишённым смысла, поскольку страны Запада представляют собой лишь «вершину айсберга» мировой капиталистической системы. Основной и большей частью «айсберга» при этом являются все те страны, которые также учувствуют в процессе производства и воспроизводства капитала, но получают с этого гораздо меньше дохода.

Возможности СССР в специализации были серьёзно ограничены, что было вызвано замкнутым характером экономики и невозможностью выносить трудоёмкое производство в другие страны. Фактически, СССР был вынужден выстраивать автономную от мира иерархическую экономическую систему, аналогом которой нужно считать не экономики отдельных Западных стран, а мировую капиталистическую систему в целом.

Несмотря на столь очевидные факты, цели советского руководства «догнать и перегнать Америку» реально ставились на повестку дня, предпринимались конкретные шаги в этом направлении, например, идея Хрущёва догнать США в производстве мяса, масла и молока на душу населения. Соревнование социалистической и капиталистической моделей в темпах роста и качестве удовлетворения потребностей негативно сказывалось на формате той экономической стратегии, которая осуществлялась.

К 70-ым годам СССР в основном исчерпал ресурс дешёвой рабочей силы, возникла необходимость осуществить перевооружение существующих заводов, наращивать производительность труда, что не могло способствовать улучшения качества жизни столь же быстрому, как и в Америке. Поэтому в качестве инструмента роста общественного благосостояния было выбрано частичное включение страны в капиталистическую систему разделения труда в качестве экспортёра нефти. Впрочем, в тот период советское руководство вряд ли предполагало, что выбираемый курс на

экспортную ориентацию позднее станет, «ресурсным проклятием» (термин Ричарда Аути) советской, а затем и российской экономики.

Высокие доходы от продажи нефти позволяли советскому руководству наращивать импорт потребительских товаров, что создавало иллюзию роста общественного благосостояния, хотя в реальности уже имело место сокращение инвестиций в индустриальный сектор страны и переход в нём от расширенного к суженному воспроизводству.

Таким образом, в 70-ых годах СССР в своём внутреннем развитии стал частично ориентироваться на потребности мировой, а не собственной экономики. С одной стороны, это совпадало с потребностями населения страны (улучшение качества жизни), однако такое улучшение оказывалось зависимым от экзогенно заданных переменных мировой экономики (цены на сырьё, потребительские продукты) и, следовательно, уменьшало возможности планирования внутреннего экономического развития. Всё дальнейшее развитие советской экономики характеризовалось продолжающейся тенденцией на сокращение реальных инвестиций в промышленность. Одновременно происходил углубление специализации СССР в мировой экономической системе в качестве экспортёра сырья.

Реформы конца 80-начала 90-х годов не были каким-то коренным сломом существовавшего ранее тренда, не были они ни спонтанными, ни подготовленными на Западе с целью подорвать экономическую мощь СССР. Они явились вполне логическим продолжением курса на интеграцию СССР в мировую экономику. Но международная экономическая реальность оказалась такова, что по-настоящему конкурентоспособными в России оказались только отрасли сырьевой специализации и те виды деятельности, которые участвуют в процессе перераспределения доходов, получаемых от продажи сырья: строительство, торговля, банковская сфера.

Литература

1. Ведута Е.Н.: (2003) Стратегия и экономическая политика государства. М: Академический проект.

Принципы согласования экономической политики государства и корпораций

Рясков Н.В.
Аспирант
Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова,
философский факультет, Москва, Россия
E–mail: ryaskov@mod.cbr.ru

Проблема согласования экономической политики государства и корпораций является особенно актуальной для современной России по той причине, что создание отечественных государственных корпораций и выход наших компаний на международную арену сопровождается оживленными дискуссиями о целесообразности государственного вмешательства в их экономическую политику. В научных кругах существуют как сторонники усиления государственного регулирования экономики посредством создания и развития корпораций, так и противники. Дискуссии о роли государственного регулирования в экономике России в развитии корпораций ведутся, в основном, параллельно с общими дискуссиями о роли государства в экономике.

В первой половине 90-х годов двадцатого века мнения экспертов по большей части совпадали. Государственное вмешательство расценивалось как авторитарное управление, мешающее развитию рыночных отношений. С течением времени стало очевидно, что рыночная экономика не способна эффективно воспользоваться всей полнотой производственной базы, оставшейся после уничтожения плановой экономики, и, следовательно, необходима помощь государства, что, в свою очередь, привело к созданию госкорпораций. Важнейшая проблема, связанная с использованием крупных государственных компаний, состоит в том, что необходимо четко представлять цели,

которые должны быть ими достигнуты, представлять структуру экономики страны и иметь систему стратегического планирования, способную задавать цели на долгосрочную перспективу.

Ресурсной предпосылкой экономического роста является технологическое лидерство в приоритетных отраслях. Госкорпорации позволяют довольно успешно бороться с транснациональными корпорациями, осуществляя при этом защиту прав интеллектуальной собственности.

Вопрос о создании госкорпораций необходимо также рассматривать в разрезе социальной дифференциации общества. В случае стабильного экономического роста, краткосрочное увеличение неравенства переходит к его постепенному сглаживанию. Если же дифференциация продолжает расти, это вызывает недоверие общества к государству, что приводит к возможности появления социальных конфликтов. Социальные конфликты затрудняют прогнозирование рентабельности долгосрочных инвестиций, что прямым образом сказывается на развитии рынка. В данной ситуации государственное вмешательство способно гарантировать безопасность долгосрочного инвестирования и, соответственно, помочь в развитии рынка.

Проблемы корпоративного управления в государственных компаниях в целом схожи с аналогичными проблемами в крупных частных корпорациях.

В качестве основных недостатков управленческого аппарата госкорпораций обычно выделяют.

- Расплывчатость целей государства как собственника корпорации.
- Несогласованность государственных и частных интересов.
- Проблемы в согласовании работы госкорпораций с другими государственными органами.
- Слабую степень ответственности управляющих за принимаемые ими решения.
- Низкая степень качества принимаемых решений.
- Отсутствие ориентиров размещения денежных средств.

Решением данных проблем может выступать детализация конкретных задач каждой государственной корпорации, четкое понимание целей развития данной компании и грамотная инвестиционная политика, направленная, в первую очередь, на расширение отечественной научно-технической базы.

В качестве преимуществ, получаемых в результате создания госкорпораций, обычно выделяют корректировку «ошибок рынка» (наличие естественных монополий, прибыль как единственная цель предприятий, спекуляции, отсутствие направленности на общественное благо, краткосрочность планирования и т.д.) и государственную поддержку (выход корпорации на глобальный уровень, льготный режим налогообложения и т.д.).

В качестве проблем, связанных с широкой деятельностью государственных корпораций, обычно выделяют непрозрачность их отчетности, негативное влияние на распределение инвестиций, расширение сферы их деятельности за пределы собственного профиля, пособничество в создании государственной олигархии, чрезмерная бюрократизация и недостаток эффективности.

Госкорпорации подчиняются непосредственно президенту, поэтому часть экономики выводится за рамки системы регулярной власти, при этом они создаются в качестве «ответных мер» на все возможные политические и экономические запросы страны, что приводит к определенным перегибам.

Многие участники дискуссий о государственных корпорациях заявляют о том, что для создания этих структур не было веских экономических причин, а их учреждение произошло только для того, чтобы удовлетворить политические и личные интересы крупных чиновников.

Основными принципами согласования экономической политики государств и корпораций являются стремление государства использовать корпорации в целях

осуществления собственной экономической политики, параллельно предоставляя им такой спектр услуг, который сделает возможным их добровольное сотрудничество с сохранением их цели – получения прибыли. Для этого государство может выступать как средство защиты корпораций от иностранных конкурентов, финансировать расходы на научные разработки и так далее. С другой стороны, крупная корпорация может перенимать на себя часть функций государства, что также требует согласования в целях эффективного и гармоничного экономического и социального развития.

Рассматривая позиции участников дискуссий о целесообразности политики создания государственных корпораций в Российской Федерации, следует сместить акцент с корпораций на государство. Государственные корпорации, как и частные корпорации, должны быть четко увязаны в единую государственную экономическую политику, которая способна удовлетворять их стремление к получению прибыли и, при этом, направлять их деятельность таким образом, чтобы выполнять цели, диктуемые обществом.

Литература

1. Ведута Е.Н. Стратегия и экономическая политика государства. М.: Академический проект, 2003.
2. Полтерович В. Элементы теории реформ. М., 2007.
3. Тюменев В. Уроки переодевания «Рособоронэкспорта // Эксперт. 2007. №45.