

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 001.6

**С. Ф. ДЕНИСОВ
Л. В. ДЕНИСОВА**

Омский государственный
педагогический университет
Омская академия МВД России

СИСТЕМАТИКА ОКОЛОНАУЧНОГО ЗНАНИЯ

В статье дается общая характеристика околонучного знания и рассматривается новое основание его классификации. Предлагается систематизация, основанная на принципе приближения либо удаленности знания от самой науки. Выделяются три типа околонучного знания, в каждом из которых имеются свои разновидности. Обосновывается мысль об опасности проникновения околонучного знания в систему науки.

Ключевые слова: наука, околонучное знание, квазинаука, альтернативная наука, сотериологическое околонучное знание, симуляция.

Околонучное знание принято делить на многочисленные подвиды, при этом в основание деления обычно кладутся гносеологические особенности, что вполне оправданно и не требует каких-либо особых обоснований. Однако деление околонучного знания по гносеологическим основаниям вряд ли можно назвать эвристичным. Все дело в том, что гносеологические особенности у всех видов околонучного знания примерно одни и те же: нарушение законов логики, правил и традиций научного исследования и научной аргументации. По-видимому, необходимо структурировать околонучное знание не по логико-гносеологическим, а по иным основаниям.

Околонучное знание представляет собой подобие науки, ее имитацию, симуляцию. Однако степень си-

мулятивности может быть различной. Эти различия можно сравнить с Солнечной системой, которая, как известно, разделяется на три региона. Первый регион расположен вблизи Солнца и состоит из четырех планет земной группы — Меркурий, Венера, Земля, Марс, а также пояса астероидов, отделяющего первый регион Солнечной системы от второго. Второй регион Солнечной системы начинается за пределами пояса астероидов и включает в себя четыре гиганта — Юпитер, Сатурн, Уран и Нептун. За этими планетами находится пояс Койпера, представляющий третий регион Солнечной системы.

Представим, что наука — это Солнце, тогда весь комплекс околонучного знания можно уподобить трем регионам, а все то, что выходит за пределы около-

научного знания и совсем уже не сходно с наукой, можно отнести к вненаучному знанию, функционирующему и развивающемуся по законам, отличным от научных. Вненаучное знание представлено мифологией, религией, искусством. Иначе говоря, околонаучное знание симулирует знание научное, в то время как вненаучное знание не представляет собой такого рода симуляции. И, если использовать терминологию, применяемую для описания строения Солнечной системы, то первым регионом околонаучного знания будет выступать то знание, которое располагается вблизи науки. Оно настолько близко подступает к науке, что их орбиты порой пересекаются, и околонаучное знание первого региона вторгается в орбиту собственно научного знания. В силу чего уже на периферии научного знания появляются его первые имитаторы, его первые симулякры. Первый регион околонаучного знания логично обозначить термином «квазинаука». Квазинаука — (от лат. quasi — якобы, как будто, как бы, очень похожий, лживый) — это такое околонаучное знание, которое внешне очень сильно напоминает науку.

Иногда околонаучное знание первого региона называют паранаучным. Так, по мнению А. А. Ивина, все многообразие теоретических исследований можно разделить на научные, паранаучные и псевдонаучные. При этом под паранаукой понимается «все многообразие сопутствующих науке теоретических течений и направлений, существующих за пределами науки, но связанных с нею определенной общностью проблематики или методологии» [1, с. 11]. Типичный пример паранауки — парапсихология, изучающая необычные явления предвидения, телепатии, левитации. К псевдонауке А. А. Ивин относит идеи и подходы, которые в принципе несовместимы с научным знанием. Примером псевдонауки могут выступать хиромантия, физиогномика, френология, астрология. При этом наука и псевдонаука являются не противоречащими, а противоположными понятиями.

Вряд ли можно согласиться с методологией употребления понятия «паранаука», которое в переводе как раз и означает «околонаучное знание». Получается, что паранаука располагается около науки, а лженаука вообще выходит за пределы околонаучного знания. Активное использование термина «паранаука» в исследовании и классификации околонаучного знания приводит к терминологической путанице. По этой причине вряд ли можно согласиться и с мнением Н. И. Мартишиной, которая, с одной стороны, отождествляет паранауку с околонаучным знанием, а с другой — рассматривает паранауку как вид околонаучного знания, имеющий непосредственную связь с мифологией. В сложившейся ситуации нам представляется, что термин «квазинаука» более точно отражает характеристику околонаучного знания первого региона.

Второй регион состоит из тех околонаучных знаний, которые удалились от науки на гораздо большее расстояние. Этот род околонаучного знания уже не стремится зеркально имитировать науку и даже гордо подчеркивает свое несходство с наукой. Представители этого типа околонаучного знания часто презрительно именуют настоящую науку «догматической» или «академической», вкладывая в эти определения настолько мощное негативное содержание, что и врагу не пожелаешь быть академиком.

Второй регион околонаучного знания представлен симулякрами второго порядка. Специфика этого рода симулякров видится в том, что они искажают образ науки, вполне сознательно противопоставляя себя ей.

Может показаться, что в таком противопоставлении теряется смысл рассматривать этот вид околонаучного знания как симуляционный. Однако если в этом знании не просматривается стремление имитировать науку, то очевидно желание заместить ее своими, якобы подлинно научными результатами и теориями. Создатели этого рода знания считают свои достижения подлинно научными, а знанию, которое выдает официальная наука, приписывают множество недостатков. Думается, что околонаучному знанию второго региона подходит название «альтернативное». Впрочем, это скорее самоназвание, потому что именно творцы и активисты околонаучного знания второго региона предпочитают называть свои плоды альтернативной наукой, а сами гордо именуют себя «альтернативщиками» или «альтами».

Конечно, можно было бы назвать околонаучное знание этого региона как-нибудь по-другому, например, «лженаукой» или «уродливой», «фрической», т.е. так, как ее называют наиболее радикальные противники околонаучного знания, которые, кстати, и выступают против самоназвания. Однако в этих обозначениях можно усмотреть оскорбительный смысл, в то время как научная этика все-таки рекомендует воздерживаться от подобных резких характеристик. Нам представляется, что в употреблении самоназвания нет ничего опасного. Можно вспомнить, что в свое время Платон и его сторонники резко полемизировали с симулякрами от философии — софистами. Софисты — это тоже самоназвание. Ну и что? — Тем хуже для них! Скромность издревле была добродетелью, и только нескромный человек может назвать себя мудрецом (софистом).

Околонаучное знание третьего региона, образно выражаясь, находится за пределами пояса Койпера, на границе другой звездной системы Млечного пути и подчас испытывает большое влияние не Солнца, а других сфер внесолнечной системы — вненаучных сфер знания — религии, мифа, искусства или обыденно-массового сознания. Околонаучное знание третьего региона состоит из симулякров третьего порядка, и это знак того, что на науку оно совсем не похоже, ее образ искажается до неузнаваемости. Тем не менее этот род симуляционного знания все же остается околонаучным, хотя и располагается очень далеко от науки. Удаленность от науки и близость к вненаучному знанию накладывает определенный отпечаток на специфику околонаучного знания третьего региона.

Знания этого рода симулируют, прежде всего, философскую науку, центральным разделом которой является философская антропология с ее основной проблемой — проблемой спасения. При этом для решения основного философско-антропологического вопроса активно привлекается онтология и гносеология. Более того, околонаучное знание третьего региона испытывает влияние тех вненаучных сфер, в которых центральной проблемой является проблема спасения. Особенно ярко и выпукло это представлено в мировых религиях, именуемых также религиями спасения.

В третьем регионе уютно расположился сциентизм — тот сциентизм, который достиг высшей метафизической стадии. В то же время к околонаучному знанию третьего региона вполне можно отнести те знания, которые привлекаются для решения религиозного пути спасения и для обоснования основных догматов религий спасения. Понятно, что эти знания черпаются из науки, в силу чего они вполне могут быть отнесены именно к околонаучному знанию.

Различного рода экзотические, мистические, оккультные науки, претендующие на решение проблем спасения, часто симулируют науку. В силу чего околonaучное знание третьего региона можно назвать сотериологическим.

Таким образом, многообразные околonaучные знания можно структурировать и именовать по степени их приближенности или удаленности от науки и вненаучных знаний. Опираясь на эти основания, можно зафиксировать такие сферы или регионы околonaучного знания, как квазинауку, альтернативное и сотериологическое околonaучное знание. Квазинаука максимально приближена к научному знанию и максимально удалена от вненаучного знания. Альтернативное околonaучное знание занимает срединное место в системе околonaучного знания, располагаясь примерно в равной удаленности, как от научного знания, так и от вненаучных знаний. И, наконец, сотериологическое околonaучное знание максимально удалено от науки и максимально приближено к вненаучному знанию.

Все существующие классификации околonaучного знания, как и любые классификации вообще, рассматривают околonaучное знание в статике. И это даже несмотря на многочисленные упоминания об историческом развитии околonaучного знания. Такого рода классификации вряд ли можно назвать эвристичными.

Предлагаемая нами классификация околonaучного знания по степени его симулятивности носит эвристический характер и позволяет рассматривать околonaучное знание не только в статике, но и в динамике. Представленная нами схема является не просто классификацией, в которой, подобно книгам в библиотеке, неподвижно расположились конкретные виды околonaучного знания, а концептуальной схемой, в которой околonaучное знание в своем развитии симулирует не только структуру и гносеологические особенности научного знания, но и развитие науки от низших ступеней к высшим.

Квазинаука, или околonaучное знание первого региона, симулирует эмпирический уровень научного знания, или, точнее, пыгается зафиксировать в форме научных фактов такую реальность, которую наука или не способна зафиксировать на современном этапе своего развития, или игнорирует ее как реальность ложную. В квазинауке также можно выделить три слоя.

Квазинаука первого слоя состоит из заведомо слабых в научном плане работ, которые могут быть названы очень емким словом «халтура». Халтурщик симулирует деятельность, выполняя ее с низким качеством. Халтурная работа — это симулякр настоящей работы. Халтурщики подвизаются во всех сферах человеческой деятельности, не является исключением и наука. Халтурщик от науки симулирует научную деятельность, при этом старается симулировать те виды и формы научной деятельности, которые приносят быстрые и большие деньги. Поскольку наука во многих случаях финансируется различными фондами, предоставляющими гранты, постольку повышенное внимание к грантам уделяют халтурщики. Приносят деньги ученые звания и ученые степени — и здесь появляются халтурщики! Другой разновидностью халтуры, как первого слоя первого региона околonaучного знания, является мошенничество в науке. Сюда следует отнести фальсификации научных открытий, а также плагиат.

Но не только деньги и жажда славы первооткрывателя способствуют возникновению и распростра-

нению квазинауки. Существенную роль здесь играют идеология и власть. Когда в науку вторгается идеология — возникает такая разновидность квазинауки, как идеологизированная наука, в которой идеологическая риторика вытесняет взвешенную научную дискуссию, а вместо научных аргументов предъявляются властно-идеологические доводы [2, с. 90 — 99].

Идеологизированная наука может быть рассмотрена как второй слой первого региона околonaучного знания. При этом часть идеологизированного научного знания находится еще в сфере науки, а другая часть выходит за ее пределы, формируя орбиту собственно околonaучного знания.

В нашей стране в начальный период развития социализма квазинаука активно поддерживается государством в разных отраслях знания, в частности, в физике (А. А. Максимов и Р. Я. Штейнман), в химии (Г. В. Чельинцев), в биологии (О. Б. Лепишинская). Однако наиболее известным был и остается феномен «лысенковщины». Еще одним примером идеологизированной науки в области гуманитарного знания является так называемая конспирология, согласно которой в мире действуют тайные, злые силы, объединенные в секретные общества и плетущие нити заговора против человечества или ведущие против него тайную войну. Таким образом, становится очевидным, что квазинаука, внедряясь и смешиваясь с наукой, наносит ей ощутимый вред. Все это является реальной демонстрацией той опасности, которая идет от околonaучного знания и еще раз указывает, что к околonaучному знанию нельзя относиться толерантно в тех случаях, когда оно проникает в науку. Наука должна быть защищена от околonaучного знания.

Третий слой первого региона околonaучного знания уже выходит за рамки собственно научного знания и начинает симулировать научную деятельность за ее пределами, но около науки. Этот слой составляют многочисленные и многообразные предположения о существовании паранормальных явлений, таких как телепатия, ясновидение, психогенез, левитация и многих других, не регистрируемых наукой, а также повествования о явлениях, не фиксируемых научными средствами и методами (история о древних космонавтах, о снежном человеке, чудовище из озера Лох-Несс, о детях, воспитанных зверьми, и других).

Околonaучное знание третьего слоя первого региона симулирует фактологическую сторону научного знания и познания, где перечисленные предположения и повествования о паранормальных и ненормальных явлениях претендуют на роль научных фактов. Однако околonaучные факты нуждаются в теоретическом объяснении, в силу чего околonaучное знание первого региона неизбежно переходит во второй регион — регион альтернативной науки.

Альтернативное околonaучное знание, или околonaучное знание второго региона, представлено симулякрами эмпирической теории, а иногда симулирует теоретический уровень научного знания. Альтернативное околonaучное знание, подобно квазинауке, представлено тремя слоями.

Первый слой альтернативного околonaучного знания второго региона представлен знанием, симулирующим какое-либо конкретно-научное знание. Альтернативное околonaучное знание симулирует практически все виды научного знания. При этом наибольшее распространение этот вид знания нашел в таких отраслях научного знания, как история, медицина, языкознание.

К околonaучному историческому знанию относятся различного рода историко-философская пуб-

лицистика, в которой ради какой-либо идеи (философской, патриотической, националистической и т.д.) исторический факт искажается до неузнаваемости. Наиболее яркими представителями такой околонаучной истории являются Э. Радзинский, А. Янов, В. Кожанов, пантюроксист М. Аджиев, «зоологический патриот» Н. Ф. Шахмагонов, создатель фантастической истории белорусского средневековья М. Ермакова и другие [3, с. 177 – 189].

Однако такого рода альтернативная история испытывает огромное влияние массового сознания и часто соскальзывает собственно с научной территории на пространство бытия вненаучного знания — знания массовой культуры. Другая часть околонаучной альтернативной истории также покидает пределы околонаучного знания, вторгаясь в сферу искусства, в сферу художественной литературы.

Особое место в первом слое околонаучного знания второго региона занимает альтернативная медицина. Термин «альтернативная медицина» используется преимущественно в США, а в Европе такого рода медицину чаще всего называют «нетрадиционной». Интерес публики к альтернативной медицине постоянно растет, по крайней мере, не угасает. Достаточно посмотреть на полки книжных магазинов и витрин газетных киосков, заставленных литературой (так и хочется сказать — макулатурой) по нетрадиционному, а подчас народному лечению.

Второй слой альтернативной науки, или околонаучного знания второго региона, представлен симуляцией эмпирического уровня научного знания. Наиболее ярким представителем такого рода околонаучного знания выступают уфология, графология и другие.

Третий слой околонаучного знания второго региона представлен симуляцией общенаучных теорий, объясняющих уже не отдельные факты, а их совокупность. Этот слой, имитируя объяснительные научные теории, так или иначе, начинает претендовать на знание, способствующее выживанию и спасению человека. Постепенно разрастаясь, околонаучное знание становится знанием третьего региона, знанием сотериологическим.

Сотериологическое околонаучное знание симулирует предельно широкие научные теории и философскую науку, пытаясь обосновать специфические модели и стратегии спасения. Сотериологическая наука, или околонаучное знание третьего региона представлено знаниями, в которых излагаются какие-либо стратегии спасения, предлагаются различные модели спасения. Такого рода знание неизбежно, ибо околонаучное знание стремится не только выдать объяснительные конструкции, но и симулировать конечные смыслы как науки, так и любого другого знания. Но поскольку именно наука проявила себя как наиболее эффективная практическая система спасения, постольку именно эту особенность научного знания и симулирует околонаучное знание.

Сотериологическое околонаучное знание неоднородно, в нем также можно выделить три слоя.

Первый слой сотериологического околонаучного знания представлен знанием о различного рода средствах, предметах, наделенных сверхъестественной силой избавлять человека от множества различных болезней, избегать опасностей и достигать в этой жизни определенного успеха. В древности таким спасительным продуктом околонаучного знания выступал «философский камень». Современной массовой культуре околонаучное знание третьего региона предлагает такой предмет спасения, как пирамиды. Доволь-

но часто свойствами универсального спасительного средства в околонаучном знании наделяется обычная вода, но обработанная определенным паранаучным способом.

Второй слой сотериологического околонаучного знания представлен симуляторами метатеоретического и философского уровня. Здесь осуществляется поиск теоретических конструктов, которые могли бы обладать универсальной объяснительной силой, связывая в единую теорию многочисленные факты, объясняя особенности их существования глубинной, сущностной реальностью. В околонаучном знании в последнее время таким конструктом выступила идея существования торсионных полей. Именно концепция торсионных полей оказывается в центре современных околонаучных концепций спасения. Спасаются в этом мире те, кто овладел, подчинил себе энергию торсионных полей и живет в соответствии с тонким миром, наполненным торсионными полями! Спасаются те, кто черпает информацию в торсионных полях!

Кружится, кружится вокруг науки огромный и разнообразный массив околонаучного знания, образуя регионы, состоящие из различных слоев. И не хочет околонаучное знание покидать орбиту-систему научного знания. И околонаучное знание изначально начинает симулировать сотериологическую составляющую научного разума, — околонаучное знание объявляет себя спасителем мира и человечества. Третий слой сотериологического околонаучного знания третьего региона располагается в сфере вненаучного знания и поэтому вступает в конфликт, прежде всего, с устойчивыми религиозными традициями (религиями спасения). Но околонаучное знание разрешает этот конфликт простым способом — оно само превращается в религию или вторгается в сферу искусства. Так, в художественной литературе широко представлены сюжеты околонаучного знания, а потому можно вести речь о таком литературном жанре, как околонаучная фантастика. Она представляет собой произведения, в которых художественными средствами описываются и осмысливаются основные идеи, сюжеты и мотивы околонаучного знания: тонкие миры, цивилизации атлантов и лемурийцев, мировое правительство, люди с третьим глазом, повествования об НЛО, успехи альтернативной медицины, люди со способностью телепортации, телекинеза, перемещения во времени и пространстве и т.д. К жанру околонаучной фантастики может быть отнесено художественное осмысление мистических мест: Бермудский треугольник, феномен Тунгусского взрыва, феномен пяти озер в Омской области и множество других всемирно известных и менее известных региональных мест. Правда, литературоведение выделяет еще такой жанр, как фэнтази, который противопоставляется научной фантастике. Однако фэнтази, в отличие от околонаучного знания, никогда не апеллирует к науке, выражая антисциентистские тенденции, в то время как в околонаучном знании представлена симуляция науки.

Таким образом, околонаучное знание, состоящее из трех регионов — квазинауки, альтернативной науки и сотериологического знания, симулирует научное знание, а регион сотериологического околонаучного знания начинает активно симулировать и религиозное вненаучное знание.

Библиографический список

1. Ивин, А. А. Современная философия науки / А. А. Ивин. — М. : Высшая школа, 2005. — 592 с.

2. Ахундов, М. Д. У истоков идеологизированной науки / М. Д. Ахундов, Л. Г. Баженов // Природа. — 1989. — № 2. — С. 90–99.

3. Володихин, Д. М. Феномен фольк-истории / Д. М. Володихин // Мифы «новой хронологии»: материалы конф. на ист. факультете МГУ. 21 декабря 1999. — М.: Русская панорама, 2001. — С. 177–189.

ДЕНИСОВ Сергей Фёдорович, доктор философских наук, профессор (Россия), заведующий кафедрой

философии Омского государственного педагогического университета.

Адрес для переписки: denisov.sf@gmail.com

ДЕНИСОВА Любовь Владиленовна, доктор философских наук, профессор (Россия), начальник кафедры философии и политологии Омской академии МВД. Адрес для переписки: lvladilen@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 22.10.2013 г.

© С. Ф. Денисов, Л. В. Денисова

УДК 13

**С. Ф. ДЕНИСОВ
В. И. КРАСИКОВ**

Омский государственный педагогический университет

Российская правовая академия
Министерства юстиции РФ,
г. Москва

ПАМЯТЬ, ВРЕМЯ И «Я»

Статья посвящена экзистенциальной проблематике формирования сознания. Авторы выясняют особый временной статус «я», складывающийся на пересечении значимых фиксаций прошлого, актуальных оценочных и проективных идеализаций.

Ключевые слова: самосознание, память, переживания прошлого, настоящего и будущего.

Иногда мы задумываемся над тем, что же такое есть «мы» в нескончаемой веренице дней. Что объединяет сознание ребенка, подростка и взрослого? Что остается неизменным в радикальных возрастных изменениях интеллекта и воли? Мы чувствуем, что в чем-то главном мы остаемся навсегда такими, какими уже стали где-то к юношескому возрасту. Мы можем относиться иронично к самим себе юным — в отношении образовательного уровня, волевых качеств и целеустремленности. Но мы до сих пор крайне серьезны в отношении тех жизненных устремленностей, которыми мы были тогда охвачены и которые остаются, может быть в несколько иной форме, и по сей день. Ибо это и есть собственно «мы». Попытаемся ответить на воп-рос: «Как, посредством чего формируемо чувство «я» в *содержании сознания?*» То начало, которое консолидирует сознание, придает ему его-колорит, лежащий в основании наших базовых устремленностей.

Мы часто находимся во владениях памяти: вспоминая, к месту и нет, приятные либо постыдные эпизоды своей прежней жизни. Это вообще нормальная диахронная ситуация сознания: бытие-сейчас и бытие-в-прошлом. Но эта «нормальность» на самом деле есть экстраординарность, т.к. есть метафизическое условие, базовая ситуация, собственно, и делающая возможным само существование наших «я», самосознания. Благодаря памяти создается, постоянно поддерживается и удерживается **ряд духовных значимостей**, который и оформляется в чувство «я». Это комплекс значимых, т.е. сильно волнующих, трогających нас «за живое», конкретно ориентированных эмоций, волевых самочувствий, мыслительных самоидентификаций, общих интуиций. Каждое из этих значимых состояний глубоко пережито, запомнено и превратилось для нас в метку «нас самих». И каждое из них отнюдь не абстрактно, не некая голая мысль.

Они связаны, пережиты нами как серьезные, значимо-личностные в неких «рубежных» эпизодах нашей биографии.

В этих эпизодах мы обретаем свою личность, становимся тем или иным человеком. Это и трогательные, жалостливые моменты. Это и уроки ненависти и унижения. Есть у каждого и постыдные, тщательно скрываемые моменты нашей «слабины», когда мы не прошли испытание «на вшивость». Из всего этого и складываются наши «я», наши личности. Мы-то знаем, что мы есть — **ибо помним**. Помним, что было в разных бывших ранее типичных жизненных ситуациях, и знаем, интуитивно чувствуем, как предположительно мы хотим себя вести далее. Лишь удерживая в памяти свой основной биографический временной ряд наиболее волнующих нас событий, **мы и узнаем себя** [1].

Кроме того, память и порождает саму возможность рефлексии — отстранения от только-настоящего, сего мига. Чтобы проанализировать себя, мы должны всегда вернуться во времени — даже хотя бы спустя минуту, к своим действиям или мыслям. Но воспоминание воспоминанию — рознь. Есть воспоминания машинальные, ситуативно-ассоциативные, с некоторым поводом. Наше актуальное ощущение своего присутствия в мире сопровождается общим не артикулированным смысловым потоком подобных спонтанных воспоминаний-ассоциаций. Интуитивно мы постоянно омываемся этим потоком, каждый раз получая как бы «крещение», подтверждая свою самоидентичность. Само «я» и становится возможным только в подобном образом спонтанном переживании протекания времени. Наше чувство «я» формируется всегда подспудно, знание о себе оформляется медленно и исподволь.

В это знание может вклиниться новое самородное, целеполагающее — это воспоминание-поиск некото-

рыми сознаниями своей «самости», являющееся сначала лишь фрагментом общей повседневности жизненности-воспоминаний. Мы почти постоянно о чем-то вспоминаем, «ближнем» или «дальнем». Это естественно-темпоральная ситуация наших сознаний. Однако иногда, некоторые из нас, пытаются целенаправленно перервать, переформатировать содержимое гигантской кладовой нашей памяти. «Схватить» и прояснить для себя свою же суть.

Отношение между памятью и воспоминанием похожи на отношения «в-себе-бытия» идеальных значений (потенции, неосознанности) и *процесса* становления тех или иных фрагментов этого «в-себе-бытия» в «для-себя-бытие» (актуализация, осознание). Память — это та, пользуясь терминологией Канта, «вещь-в-себе», которая дается нам фрагментами, «для-нас» никогда полностью не проявляясь. Человек не контролирует постоянно и актуально сферу памяти, это важнейшее и конститутивное для его «я» основание. В этом аспекте память напоминает подсознание, отличаясь тем, что представляет собой скорее доступную сферу, которая может быть «проявлена» при известных условиях.

Психологическое воспоминание весьма напоминает поведенческую активность, поскольку представляет собой, как правило, *спонтанно-ассоциативный* процесс, зависящий от характера *ситуации*. Это известная реакция и организма, и «поведенческого» человека на проблемную ситуацию, требующую своего решения. Подобная ситуация ведет к мобилизации прежних знаний, навыков, чувств, что и запускает процесс психологического воспроизведения «родственных» ситуации ассоциаций.

Воспоминание-поиск «самости» представляет собой определенную и определившуюся модификацию общего потока памяти. Это целеполагающее и целесообразное воспоминание. Цель состоит в выявлении своего инварианта (совокупности устойчивых свойств) в личностной временной длительности, замыкаемой актуальным состоянием самосознания.

Рефлексирующее воспоминание, озабоченное стремлением самообъективации *в форме необходимости*, приобретает статус «метафизического». Оно не просто призвано воспроизвести «объективно» индивидуальное качество «я» в ряду других, а ориентировано на утверждение безусловности «этой» уникальности.

Что собой представляет воспоминание-поиск самости? Похоже, оно представляет собой совокупность мыслительных усилий, куда включаются: целесообразная выборка, рафинирование и элементы рационализации.

По всей видимости, ведущей процедурой метафизирующего припоминания выступает «рафинирование» или очищение в воспоминаниях линии жизненного поведения индивидуальности от всего второстепенного и малозначительного — для цели самоанализа. Сюда же примыкают и некоторые приемы «рационализации»: упорядочивание и организация рафинированного материала выборочного воспроизведения с использованием идеального «инструментария» — категорий нравственных критериев, нормативных образцов.

Причем рафинирование имеет больший вес, нежели рационализация, более значимая в сугубо интеллектуальных процедурах. Это определяется синкретичной природой психологического воспроизведения, которая имеет необходимую для личностной достоверности форму *конкретности*.

Если человек чересчур увлекается отвлеченными идеями, идеологическими нормативами, стремясь

идентифицировать себя с ними, то он тем самым «насилует» свою память, подгоняя ее содержание к той интерпретации «себя», которую он хотел бы встретить в содержании своей жизни. Да, человек, стремящийся метафизировать свое «я», установить свою самость, конечно же, не может не рационализировать и конструировать. Во многом, занимаясь поисками своей самости, он, по сути, просто ее создает, подгоняя (подспудно, само уверяя себя) наиболее подходящий материал воспоминаний под само удостоверяемые иллюстрации. «Кто ищет, тот обрящет». Но, как правило, это ригидные личности, скованные какой-то отвлеченной идеей или нарциссическим комплексом. Большинство людей наедине с собой склонны достаточно критично и в общем-то сдержанно оценивать свое прошлое, проводя удерживаемое четкое различие между своими идеалами и реальными событиями, случившимися с ними ранее.

Это-то и сообщает уверенность самосознанию, для которого «объективная память» выступает тем же, что и «практика» для ученого. Равно так же и обманывает его, ибо кто гарантирует нам соответствие «факта» и его «интерпретации»? Все то же сознание: которое само же переживает ситуацию (факт биографии), и оно же его затем препарированно анализирует (интерпретация). Однако эмоциональная память переживания, чувство понимания переживания так же для нас бесспорны, как и в самый момент, когда это переживание происходит с нами «на самом деле». *Для нас же наша внутренняя действительность столь же убедительна, как и внешняя.* И там, и там мы чувственно, эмоционально (органами восприятия и внутренним чувством-воспоминанием) убеждаемся в фактичности чего-либо, т.е. в переживании-понимании определенной значимости чего-либо для нас. Это определяет *экзистенциальную равноценность практики и памяти для нас.* В жизненной практике мы ищем познания мира, достижения успехов и благ, в памяти же — мы ищем самопознания, достижения согласия с самими собой, спокойствия и гармонии.

Поиск самости есть *цельное* воспоминание, которое «очищается» нами, медленно и кропотливо, но рационализация которого создаст одномерную химеру. Гармоничность цельности и основана на соразмерности эмоциональных, образно-чувственных, вербальных, понятийных и др. элементов, вкуче создающих феномен именно «воспроизведения нас самих» в былом. Собственно, рефлексия и основана на постоянном отслаивании и фиксации в сознании целостных «я-образов». Если использовать образ археологических раскопок, то рационализация представляет собой более «грубый» инструмент (экскаватор, лопата) для освобождения из-под земли культурных артефактов в зоне уже непосредственного контакта. На этом этапе нужно бережное «проявление» от посторонней материи — при помощи археологической кисточки. Такой «кисточкой» в нашем случае и является рафинирование, которое сохраняет цельность гармоничного воспроизведения, в отличие от абстрагирования как неотъемлемого условия рационализации

Цельное воспроизведение темпоральных состояний «я» неизбежно сопряжено с их новым переживанием и эмоциональным освоением. По существу, здесь происходит эмоциональная *интроспекция* прежних моих темпоральных состояний в мое актуальное «я». Оценочность и выступает индикатором интроспекции — условия экзистенциальной непрерывности моего «я».

Главным же качеством припоминания-поиска самости, делающим его особо ценным для человеческого самоопределения, является его темпоральность. Здесь человек в наибольшей степени приближается к *чувственному пониманию* времени, сливаясь с ним: «посылая» свое «я» вдоль темпоральной оси и сосредоточивая в актуальности «теперь» прошлое и будущее [2, с. 176].

Метафизирующее припоминание, наряду с пограничными ситуациями, инициирует в человеке острое переживание своей экзистенциальности — неповторимости биографических состояний, быстротечности индивидуального времени, относительности количественных критериев в измерении личностного времени, «разнокачественности» временных состояний личности в зависимости от их *событийной плотности*.

Однако если возникновение «пограничных ситуаций» (тяжелая болезнь, потеря близких, преддверие смерти, социоприродные катаклизмы и пр.) *внешне* для человека и от него не зависит [3], то припоминание-поиск самости в материалах своей биографии — процесс, который человек может контролировать и вызывать. Это обстоятельство обуславливает существование потенциала метафизичности для каждой индивидуальности, осознавшей свое стремление к самоопределению.

Припоминание восстанавливает прежние эмоциональные состояния с сопутствующей оценкой актуальным «я». Но это лишь один из моментов *целостности интроекции* прежних темпоральных состояний в актуальном самосознании. Возникает *поле самоидентификации* с самим собой на прежних этапах жизни. Причем в интроекции актуальное «я» как бы вбирает в себя свои прежние состояния, полнота которой позволяет квалифицировать ее как «самоидентификацию» *одномоментную «мне теперь»*. Так и осуществляется непрерывность экзистенциальности, распределенной по личностной биографическо-временной оси «прошлое — настоящее — будущее». Память, таким образом, *актуализирует прошлое и будущее*, приводя прошлые и грядущие времена к самоценному и живому, «акмеистическому» всецелому сиюминутному мигу.

Книжная полка

Гусман, Д. С. *Философия как образ жизни* / Д. С. Гусман. — М. : Новый Акрополь, 2011. — 88 с. — ISBN 978-5-91896-019-6.

С тех пор как человек стал человеком, он задает вопросы. И если сегодня нам кажется, что он перестал делать это, не будем обманываться. Вопросы продолжают будоражить его. Когда у нас есть вопрос и нам дается ответ, нужно уметь применить этот ответ в жизни. Но если я ничего не могу сделать со своим ответом, зачем он мне? Если он не решает моих проблем, не уменьшает моих страданий, зачем он мне? Вот что такое философия как образ жизни, практическая философия, вневременная философия. Возможно, это то, что все мы ищем.

Лопатин, Л. М. *Неотложные задачи современной мысли* / Л. М. Лопатин. — М. : Либроком, ЛКИ, КомКнига, 2009. — 88 с. — ISBN 978-5-397-00757-3.

В данной небольшой книге автор, известный отечественный философ-идеалист Л. М. Лопатин, не только в достаточно целостной форме описывает свою философскую систему, но и делает попытку найти выход из наступающего умственного хаоса, определить жизненную позицию человека в предчувствии перемены эпох, символизировать прошедшими и надвигающимися революциями. Книга адресована как философам и историкам науки, так и всем интересующимся философией.

По-видимому, следует говорить об особом темпоральном статусе памяти и «я». Это *специфический временной континуум*, не имеющий прецедента в известной нам части вселенной. Благодаря памяти и целеполаганию, наше «я» становится своего рода *средоточием времен* (своего рода живой «машиной времени») [4].

Метафизирующее припоминание утверждает непрерывность нашего существования именно через актуализацию этого живого «теперь», которое и составляет особенность временения, ощущения времени нашими «я». В воспоминании-поиске себя актуальное «я» *понимает себя и владеет собой* — в целостности своих прежних (и будущих, т.е. «примеяемых») состояний. Целость же означает полное воспроизведение «я» в контексте своего окружения, «моего» мира.

Библиографический список

1. Денисов, С. Ф. Роль процессов экзистирования и трансцендирования в формировании личности / С. Ф. Денисов // Вестник Омского университета. — 1999. — Вып. 4. — С. 58–62.
2. Августин Аврелий. Исповедь. Петр Абеляр. История моих бедствий / Аврелий Августин; пер. с латин. — М.: Республика, 1992. — 335 с.
3. Ясперс, К. Духовная ситуация времен / К. Ясперс // Смысл и назначение истории; пер. с нем. — М.: Политиздат, 1991. — С. 288–420.
4. Красиков, В. И. Его во времени / В. И. Красиков // Этюда самосознания. — Кемерово: Кузбассвуиздат, 2000. — С. 162–198.

ДЕНИСОВ Сергей Фёдорович, доктор философских наук, профессор (Россия), заведующий кафедрой философии Омского государственного педагогического университета.

Адрес для переписки: denisov.sf@gmail.com

КРАСИКОВ Владимир Иванович, доктор философских наук, профессор (Россия), профессор кафедры философии и социально-экономических наук Российской правовой академии Министерства юстиции РФ, г. Москва.

Статья поступила в редакцию 22.10.2013 г.

© С. Ф. Денисов, В. И. Красиков

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА И ВТОРОЙ ПРИРОДЫ

Человек большую часть своей истории боролся с первой природой. Победа над ней давала перспективу развертывания мира в соответствии с природой человека, но получилось господство над природой человека второй природы технического происхождения. Осмысление трех типов природы позволяет ориентироваться в направлении развития человека и его места в мире.

Ключевые слова: четыре причины, первая природа, природа человека, вторая природа, смысл, симулякр.

Категориальная сторона появления современной науки должна учитывать переход от концепции четырех причин Аристотеля к концепции причинно-следственной связи. Эта сторона показывает специфику современной науки вообще.

Различие проходит по линии сущности и становления, с одной стороны, и открытия и применения — с другой. Греческая философия была, с нашей точки зрения, многомерной, и она подразделялась на четыре области: Аристотель выделял знание этическое, которое есть до опыта и опыт его не меняет, это знание меняет опыт, и знание техническое, которое меняется под воздействием опыта. Это два типа знания однозначного типа, которые непосредственны, но есть еще знание, строящееся на обмане. Аристотель, например, говорит об актере, мастерство которого строится на обмане, что зритель видит на сцене игрового персонажа, а не самого актера. Это знание обмана, лучше ассоциировать не со знанием, а с мнением или с образом, так как, с нашей точки зрения, оно знанием не является. Вообще, граница знания в античности и сейчас различна. Мнение также двойко. Есть мнение, основанное на желании обманывать другого, — это игра, или умение завлечь другого, убедить, доказать собственное мнение, которое может стать мнением другого и других. И мнение, основанное на обмане себя, или любовь, а шире — чувство веры в другого, доверия к другому.

Соединение Аристотелем мнения-образа и знания говорит о том, что для него фактический аппарат науки и образный искусства не разделяются. При этом Аристотель ставит задачу познания вечного, которое или все время движется, как космические объекты, или порождает движение. На Земле же есть вечное и конечное, последнее мешает познавать сущность. Конечное, обычно создаваемое человеком, имеет четыре причины. Две области знаний: о природе и об обществе и духе имеют разные алгоритмы познания. Так, природное классифицируется, оно практически не меняется. Оно многообразно в силу разного соединения сущности (вечного) и конкретности (конечного). Мир общества многообразен в силу несовпадения мнений разных людей о происходящем в нем, в этом исследовательском поле важную роль играет познание через обман. Юридическая, по существу, версия (соприкосновения и борь-

бы мнений, и доказательства, как источника верного мнения) мнения-знания — это поверхностный уровень многообразия, глубокий — разность судьбы и предназначения всех людей. Сведение многообразия видов в природе и мнений в обществе — открывают некие правила их классификации и соединения, для чего и приспособлены аксиомы.

В Новое время между двумя типами знания возникает третье — техническое, которое ставит задачу выявления возможности применения фактов и мнений. Возникает совершенно иное исследовательское поле, оно определено не конечной, или другой причиной, а пользой, которая не относится собственно к исследовательскому полю.

И. Кант, уже после Ф. Бэкона и Р. Декарта, в «Критике способности суждения» исследует взаимодействие между духовным и природным, и дает три уровня этого взаимодействия: прекрасное, возвышенное и целесообразное — это три способности суждения человека. Для Канта техническое, или прагматическое знание еще не является центральным. Однако все три типа суждения порождают новое состояние субъекта. Прекрасное — это взаимное усиление независимых чувства и рассудка; возвышенное — разума и чувства, а целесообразное — это единство всех трех способностей человека. Это единство ставит конечной целью формирование в человеке способности рассуждать так, как рассуждает существо бесконечное, а не ограниченное собственной телесностью и конечностью. То есть в центре внимания возможности преобразования, точнее самопреобразования субъекта. Так что целью является не столько удовлетворение и польза человека или человечества, сколько развитие его к эталону божественного. Божественный тип способности для И. Канта исходно является независимой от практичности, потребности, параметров телесности и заботы о ней. Но эта независимость только декларируется как возможность использовать разум для совершенствования субъекта, и вовсе не отрицает прагматизм применения суждений.

Прагматическая роль разума у Бэкона выражается как требование к третьему типу знания, которое только и является силой. Здесь индукция выступает методом рассудка, которому нужны факты особенного типа, очищенные от авторитета и ошибок мнения. Кроме того, разум становится творческой силой

нового типа, работающей по аналогии. Бэкон для этого использует мифы, являющиеся образцом создания новых идей.

Бэкон сам говорит, что миф скрывает некую истину, которая нуждается в средствах толкования [1, с. 238]. Но это у него относится не к чувственности, а к разуму. Приведем в качестве примера несколько мифов и их толкований Бэконом, как примера работы разума.

Миф о Кассандре Бэкон трактует как воплощение и отношение к откровенности. Люди резкого характера, не понимающие гармонию мира, предсказывают будущее. Их предсказания сбываются, но они обречены на неверие. Отсюда следует несвоевременность некоторых, нарушающих существующую гармонию наставлений. Это модель разума, который, отталкивается от истины будущего, но скорее приносит вред, чем пользу, вскоре ускоряет падение, чем спасает. Миф об Орфее — ассоциируется у Бэкона с философией, которая управляет с помощью слова двумя силами: инстинкта и природы, как и музыка, которая двигает горы и приручает животных. Однако музыка разума подавляется безумием, заглушается и уничтожается как разум вообще. Другие мифы Бэкон тоже интерпретирует, толкует как некие способности разума, который под определенным воздействием работает определенным образом, проявляя некоторые качества. Мифы раскрывают состояния разума и их структуры, а также некоторые последствия и внешние усилители или помехи. Миф становится средоточием мудрости древних, способом управления разумом, переходом его из одного состояния в другое.

Миф, как матрица творчества себя и природы, стоит в одном ряду с индуктивными таблицами наблюдений, когда мы должны вносить случаи наблюдаемого явления и отмечать, какие из возможных событий ему предшествовали, а какие отсутствовали. Ибо причина всегда предшествует. Например, чтобы узнать причину грома, мы должны отслеживать такие события, как ветер, солнце, дождь, тучи, молния. Солнце иногда бывает, иногда — нет, а вот молния всегда предшествует, значит, может быть причиной грома. И только низший, третий, уровень относится к идолам чувственности Бэкона.

Так складывается новая методология, во-первых, расчищающая факты от мнения и множественности природы и духа, это особенные факты, с которыми в последующем и будет иметь дело современная наука. Во-вторых, рассудок учится переходить от частного к общему, и это общее радикально отличается от общего античности. В античности общее означает вечное, существенное, а в Новое время общее — это статически чаще встречающееся, что лишнее раз подчеркивает практичность, которой сущность не важна. Наконец, в-третьих, разум становится матрицей генерации идеи, по методу аналогии, при этом метод генерации не связан с сущностью. Мифы этого типа относятся к практичности идей, в то время как сущность, как завершающая стадия обработки фактов в античности, ставит задачу выяснения альтернатив: почему так, а не иначе. Разум же дает методы, отвечающие на запрос: зачем, с какой пользой. Таким образом, факты, которыми оперирует современная наука, отличаются и методом, и источником, и способом их получения, обработки, результирующей формой и отношением к ним как к средству получения пользы.

Главное, что Бэкон ищет не метод познания природы, а метод применения знаний о природе, не многообразие природы и духа, а преобразующей их дея-

тельности. Тут главное не столько субстанция, сколько метод ее преобразования, который очищается от второстепенных мнений, отделяет стабильное и порождает новые способы применения.

Декарт отчасти возвращается к двум природам Аристотеля: у него физическая и духовная субстанция. Субстанция движется сама по себе, но это не сущность, она себя определяет, но может быть применима. Физическая субстанция отталкивается от идей волнового строения мира, то есть ее проявление идет волнами, то явнее, то туманнее. Духовная же опирается на юриспруденцию, то есть отражает множественность мнений. Между ними находится рассудок, который по природе своей авантюрист, и является главным источником ошибок познания.

Главное ядро метода Декарта, его аксиоматики, является введение времени, в котором и физическая субстанция показывает себя, и духовная разрешается в одном мнении из множества. Природа теперь становится не объектом познания, а предметом извлечения пользы, на уровне ученого она состоит в предсказании того, как будет вести себя экспериментальный материал. Причем вычисление пользы должно быть однозначным и избегать многообразия мнений и толкований. На место целостности природы приходит системность. Если целостность познает сущность как единое, то систематика отталкивается из родства методов применения. Само разделение наук теперь дается не столько по сходству предметов (в плане иерархии соотношения вечного и конечного компонентов в нем и пути его совершенствования к вечной форме), сколько по сходству их использования, по сходству процессов, составляющих процесс исследуемых предметов. Отчасти совпадающие процессы сущности и пользы в существенном расходятся. В большей степени расхождение проявляется в том, что на место конечной цели, как критерия сущности познания, в Новое время, берется прошлое как модель будущего, в том числе и в применении процесса. В последнем аспекте необходима причинно-следственная связь, а не конечная цель.

Отметим, что и у Бэкона, и у Декарта есть следы Аристотелевского понимания науки, подразумевающее помимо понимания природы, еще и развитие представлений о творчестве самого ученого. Разум присутствует в их гносеологическом аспекте как средство самонастройки автора. В дальнейшем этот разумный компонент научного метода нивелируется.

В итоге движение в науке нового времени сводится к двум причинам: материи и силе. Форма и цель исчезают, гармония естественного и вечного не затрагивается. При этом можно говорить, что наука снижает авторитет религии, но она также и утрачивает гуманность и естественность, теперь она готова создавать вещи, которые противостоят естественности, но которые сами по себе лишены смысла и становления. Можно сказать так, что принимая четыре причины, мы исследуем вещи со смыслом, оставляя две — вещи без собственного смысла. Это новое поколение вещей, которые можно использовать, но проблема в том, что и сам человек постепенно становится такой же вещью и преобразуется в собственной природе в две причины и отсутствие внутреннего смысла.

Теперь объект науки отрицает свой смысл, строится не его понимание, а его модель, с расчетом и предсказанием поведения, и примерами применения. Постмодернизм говорит о симулякрах, копиях вещей, которые не существуют. Но даже если идет эволюция вещи в сторону утраты ею своего смысла, то рано или поздно вещь становится не существующей, а су-

ществовавшей, симулякры вещей: не существующей и существовавшей — сходятся.

Наука средних веков использовала доказательство и толкование, переход к новому времени приводит к исключению толкования, между тем оно необходимо, особенно в гуманитарных науках, и оно позволило бы остановить размывание смыслов. В итоге уже Галилей использует аналитический метод, который доказывает себя тем, что прогнозирует поведение вещи в ситуации, к ней не относящейся, то есть в противоестественной для вещи ситуации. Это базисное положение науки прагматической использовать вещи не там, где их место по природе, а там, где они принесут пользу. Таким образом, наука перестает объяснять, почему что-то произошло и почему именно так, она предсказывает, что и как произойдет, причем не столько в природе, сколько в новых условиях эксперимента и производства.

Картина мира науки Нового времени, сводимая к силе, становится механистической, но и сами усложняющиеся уровни организации материи: физический, химический, биологический, социальный, отражают помимо структуры материи еще и сложность использования соответствующих объектов. Даже сама логика философии сводится к отношению причины — действия, эта схема «работает» параллельно со схемой причина — следствие. Но неявной причиной, заменяющей «кто», становится материя, она, когда не хватает сложности, вбирает в себя утраченные причины в форме эволюции и самодвижения. Этим достигается концентрация внимания на просчете и предсказании поведения вещи в нужных условиях, и закрывается взгляд на ее естественное происхождение и смысл в природе. Природа становится разрушаемым сырьем для науки. Это приводит к утрате современной науки языка и аппарата фиксации естественной сущности и смысла вещей. Наука может сделать что угодно, кроме восстановления природы в ее целесообразности. Нет в научном обиходе средств выражения прекрасного, возвышенного и целесообразного, которые способствовали бы развитию природы и человека.

Часто для объяснения причинности используется абстрактная модель, которая существенным образом упрощает предмет науки в направлении ее использования, ибо в модели отражаются существенные свойства предмета для использования, но не его сущности. Так, природа становится случаем, по отношению к производству и практике человека. А человек создает модели, которые отображают нужную для использования структуру, хотя эта структура все время усложняется, вбирая все более сложное строение природы (или ее использования?). Это приводит к парадоксальной ситуации: с одной стороны, современный человек, получивший образование, имеет представление обо всем на свете, с другой — эти представления все время модернизируются и устаревают. Знания как бы переписываются вновь и вновь, по линии уточнения. Так что истина, которую порождают прагматические модели, все время остается относительной. Например, физика Ньютона до поры устраивает человека практики, но затем необходимо более точное описание реальности: квантовая физика и теория относительности уточняют картину мира, но теперь и они относительно точны. Критерием же истинности становится точность описания некоторых искусственно создаваемых условий в экспериментах.

При утрате смысла и сам мыслительный процесс становится случайным, прерывистым и определен не собой самим, а внешними потребностями и возбуди-

телями. Отныне познание действительности становится эпизодом открытия новых законов природы и уточнения старых и перестает быть непрерывным и самостоятельным процессом познания и творчества. Но при этом возникает математический язык, на котором это описание в основном существует. Этот математический язык, безусловно, направлен на применение законов.

На базе математики возникает цифровое видение мира. Это видение становится универсальным языком науки. В настоящее время это описание порождает новое, компьютерное описание реальности, которое реализуется в двоичном коде, и программное обеспечение компьютеров зачастую в большей части служит для перевода этой цифровой модели в образы, отчасти приемлемые и понимаемые пользователем ЭВМ. В данном случае восприятие становится принципиально отличным от формы существования знания. Это показывает, что понимание мира становится сложным и дополнительным к развитию науки фактором, который не является ее первичной и основной задачей — это окончательный итог заложенной в науку практической установки. Практическое применение знаний начинает вытеснять понимание природы на основе этих знаний. Применить знания на том языке и образах науки, которые она выработала, проще, чем понять.

М. Томпсон пишет о специфике факта: «Не результаты наблюдения, а результаты опыта, эксперименты создают искусственные условия, исключая непосредственное воздействие на изучаемый предмет» [1, с. 84]. Но эти условия взяты не случайно, они отталкиваются от возможных пространств применения предмета. В силу чего факты не ставят задачи отражения процессов, происходящих в действительности, в которой события слишком многообразны.

Можно привести классический пример с законом падения тел Г. Галилея, из школьной программы известно, что ускорение свободного падения определяет правило увеличения скорости падающего тела. Галилей этот квадратичный закон противопоставил линейному, существовавшему ранее. Закон Галилея точнее, однако реальное падающее тело испытывает сопротивление воздуха, поэтому падение на самом деле происходит не по упомянутому закону, и чем больше тело ускоряется, тем сильнее сопротивление воздуха, кроме того, существенную роль играет форма тела. Галилей вычленил в эксперименте часть действительности и строит модель для этой части. Его факт имеет дело не с реальностью, а с произвольно вычлененной ее частью. Выборка части реальности для эксперимента, со стороны ученого, ставит задачу описания фрагмента и постепенного приближения к целому, но законы, формулируемые учеными, не претворяют цели описания действительности, они так и остаются описанием фрагментов. Причем не всех, а тех, которые практичны и могут быть полезными, точнее, те фрагменты и условия действительности, которые могут быть полезны, с которыми практика производства непосредственно соприкасается или скоро соприкоснется.

Таким образом, цифровая картина мира не является ни реальностью (совокупность наших представлений о мире), ни действительностью (что есть на самом деле, независимо от нас и нашего знания). Это не оценка, это констатация, что современная наука не столько объясняет мир, сколько строит процессы, вычленимые из мира, для практического использования. Приписывая науке стремление объяснить и описать мир, мы все больше отходим от реального положения дел.

Таким образом научная картина мира объясняет мир по видимости, это побочный и не точный эффект ее развития. Наука не ставит задачи описания действительности и реальности, она описывает практику, свою и производства. Тем более что практика гораздо полезнее для человека, чем реальность и действительность, поэтому разговоры о реальности и действительности все более становятся мифологемами. Математика тут нужна как посредник, показывающий пользу науки на уровне объяснения. При этом само объяснение становится не столько качественным (почему это происходит, а не что-то иное), сколько количественным (сколько и какой продукт будет получен в результате реакции).

Следует иметь в виду, что противоречие мифа описания и науки практики достигает катастрофической точки разрыва. Язык науки уже не справляется с описанием своей практики для представления. Переход к языку описания реальности с помощью языка практики создает сверхсложность самого описания, которое становится труднообъяснимым, произвольным и непонятным для человека, не соприкасающегося с конкретной научной практикой.

Возьмем для примера производные. Этот раздел математики имеет несколько альтернативных языков описания, которые опираются на геометрические, физические и прочие модели описания, но практика такова, что производные извлекаются из функций по определенным формулам, и применение этих формул вовсе не зависит от понимания физического или геометрического смысла производной. Часто ученик прекрасно извлекает производные и решает задачи, даже не задумываясь о смысле операций, им совершаемых. И это относится к большинству математических операций в современной науке. Сторона объяснения практики сейчас лежит на педагогической науке, которая справляется с нею все хуже и хуже. Не только потому, что тут необходима радикально иная стратегия, а и потому, что отныне открытие на языке науки осуществляется проще, чем объяснение этого языка, не говоря уже об объяснении смысла этого языка и описания на нем действительности. К этому надо еще добавить, что сама практика применения науки в разных отраслях производства существенно различна, так что нет единой практики, а множество разных и отличных одна от другой.

Ранее философия науки недостаточно фиксировала такую зависимость картины мира от практики применения науки. Сопоставление скорости развития применения и объяснения научных теорий свидетельствует, что применение развивается быстрее, чем описание способов применения и открытий. Все это говорит о преимущественной важности для науки практики, а не реальности или действительности. Между тем науки и философия неявно исходят из тождества описания и применения, которое нарушено изначально. Наука исходно вынуждена была дополнять открываемые для применения закономерности объяснительными описаниями, а теперь это становится проблематичным. Например, мы имеем тождество описания и применения в физике Ньютона, где оба трехмерны. В теории относительности четырехмерный интервал пространство — время уже плохо представим, хотя понятен из формул и закономерностей. Что же можно сказать о понятности тринадцатимерного мира в теории суперструн С. Хокинга, который просто невообразим? Хокинг открывает закономерности, и, наверно, гораздо труднее будет эти закономерности описывать как свойства дейст-

вительности. Между тем открытие закономерностей и описание мира становятся для теории суперструн существенно разными проблемами.

Итак, зафиксируем нарастающий разрыв между описаниями действительности и описаниями практики в науке. Язык науки все более приспособлен к инструментарию практики нежели к описанию действительности.

Это ставит проблему описания достижений научной практики, проблему разрыва языка практики и описания результатов. Вполне возможно, что язык науки не справляется с проблемой описания и требуется двойной язык: один для практики, другой — для описания действительности, а соответственно, и перевод с одного языка на другой. И эта проблема отчасти относится к методу современной науки. Проблема может быть сформулирована вопросом: «Должен ли язык науки описывать свои результаты в моделях действительности?».

Если про язык классической науки можно сказать, что он был эффективен в описании действительности, то современный язык науки в этом аспекте менее эффективен, а иногда просто неэффективен. На основании этого можно предположить, что сам язык науки меняется, утрачивая инструменты объяснения и наращивая инструменты применения. Современному языку науки все более необходимо развитие инструментария толкования, не схоластического, а нового. На самом деле объяснительные примеры, с применением наглядных опытов, в теле объяснения, чаще всего являются мифами, слабо отражающими сложность языка практики. Эти мифы требуют толкования или особенного языка описания и развития самих мифов. Требуется философское осмысление нового научного метода и процесса утраты им толковательной функции, а также выработка новой системы категорий, позволяющих строить толкование разного уровня для полноценного объяснения. Такое объяснение необходимо науке и практике хотя бы потому, что оно приводит в науку новые кадры. В середине XX века примером и моментом такого толкования была научная фантастика. Так что от ситуации, когда философия порождает новые науки, мы реально приходим к обратной, наука и ее практика порождают новую философию.

Выделим три подхода к предмету науки: действительность подразумевает соответствие его природным условиям, реальность подразумевает представление ученого, а также собственную установку ученого, а практика подразумевает специфическое представление о предмете в особенных условиях его применения в практике.

Неразведение этих трех пространств картины мира ведет к потере позиции ученого и пониманию отношения, во-первых, между тем, что мы исследуем, и тем, что на самом деле существует, а также между тем, что мы открываем, и тем, что понимаем. При этом постепенное преобладание практики над действительностью говорит о преобладании применения предмета над его познанием, а преобладание обоих над реальностью, во-первых, свидетельствует о вытеснении объяснения применением, во-вторых, о возможном разрыве языка понимания и языка применения в современной науке.

Проблема разрыва языка реальности и практики существенно снижает интерес ученых к науке, делает науку изолированным от образования процессом. Проблема разрыва практики и действительности вообще является философской, ибо ее решение предполагает иной тип знания, не привязанный к приме-

нению, но к сущности, это знания, которые имеют не прикладной, а кумулятивный характер

Наконец, разрыв между реальностью и действительностью есть возможность соединения совершенствования человека в соответствии с природой человека, при соединении их с практикой, также анализ стратегии прагматического развития человечества и его производства, с возможностью гармонизации природы, человека и его понимания пользы.

Гармонизация действительности, реальности и практики в настоящее время — методологическая стратегия гуманизации науки и техники. В настоящее время гармония предполагается принципом тождества между тремя полями бытия, а на деле этого тождества, вытекающего из теории отражения, нет в силу нарастающего отчуждения. Отчуждение в настоящее время выливается в качественно разные картины мира на уровне действительности, реальности и практики. Задача философии науки выяснить различие категориального аппарата и бытийную специфику каждого названного поля. Категориальный аппарат позволяет строить элементарные модели поля. В силу их качественного различия каждое поле должно получить собственный уникальный аппарат, кото-

рый помимо переноса знаний из одной сферы в другую, помимо выяснения специфики знания каждого поля также позволит понять путь и характер отчуждения человека в научной практике.

Библиографический список

1. Бэкон, Ф. О мудрости древних / Ф. Бэкон // Сочинения. В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1978. — 575 с.
2. Томпсон, М. Философия науки / М. Томпсон. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. — 304 с.

НИКОЛИН Виктор Владимирович, доктор философских наук, профессор (Россия), профессор кафедры философии.

Адрес для переписки: nikolinvv@gmail.com

НИКОЛИНА Ольга Ивановна, кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры философии.

Адрес для переписки: nikolinaof@gmail.com

Статья поступила в редакцию 20.03.2013 г.

© В. В. Николин, О. И. Николина

УДК 1:14

Б. А. АРХИПОВ

Омский государственный университет путей сообщения

К ВОПРОСУ О ЗНАЧЕНИИ ИМЕНИ «ЦИВИЛИЗАЦИЯ»

В статье рассматриваются основные значения, которые придаются имени «цивилизация». Делается вывод о том, что многозначность имени «цивилизация» оправдана тем, что оно фиксирует, прежде всего, многообразие особенностей локальных цивилизаций. Указывается на ошибочность противопоставления частной по своему характеру цивилизационной теории общей социально-философской теории общественно-экономических формаций. Отмечается, что только органическое единство этих двух теорий способно устранить присущие каждой из них недостатки и вывести социальную теорию на новый, качественно более высокий уровень развития. Акцентируется внимание на практической значимости указанных теоретических положений, состоящей в существенном повышении эффективности действий субъективного фактора исторического процесса.

Ключевые слова: общество, общественно-экономическая формация, цивилизация.

Термин «цивилизация» использовал и французский политический деятель и оратор Оноре Габриэль Рикети Мирабо («Друг человечества», 1757), и французский инженер-дорожник, философ и историк Никола Антуан Буланже («Античность, освобожденная от покровов, по ее обычаям», 1766), и французский философ, писатель, энциклопедист Поль Анри Тири Гольбах («Система природы, или О законах мира физического и мира духовного», 1770; «Система общества», 1773). Но все они придавали данному имени не социальный, а юридический смысл. В научный же оборот понятие цивилизации было введено философом и историком Адамом Фергюсоном («An Essay on the History of Civil Society» — «Опыт истории гражданского общества», 1767), предложившим понимать под данным именем *стадию мировой истории, для которой характерны отношения*

частной собственности, следовательно, большие социальные группы с противоположными экономическими интересами, государство, политика, публичное право. Так, например, А. Фергюсон писал: «Путь от младенчества к зрелости проделывает не только каждый отдельный индивид, но и сам род человеческий, движущийся от дикости к цивилизации» [1, с. 31]. И далее пояснял: «Дикарь, все имущество которого состоит из его хижины, шкур и оружия, сам себе обеспечивает еду и безопасность и тем довольствуется. В общении с равными ему людьми он не сталкивается с такими предметами спора, которые следовало бы передать на рассмотрение судьи; не встречает он и стремления у окружающих возвыситься над ним и установить постоянное руководство. Варвар, несмотря на то что его восхищение личными качествами вождя, сознание доблести героической

расы своего предводителя и его имущественного превосходства заставляют его идти под знаменами вождя, играя при этом подчиненную роль в масштабе племени, даже не представляя себе, что все это, совершаемое им добровольно, можно исполнять и по обязанности. Он движим любовью, не знающей формальностей; когда его провоцируют или вовлекают в распри, он хватается за меч как окончательное средство разрешения всех споров о правах. Между тем человеческое развитие продолжает свое поступательное движение. На место изначального стадного чувства со временем становится принцип единства нации, на место союза ради самозащиты — согласованный план политической деятельности; забота о пропитании перерастает в тягу накопительства, являющуюся основой мастерства в торговле» [1, с. 188, 189].

С тех пор введенной А. Фергюсоном стадийной периодизации истории (дикость — варварство — цивилизация) придерживалось большинство ученых, в том числе этнолог, социолог и историк Льюис Генри Морган («Древнее общество», 1877) и немецкий философ, один из основоположников марксизма Фридрих Энгельс («Происхождение семьи, частной собственности и государства», 1884). И лишь в конце XIX — начале XX вв., когда возросла популярность плюрально-циклического подхода к истории, имя «цивилизация» стало применяться также и к *локальной цивилизации*. Совокупность локальных цивилизаций, естественно, понимали как *мировую цивилизацию*. С началом же эпохи глобализации возникла мысль о *единой мировой цивилизации*.

Кроме указанных выше четырех значений (определенная стадия мировой истории, локальная цивилизация, мировая цивилизация и единая мировая цивилизация), имя «цивилизация» используется сегодня и в предельно широком значении — для обозначения возможных очагов разума во Вселенной. Хотя известные цивилизации такого рода представлены пока только земной цивилизацией, но они с логической необходимостью следуют из того знания о Вселенной, которым располагает сегодня человечество.

Немецкий философ, социолог, экономист, писатель, политический журналист и общественный деятель Карл Генрих Маркс и Ф. Энгельс, конкретизируя стадию мировой истории, для которой характерны отношения частной собственности, писали также о *рабовладельческой, феодальной и капиталистической цивилизациях*. Так, например, Ф. Энгельс о распространении буржуазной цивилизации заметил: «Буржуазная цивилизация распространялась вдоль морских берегов и по течению больших рек. Земли же, лежащие далеко от моря, и особенно неплодородные и труднопроходимые горные местности, оставались убежищем варварства и феодализма» [2, с. 472].

В то же время К. Маркс смотрел на рабовладение, феодализм и капитализм как на этапы развития формации. Он, в частности, писал: «В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации» [3, с. 7]. И хотя К. Маркс не дал этой формации имя, но достаточно очевидно, что речь шла о частнособственнической формации, в рамках которой рабовладение, феодализм и капитализм выступают всего лишь ее эпохами (подробнее о частнособственнической формации см.: Архипов Б. А. Частнособственническая общественно-экономическая формация / Омский научный вестник. Серия «Общество. История. Современность». 2012.

№ 1 (105). С. 89—92). Поэтому, следуя логике К. Маркса, целесообразно именовать стадию мировой истории, для которой характерны отношения частной собственности и общественные классы, *частнособственнической цивилизацией*.

Если же цивилизационный период развития человечества рассматривать как бесконечно длящийся и, следовательно, выходящий за исторические рамки частнособственнической цивилизации, то необходимо предположить и будущую коммунистическую цивилизацию, или *стадию мировой истории, для которой характерна общественная собственность на средства производства и социальное единство общества*.

В итоге мы будем иметь уже десять *основных* значений имени «цивилизация»: следующая за дикостью и варварством стадия мировой истории (1), подразделяемая на частнособственническую (2) и коммунистическую (3) цивилизации; рабовладельческая (4), феодальная (5) и капиталистическая (6) цивилизации, как этапы частнособственнической цивилизации; локальная цивилизация (7); мировая цивилизация, как простая совокупность локальных цивилизаций (8); становящаяся единая мировая цивилизация, как результат развертывающегося процесса глобализации (9); и, наконец, очаг разума во Вселенной (10).

Неосновных же значений имени «цивилизация», связанных с многообразием критериев выделения локальных цивилизаций, гораздо больше. Но, какие бы критерии ни брались, в цивилизационном подходе акцент делается на культуре. Так, например, Николай Яковлевич Данилевский («Россия и Европа», 1869) и Освальд Шпенглер («Закат Европы», 1918) исходили из того, что мировая история представляет собой ряд обособленных «культурно-исторических типов» (Данилевский), множество замкнутых культурных «организмов» (Шпенглер). А у Арнольда Тойнби («Постижение истории», 1934—1961 гг.) главным критерием выделения цивилизаций выступает религия — часть духовной культуры. И современные сторонники цивилизационного подхода к анализу общества остаются верны данной традиции. Так, например, Е. Рашковский и В. Хорос пишут, что «цивилизация — это «оплотневшая», *кристаллизованная культура*, «осевшая» в некоторых долговременных ценностях, мыслительных парадигмах, прошедших тест на прочность, на длительность, на некоторую усредненность и, стало быть, на широкую транслируемость во времени и пространстве» [4, с. 37].

Но понятие культуры, как справедливо замечает В. А. Шнирельман, в силу своей сложности и расплывчатости не позволяет установить четкие критерии выделения цивилизаций: «Однако культура — понятие расплывчатое, и сегодня существует несколько сотен ее определений. Кроме того, культура легко сегментируется. Поэтому если мы кладем в основание человеческой общности культуру, то величина и очертания такой общности будут впрямую зависеть от того, как именно мы определяем культуру и какое ее конкретное проявление имеем в виду. Отсюда вытекает возможность очень разных представлений о цивилизациях, об их числе и границах. Ведь в основании цивилизации вовсе не обязательно должна лежать религия — это может быть и определенная система мировоззрения в целом (тогда и конфуцианство сгодится), и священный язык, и система письменности, и определенные моральные стандарты, и своеобразные хозяйственные системы, и прочее. В результате сегодня поклонники цивилизационного подхода с энтузиазмом занимаются «открытием»,

или, правильнее, конструированием самых разных цивилизаций. Только на территории России они находят множество разнообразных цивилизаций: «кавказскую», «северокавказскую», «тюркскую», «тюркско-татарскую», «мусульманскую», «арктическую», «кочевую», «адыгскую», «дагестанскую», «болгаро-чувашскую», «цивилизацию народа саха» и т. д.» [5, с. 57].

Л. Б. Алаев же обращает внимание на то, что цивилизационный подход апеллирует к понятиям, выходящим за рамки науки: «*Одной из существенных черт цивилизационного подхода является то, что он апеллирует к сущностям, которые нельзя исследовать обычными научными методами. «Цивилизационщики» хотят уловить нечто трансцендентное, «Душу». Употребляются расплывчатые, неverifiedируемые понятия вроде «духовности», «этоса», «ментальности», «устойчивости известного типа духовности», «таинственного подтекста», «особого цивилизационного архетипа» и т. п. Мишо и Марк задаются вопросом: является ли наукой учение о цивилизациях? Правда, они отвечают на вопрос положительно. Однако основания для такого вывода остаются неясными» [6, с. 98].*

И, тем не менее, фактом остается наличие регионов, существенно различающихся между собой как в культурном, так и в социально-экономическом отношении. Попытки выявить глубинные причины этого явления и привели исследователей к идее локальной цивилизации.

Имея целью прояснить значение имени «цивилизация», мы не случайно вышли при этом на формационную теорию. Дело в том, что одни и те же пройденные человечеством периоды развития и конкретные исторические типы общества можно рассматривать одновременно как с формационной, так и с цивилизационной точек зрения. И остается лишь выяснить, чем и как они дополняют друг друга.

Формационный подход к анализу общества, сложившийся и ставший популярным задолго до конца XIX в., акцентировал внимание на общих закономерностях развития человечества в целом, оставляя в тени теоретического анализа как раз особенности отдельных стран и регионов. Поэтому вполне закономерно, что в дальнейшем исследователи перешли от непосредственного знания целого, представленного формационной теорией, к изучению частей мирового социума — отдельных стран и регионов. Но при этом упустили из виду целое, повторив в области социальных исследований ошибку, допущенную ранее естествоиспытателями XVII—XVIII вв. Последние, как известно, рассматривали растительный и животный миры, виды живых организмов, формы энергии как между собою не связанные и находящиеся лишь во внешних отношениях. Многие обществоведы конца XIX — начала XX вв. стали склоняться к тому, чтобы подходить аналогичным образом и к локальным цивилизациям.

Но подобно тому, как клеточная теория, теория эволюции видов живых организмов и закон превращения энергии раскрыли в XIX в. глаза естествоиспытателям на целостность природы, так глобализация конца XX — начала XXI вв. указывает обществоведам на целостность человечества и закономерные ступени его развития — общественно-экономические формации.

Ошибка «цивилизационщиков» заключается, на наш взгляд, не в том, что они исходят из культуры при определении локальных цивилизаций. И не в том, что, сегментируя культуру, сконструировали множе-

ство цивилизаций. А в том, что, утратив целостность взгляда на ход мировой истории, стали придавать особенному и даже единичному статус общего, возвели по сути своей частную теорию локальных цивилизаций в ранг общей теории.

Любая *особенность*, значимая для функционирования и развития социально-исторических организмов (родов, государств) и их групп, входящих в ту или иную формацию, естественно, должна быть учтена для того, чтобы общая социально-философская теория получила завершенность, стала подлинно конкретной и, следовательно, действенной. В этом и состоит задача теории локальных цивилизаций. Решая ее, цивилизационная теория обретет стройность и избавится от ненаучных тенденций, связанных, в частности, с поиском упоминаемого Л. Б. Алаевым «таинственного подтекста». Общество будет, наконец, окончательно раскодовано.

Будучи социально-философской и к тому же основанной на диалектике, то есть по определению свободном от односторонностей методе познания, формационная теория *по существу своему* не нуждается в каком бы то ни было дополнении, но только *в развитии*. Цивилизационная теория выступает ее собственным внутренним моментом. И именно этот момент как никогда ранее нуждается сегодня в развитии.

В нынешнем же состоянии как формационная, так и цивилизационная теории, будучи внутри себя конкретными, остаются, с точки зрения целостности знания об обществе, абстрактными, односторонними. Первая не учитывает *в должной мере* (и не может учитывать) особенности социально-исторических организмов и их групп в рамках конкретных формаций, вторая не знает (и не может знать) общих тенденций мирового развития. У каждой из них свой сущностный уровень анализа общества. И только вместе они способны осветить весь путь — от явления к сущности первого порядка и от сущности первого порядка к сущности второго порядка и т. д., вплоть до определяемого самой нашей эпохой предела познания исследуемого объекта.

Итак, имени «цивилизация» в зависимости от решаемой исследовательской задачи придается самое различное значение. Оно может означать и исторический период той или иной длительности за пределами варварства, и локальную культуру в земных или космических масштабах. Главное в том, чтобы данное понятие выступало всякий раз в роли органической части общего социально-философского учения об обществе. Это значительно упростит поиск критериев выделения цивилизаций и определение их общего числа, потому что будет, по крайней мере, *частично* преодолена гносеологическая ошибка, связанная с неизбежным на определенном этапе познания общества преувеличением места, роли и значения цивилизационной теории. Акцент на цивилизационной теории, как важнейшем на сегодняшний день аспекте формационной теории, неизбежно будет подпитывать и ошибочные взгляды на их соотношение, причем с обеих сторон. Поэтому на начальных этапах сближения данных теорий не приходится рассчитывать на полное преодоление указанной гносеологической ошибки.

В заключение отметим, что правильный ответ на сугубо теоретический вопрос о значении имени «цивилизация» имеет существенное практическое значение, связанное с повышением эффективности преобразующей деятельности субъективного фактора исторического процесса.

Библиографический список

1. Фергюсон, А. Опыт истории гражданского общества / А. Фергюсон ; пер. с англ. ; под ред. М. А. Абрамова. — М. : РОССПЭН, 2000. — 392 с.
2. Энгельс, Ф. Начало конца Австрии / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс Соч. В 50 т. Т. 4. — 2-е изд. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1955. — 615 с.
3. Маркс, К. К критике политической экономии / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. В 50 т. Т. 13. — 2-е изд. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1959. — 770 с.
4. Рашковский, Е. Мировые цивилизации и современность (К методологии анализа) / Е. Рашковский, В. Хорос // Мировая экономика и международные отношения. — 2001. — № 12. — С. 33—41.

5. Шнирельман, В. А. Слово о «голом (или не вполне голом) короле» / В. А. Шнирельман // Историческая психология и социология истории. — 2009. — № 2. — С. 55—74.

6. Алаев, Л. Б. Смутная теория и спорная практика: о новейших цивилизационных подходах к Востоку и к России / Л. Б. Алаев // Историческая психология и социология истории. — 2008. — № 2. — С. 87—112.

АРХИПОВ Борис Алексеевич, кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры истории, философии и культурологии.

Адрес для переписки: boriarkhipo@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 08.04.2013 г.

© Б. А. Архипов

УДК 130.2

Т. П. БЕРСЕНЕВА

Сибирский государственный университет
физической культуры и спорта,
г. Омск

СИНЕРГИЙНЫЕ ПРОЦЕССЫ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

В статье предлагается определение синергии и рассматриваются синергийные процессы в русской культуре, а именно диалогическое взаимодействие различных видов деятельности и различных идеалов; направленность культурного развития к высшему абсолютному трансцендентному идеалу, выраженному в ядре культуры; распространение «ядерного» идеала на культуру в целом, т.е. образование так называемого синергийного эффекта.

Ключевые слова: синергия, противоречие, ядро культуры, синергийный эффект.

Широко используемое в последнее время понятие синергии свою первичную концептуализацию получило в православии, точнее, в мистико-аскетической традиции исихазма. Философский словарь толкует синергию как «сорботничество» человека и Бога в реализации Божия замысла о спасении мира и человека, взаимодействие божественной благодати и человеческой свободы» [1]. В своих работах, рассмотрев возникновение и развитие этой категории в теологии [2], проследив связь синергии с синергетикой [3], представив ее как вид диалектического противоречия, акцент в котором смещен с момента борьбы на момент единства, кооперации и сотрудничества [4], мы предложили следующее определение синергии. Синергия — совместное действие, взаимодействие различных потенциалов или энергий, имеющее общую направленность к идеалу, с одновременным достижением синергийного эффекта. Т.е. для осуществления синергийных процессов, в том числе в культуре, необходимы определенные условия. Исходя из определения, можно предположить, что для реализации синергии в культуре необходимо:

- 1) диалогическое взаимодействие различных видов деятельности и, соответственно, различных идеалов;
- 2) направленность культурного развития к высшему абсолютному трансцендентному идеалу, выраженному в ядре культуры;
- 3) распространение «ядерного» идеала на культуру в целом, т.е. образование так называемого синергийного эффекта.

Поэтому целью данной статьи будет обнаружение (или необнаружение) явлений и процессов, говорящих о наличии синергии в русской культуре.

Одним из условий синергии в культуре является диалогическое взаимодействие противоположностей. Так вот любая попытка представить русскую культуру в виде целостного, исторически непрерывно развивающегося явления, обладающего своей логикой и выраженным национальным своеобразием, наталкивается на большие внутренние сложности и противоречия. Каждый раз оказывается, что на любом этапе своего становления и исторического развития русская культура как бы двоится, представляя собой одновременно два различных лица.

Н. А. Бердяев писал об «антиномичности России», о «жуткой ее противоречивости» [5, с. 10], признавая противоречивым и антиномичным не только «бытие России», но и ее душу, «русское самосознание». «Противоречия русского бытия всегда находили себе отражение в русской литературе и в русской философской мысли, — констатировал философ. — Творчество русского духа так же двоится, как и русское историческое бытие». И далее — о двоящемся лице России, который «вызывает чувства противоположные»: «Бездонная глубь и необъятная высь сочетаются с какой-то низостью, неблагообразием, отсутствием достоинства, рабством. Бесконечная любовь к людям, поистине Христова любовь, сочетается с человеконенавистничеством и жестокостью. Жажда абсолютной свободы во Христе (Великий Инквизитор) мирится с рабьей покорностью. Не такова ли и сама Россия?» [5, с. 10—11]

Вся характеристика России у Бердяева представлена как тезис и антитезис: «Россия — самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире»

и она же «самая государственная и самая бюрократическая страна в мире; все в России превращается в орудие политики»; это «самая не шовинистическая страна в мире» и в то же время «национален в России именно ее сверхнационализм, ее свобода от национализма», поэтому Россия — самая националистическая страна в мире, страна невиданных эксцессов национального бахвальства»; «Россия — страна бесконечной свободы и духовных далей, страна странников, скитальцев и искателей, страна мятежная и жуткая в своей стихийности, в своем народном дионисизме, не желающем знать формы», но одновременно она «страна неслыханного сервиллизма и жуткой покорности, страна, лишенная сознания прав личности и не защищающая достоинства личности, страна инертного консерватизма, порабощения религиозной жизни государством, страна крепкого быта и тяжелой плоти» [5, с. 23].

Самое же принципиальное свойство российского бытия, по Бердяеву, — это отсутствие середины: или — или. «И в других странах можно найти все противоположности, но только в России тезис оборачивается антитезисом, бюрократическая государственность рождается из анархизма, рабство рождается из свободы, крайний национализм из сверхнационализма. Из этого безысходного круга, — считал Н. А. Бердяев, — есть только один выход: раскрытие внутри самой России, в ее духовной глубине мужественного, личного, оформляющего начала, овладение собственной национальной стихией...» [5, с. 23]. Надежды Бердяева не оправдались. Не раз потом философ обращался к размышлениям о двойственности русской природы, противоречивости русской души, поляризованности русской культуры, но больше он не предпринимал попыток предложить рецепт преодоления этой раздвоенности. Это означает, что противоречивость, «разорванность» России и русской культуры являются не временным, пусть и длительным периодом, а свидетельствуют о конститутивных свойствах русской культуры с ее изначальной «безграничностью», широтой, способной «вместить» в себя абсолютные, взаимоисключающие крайности.

Русский мыслитель Г. П. Фёдоров по отношению к России применил образ кентавра — зримый облик амбивалентности дикости и культурности, зла и добра, стихии и гармонии. Характеризуя творчество А. Блока в статье «На поле Куликовом», Фёдоров сделал вывод, что из-за извечного русского «раскола» «образ России двойся» не только в сердце поэта: «единой России нет» вообще. Сравнивая текстуально лирический цикл Блока «На поле Куликовом» и написанных десятилетие спустя «Скифов», Г. П. Федотов обнаружил и в том, и в другом произведении явную «двуликость», «эклектический образ евразийского смысла», «почти мифологический (сродни кентаврам) образ». «Кентавр» — символ «раздвоения лица России»: с одной стороны, «белый образ Руси, оцерковленный и вознесенный в непосредственную близость «Небесной Жены»; с другой — кровавый образ грядущей революции, начало высоких и мятежных дней». Один полюс — это «мирная лира», созывающая на «братский пир»; противоположный — «страсть разрушения», «начало хаоса, распада», «подземный гул», предвещающий «обвал ненавистного мира» и «крушение гуманизма». Российский «кентавр» — это, прежде всего, борьба Запада и Востока, европейского начала: «славянское лицо», «певец во стане русских воинов», «святая Русь» и т.д. — и азиатского: «азиатская рожа» «с раскосыми и жадными глазами», «дикая монгольская стихия», «ущер-

бная луна», «ханское кочевье», «татарская орда» [6, с. 122].

Конечно, можно возразить, что большинство противоречий русской культуры также свойственны и любой другой культуре. Наглядно это проявляется даже в названиях литературных произведений русской и мировой классики: «Принц и нищий» М. Твена, «Блеск и нищета куртизанок» О. де Бальзака, «Богач, бедняк» И. Шоу, «Отцы и дети» И. С. Тургенева, ««Поэт и толпа» А. С. Пушкина, «Поэт и гражданин» Н. А. Некрасова, «Преступление и наказание» Ф. М. Достоевского, «Война и мир» Л. Н. Толстого. Это противоречия между индивидуализмом и коллективизмом, смирением и бунтом, самоотверженностью и эгоизмом, природной стихийностью и монашеским аскетизмом, элитарностью и народностью. Но в русской культуре наряду с этими постоянно проявляются и возобновляются некие устойчивые противоречия. Европейское и азиатское, оседлое и кочевое, христианское и языческое, светское и духовное — эти и подобные пары противоположностей свойственны русской культуре с древнейших времен и сохраняются фактически до настоящего времени. Двоеверие, двоемыслие, двоевластие, раскол — это лишь немногие из значимых для понимания истории русской культуры понятий, выявляемых уже на стадии древнерусской культуры. Подобная стабильная противоречивость русской культуры, порождающая, с одной стороны, повышенный динамизм ее саморазвития, с другой — периодически обостряющуюся конфликтность, составляет ее органическое своеобразие, типологическую особенность, называется исследователями бинарностью.

Бинарность в строении русской культуры обычно объясняется как результат пограничного геополитического положения Руси-России между Востоком и Западом, столкновения и взаимопроникновения в течение многих веков черт той и другой цивилизации. Как отмечал В. О. Ключевский, «встречей и борьбой этих двух влияний (Запада и Востока. — Т. Б.) порождены два направления в умственной жизни русского общества, два взгляда на культурное положение нашего народа» [7, с. 358]. Действительно, для русской культуры проблема Запад — Восток является одной из центральных, так как связана с выбором пути не только культурного, но и цивилизационного движения в целом. Пограничное положение Руси — России постоянно ставило ее перед проблемой выбора пути, вспомним ставший почти архетипическим образ русского богатыря на распутье. Кроме того, представляется, что внешнее противоречие в парах «Запад — Россия», «Восток — Россия» в какой-то мере определило и внутренние антиномии в истории русской культуры. Например, Г. П. Федотов, обращаясь к творчеству А. Блока, выявил устойчивый сквозной символ-архетип русской культуры — оседлый, но сохранивший тягу к духовному кочевничеству, мучительное беспокойство раздвоенности, тоску по утраченной воле, безмерность пространственной ориентации и вытекающая отсюда «широта духа». Крещение Руси также вылилось в неоднозначный противоречивый процесс с ярко обозначившимися противоположными полюсами культурных явлений: язычество и христианство. Не случайно Г. Флоровский, характеризуя процесс христианизации Руси, писал, что с принятием христианства по сути дела сложились две культуры: «дневная и ночная» [8]. Первая была принадлежностью образованного меньшинства, вторая жила в глубинных проявлениях народного духа. Но особо ярко противоречи-

вость Запада и Востока проявилась в петровских преобразованиях, которые способствовали расчленению русской культуры на две культуры: светскую (секулярную), связанную с западным влиянием, и религиозную (духовную), связанную с восточно-православным влиянием.

Таким образом, практически за каждой антиномией в истории русской культуры встает в явной или скрытой форме культурная дихотомия Запада и Востока, которая в то же время символизирует причастность России и Западу, и Востоку, обеспечивая диалогические отношения этих двух влияний. Поэтому в характеристике русской культуры акцент необходимо сделать не на борьбе западного и восточного влияний, а на их сотрудничестве, синергичном взаимодействии, в результате которого образуется своеобразный «Востоко-Запад» по Н. А. Бердяеву, «третья сила» по В. С. Соловьёву, «всемирная отзывчивость» по Ф. М. Достоевскому.

Представляется, что конфронтационный и конфликтный характер взаимоотношений Запада и Востока складывается лишь в некоторых случаях: колониальные завоевания, освободительные движения, войны. Для пограничных культур больше свойственно совмещение поляризованных смыслов и ценностей Запада и Востока. Пограничные культуры, к которым, без сомнения, относится и русская культура, включают в себя как западный, так и восточный дискурсы, которые вместе составляют систему. В самосознании русской культуры Запад и Восток часто существуют отдельно друг от друга как различные смысловые пространства. Однако, скорее всего, антиномию «Запад — Восток» следует использовать как воплощение единства противоположностей и синергичного взаимодействия: «Россия внешне противостоит и Западу, и Востоку, внутренне же она является одновременно и Западом, и Востоком, то разделяя собой эти цивилизации, то соединяя их собою в единое целое» [9, с. 484].

Размышления Г. П. Федотова над противоречивым, двойственным характером русской души и русской культуры, попытки совместить несовместимое привели его к неожиданному, но оригинальному выводу, с которым трудно не согласиться. Структура русской культуры, по представлению Г. П. Федотова, — это эллипс с двумя разнозаряженными центрами, между которыми постоянно разворачивается борьба — сотрудничество, сочетающая притяжение и отталкивание смысловых полюсов [6, с. 173]. Поэтому характерной особенностью русской культуры с ее «двоецентрием» является то обстоятельство, что ее основу, суть, глубинный смысл составляют не два противоположно заряженных «ядра», а их «сопряжение», синергия, непрерывно меняющееся отношение двух центров, ядер, полюсов, сочетающее в себе глубокое внутреннее единство, не снимающее их абсолютной противоположности. Такое представление о русской культуре, несомненно, вписывается в рамки синергичного подхода, поскольку одним из условий осуществления синергии является наличие противоречий (внешних и внутренних), отношения между которыми строятся не на борьбе, а на единстве.

Подобная «парность» взаимоисключающих свойств, с одной стороны, порождает перманентную нестабильность, вариативность, разветвленность развития русской культуры. Отсюда — обычный для русской социальной и культурной истории катастрофизм темпа и ритма национального развития, дискретность исторического процесса, сопровождаемая резкой ломкой социокультурных парадигм. Недаром

Н. А. Бердяев писал, что «для русской истории характерна прерывность», и выделял в ней «пять периодов, которые дают разные образы. Есть Россия киевская, Россия времен татарского ига, Россия московская, Россия петровская и Россия советская» [10, с. 15]. Современный ученый-филолог Кондаков И. В. в дополнение к этим выделяет еще периоды крещения Руси, религиозного раскола, осуществления крестьянской реформы и Октябрьской революции 1917 года [11, с. 18]. С другой стороны, вырабатывает устойчивое стремление вырваться из плена дуальных противоречий, преодолеть внутренне-конфликтную бинарную структуру за счет резкого решительного перехода в новое, неожиданное качество.

Поэтому, несмотря на прерывистость, дискретность и катастрофичность, русская история и русская культура на всех этапах своего развития сохраняли вполне определенное единство, делавшее, условно говоря, «пять разных Россией» — историческими фазами одной развивающейся России. Представляется, что такое единство, обеспечивающее национальное своеобразие и самоидентичность русской культуры, формируется благодаря культурному ядру, представляющему собой единство предметных и духовных характеристик человеческой деятельности, обладающих устойчивостью и прочностью, а также передающихся от поколения к поколению в виде информации, правил и норм, гарантирующих историческую воспроизводимость и самоидентичность социума. Именно ядро культуры концентрирует в себе нормы, стандарты, эталоны и правила деятельности, а также систему ценностей, выработанных в реальной истории данного этнического, профессионального или религиозно-культурного целого. Эти специфические стандарты, правила, нормы, законы связаны с судьбой общества, его победами и поражениями, реальными условиями, в которых оно формировалось, спецификой окружающей социальной и природной среды, национальными привычками, адаптационными процессами и теми цивилизационными условиями, в которых изначально формировалось это ядро. Главная функция ядра культуры — сохранение и передача самоидентичности социума, поэтому оно обладает высокой устойчивостью и минимальной изменчивостью. Структурами, в которых реализуется ядро культуры, являются фольклор, мифология, религиозные представления, предрассудки, национальные и социальные обычаи, привычки, правила бытового поведения, исторические традиции, обряды и, разумеется, основные языковые структуры. Если ядро культуры исчезает, растворяется или изменяется под воздействием тех или иных исторических и прочих причин, то, соответственно, исчезает, растворяется или изменяется сама культура. Культура, не имеющая такого ядра, принимаемого этническим большинством, не способна к достаточно длительному существованию.

Разные подходы к пониманию культуры в целом предполагают разное «наполнение» этого ядра, но в любом случае одно остается неизменным — в роли «твердого ядра» принимаются «предельные ценности, т.е. идеалы, субъективно оцениваемые людьми как нечто безусловно исходное и совершенное» [12, с. 16]. Такие «предельные ценности» задают человеку высший смысл жизни, для культуры же они являются целью и направлением развития. Например, «ядерными» идеалами европейских культур «в разные эпохи поочередно выступали: космос (Античность), человек (Ренессанс), государство (Новое время), природа (первая половина XIX — первая половина XX в.),

текст (постмодерн второй половины XX века), интер-текст (конец XX — начало XXI в.)» [12, с. 16].

Представляется, что для русской культуры таким ядром всегда была религия, православная вера. Мало того, многие историки и философы считают, что история всей русской культуры началась только после принятия Русью христианства, и дата крещения Руси стала, таким образом, начальной точкой отсчета национального культурно-исторического развития России. Этой же точки зрения придерживался Г. Флоровский, который писал: «История русской культуры начинается с крещения Руси. Языческое время остается за порогом истории» [8]. Религия стала стержнем, формообразующей основой всего национального бытия. «Русь» и «Православие» для русского сознания почти синонимы. Исходя из этого, можно сказать, что второе условие, а именно направленность культурного развития к высшему абсолютному трансцендентному идеалу, выраженному в ядре культуры, необходимое для осуществления синергии, присутствует в русской культуре.

Православие, формируя мировоззрение, характер русского народа, культурные традиции и образ жизни, этические нормы, эстетические идеалы, стало духовно-нравственным стержнем общества. Христианская этика в течение веков регулировала отношения в семье, быту, на производстве, определяла взгляды на государство, других людей, природу. Законодательство и международные отношения также развивались под сильным влиянием православной церкви. Искусство, литература, философия до сих пор используют религиозные понятия и символы, обращаются к православным ценностям, переосмысливая их заново. Православная церковь объединяла народ в будни и праздники, в годы испытаний, лишений, скорби и в годы великих созиданий и духовного возрождения. С полным правом можно сказать, что «ядерные» идеалы русской культуры, выступая в виде православной веры, проникают во все сферы жизни общества, затрагивают в большей или меньшей степени практически каждого русского человека, взаимодействуют с другими, «периферийными», идеалами, образуя так называемый синергичный эффект в виде великой русской культуры во всем ее многообразии. Таким образом, обнаруженные явления и процессы, а именно диалогическое взаимодействие различных видов деятельности и, соответственно, различных идеалов; направленность культурного развития к высшему абсолютному трансцендентному идеалу, выраженному в ядре культуры;

распространение «ядерного» идеала на культуру в целом, т.е. образование так называемого синергичного эффекта, позволяют сказать, что синергия в русской культуре присутствует.

Библиографический список

1. Философский словарь [Электронный ресурс]. — URL: http://mirslivare.com/content_fil/sinergija-5058.html#ixzz2PsOdOF70 (дата обращения: 15.05.2013).
2. Берсенева, Т. П. Категория синергии в теологической традиции / Т. П. Берсенева // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. — 2012. — № 4 (111). — С. 116–120.
3. Берсенева, Т. П. Синергия и синергетика: категория исихазма и современная наука / Т. П. Берсенева // Вестник Томского гос. университета. — 2013. — № 369. — С. 41–47.
4. Берсенева, Т. П. Синергия и диалогическое противоречие / Т. П. Берсенева // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Сер. Социальные науки. — 2012. — № 3 (27). — С. 102–108.
5. Бердяев, Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. — М. : Советский писатель, 1990. — 346 с.
6. Федотов, Г. П. Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры. В 2 т. Т. 1 / Г. П. Федотов. — СПб., 1991. — 216 с.
7. Ключевский, В. О. Русская история : полный курс лекций. В 3 кн. Кн. 2 / В. О. Ключевский. — М. : Мысль, 1993. — 584 с.
8. Флоровский Г. Пути русского богословия // Интернет-библиотека «Вехи». [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.vehi.net/florovsky/puti/> (дата обращения: 20.05.2013).
9. Кондаков, И. В. Культурология: история культуры России: курс лекций / И. В. Кондаков. — М. : ИКФ Омега-Л, Высш. шк., 2003. — 616 с.
10. Бердяев, Н. А. Самопознание : соч. / И. В. Бердяев. — М. : Эксмо ; Харьков : Фолио, 2005. — 640 с.
11. Кондаков, И. В. Введение в историю русской культуры (теоретический очерк) : учеб. / И. В. Кондаков. — М. : Наука, 1994. — 378 с.
12. Пивоваров, Д. В. Синтетическая концепция культуры / Д. В. Пивоваров // Синтетическая парадигма в философии: избр. статьи. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2011. — 536 с.

БЕРСЕНЕВА Татьяна Павловна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории. Адрес для переписки: taniabers@list.ru

Статья поступила в редакцию 03.06.2013 г.

© Т. П. Берсенева

Книжная полка

Ренан, Э. Будущее науки / Э. Ренан. — М. : М. : Либроком, ЛКИ, КомКнига, 2009. — 368 с. — ISBN 978-5-397-00870-9.

Вниманию читателя предлагается работа выдающегося французского философа и историка Эрнеста Ренана, написанная им в начале творческой деятельности. Автор, опираясь на принципы позитивистской философии, излагает свою философскую систему, идеи и принципы которой вошли в последующие произведения Э. Ренана. В их числе — вера в постепенное развитие (эволюцию) заложенных в человечестве элементов, вера в науку, которая объединит в себе всю духовную жизнь человечества, стремление к физической и нравственной свободе личности. В начале книги приведен один из первых в России очерков жизни и деятельности автора. Книга адресована философам, историкам и методологам науки, а также всем читателям, интересующимся философским наследием автора знаменитой книги «Жизнь Иисуса».

ГЕНДЕРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ МЕНТАЛЬНОСТИ

В статье рассматривается специфика формирования гендерной идентичности и гендерной ментальности как основы индивидуальной и социогрупповой ментальности. На основе результатов социологического исследования, проведенного среди студентов вузов Новосибирска, проводится анализ специфики гендерной ментальности современной студенческой молодежи, выявляются особенности гендерного дисплея. Представлены выводы относительно трансформации гендерной ментальности юношей и девушек, эксплицирующейся в их аксиосфере.

Ключевые слова: гендерная идентичность, гендерная ментальность, гендерный дисплей, молодежь, ценности, социогрупповая ментальность.

Гендерная идентичность формируется в рамках определенного социокультурного пространства, претерпевающего различные процессы трансформации. Результаты гендерной идентификации являются основой формирования личностной и социально-групповой ментальности. Социокультурные изменения приводят к модификации гендерных стандартов и стереотипов в социуме. В результате чего формируется новая гендерная ментальность, которая проецируется на другие виды ментальности. Гендер является важным критерием формирования специфики ментальности отдельных социальных групп молодежи. В связи с этим весьма актуальным представляется вопрос о специфике формирования гендерной идентичности и ментальности в современном обществе.

Актуализация разноплановых гендерных исследований в России начинается именно с 90-х гг. прошлого столетия и является не менее острой на сегодняшний день. Анализ гендерных отношений в современном социуме содержится в работах И. Кона, С. Голода, Г. Силласте, И. Тартаковской, Е. Здравомысловой, А. Темкиной, Н. Митрохина, Ж. Черновой, Л. Шпаковской, Ю. Градской, Т. Лыткиной и др.

На протяжении каждой эпохи существуют конкретные гендерные стандарты, меняющиеся соответственно духу времени, мировоззренческим и идеологическим конструктам, господствующим в обществе. Сложившиеся в советский период гендерные стандарты предполагали четкость гендерной асимметрии и соответствующий константный ролевой набор для мужчины и женщины. Изменение российского социокультурного пространства, привело к стиранию гендерной асимметрии. Трансформация гендерных стандартов оказала немалое влияние на функционирование института семьи. В эпоху коммунистической идеологии, при господстве традиционной семьи и наличии четко выраженной гендерной асимметрии, не возникало вопроса о лидерстве в семье.

Весьма значимым социальным явлением, детерминирующим новое осмысление ценностей семьи и брака, стала сексуальная революция, затронувшая российское общество, особенно молодежь и среднее поколение. Ее последствия сложно оценивать одно-

значно. Ряд исследователей, изучающих институт семьи, отмечают ее деструктивную роль, повлиявшую на падение нравов и морали в обществе, и кризис российской семьи. В контексте данного исследования мы рассматриваем роль сексуальной революции, ограничиваясь ее влиянием на гендерные роли, асимметрия которых стала не столь видимой. Инверсия гендерных ролей привела к «феминизации» мужчин и «маскулинизации» женщин и постепенному стиранию гендерных стереотипов. Произошло выравнивание гендерных стандартов и ослабление поляризации гендерных отличий. Новые тенденции в развитии общества оказались спроецированы на отношения между полами и, в частности, на институт семьи и семейно-брачные отношения [1] «Двойной стандарт», существовавший вплоть до 90-х гг. XX в., был основой ментальной поляризации молодежи по гендерному критерию.

«Выравнивание полов» началось с переосмысления социальной роли женщины и нашло свое дальнейшее выражение в нескольких направлениях. Раскрытие новых функций сексуальности привело к изменениям брачных и репродуктивных установок молодежи. Большую ценность стал представлять прокреативный потенциал сексуальности. Изменение сексуального поведения в связи с ослаблением моральных регулятивов в обществе сблизило в социальном смысле мужчину и женщину на основе общности их ценностных ориентаций, поведенческих стереотипов и соответствующей социальной субъектности. Как отмечают исследователи гендерных отношений, анализ динамики сексуального поведения за последние 50 лет свидетельствует о «повсеместном и резком уменьшении поведенческих и мотивационных различий между мужчинами и женщинами в возрасте сексуального дебюта» [2]. Это сближение происходит на фоне общего снижения возраста сексуального дебюта (табл. 1), делигитимации сексуальных практик, изменения сценариев ухаживания, о чем пишет С. И. Голод, обозначая в целом эти социальные явления термином «сексуальный ренессанс». Сексуальную революцию следует рассматривать в контексте общего изменения соци-

Таблица 1

**Динамика начала сексуальной жизни студентами
последней трети XX века
(% к общему числу имевших опыт) [3]**

Возраст	Год опроса		
	1965 г., 339 чел.	1972 г., 331 чел.	1995 г., 397 чел.
До 16 лет	5,3	8,2	12,1
16 – 18 лет	33,0	30,8	52,9
19 – 21 год	39,5	43,8	30,7
22 – 24 года	19,5	16,0	3,3
Позднее	2,7	1,2	1,2

Таблица 2

Жизненные планы юношей и девушек

Что входит в Ваши ближайшие планы?	Муж.		Жен.	
	Абсол. знач. (чел.)	Относит. знач.(%)	Абсол. знач. (чел.)	Относит. знач.(%)
Создать семью	42	32,8	161	49,3
Сделать карьеру	88	68,7	227	69,6
	130		328	

ального статуса женщины, как один из аспектов данного процесса.

Изменение гендерных стандартов имеет более широкую проекцию, нежели сексуальные практики. Гендерные идеалы воплощали культурные представления о мужском и женском поведении. За последние десятилетия XX в. гендерные отношения в семье изменились. Российская семья прошла путь от авторитарного к демократическому укладу, соответствующему либерально-рыночной идеологии. Авторитарность в семейных отношениях, т.е. социально-психологическое качество и стиль поведения, отражающие стремление людей максимально подчинить своему влиянию партнеров по взаимодействию и общению [4], сменилась плюрализмом — моделью поведения, когда различные группы сосуществуют бок о бок и взаимно приспособляются к особенностям друг друга. Одной из важных особенностей современной семьи является ее феминизация. В основу ее легло более широкое участие женщин в сфере общественного труда и выросшая материальная независимость от мужа. «Выравнивание полов» идет сразу по нескольким направлениям. В первую очередь в сторону приобретения социального статуса. Цель, к которой традиционно стремилась мужская половина человечества (женщина обретала статус лишь благодаря мужчине), сегодня стала общедостигаемой. Из союзников мужчина и женщина превращаются в конкурентов, что, очевидно, сказывается на изменении их ролей в семье и на состоянии самой семьи как социального института.

Обозначенные тенденции в развитии взаимоотношений полов наметились в конце XX в. Каковы результаты их развития сегодня и как они повлияли на формирование ментальности современных юношей и девушек, мы выяснили в ходе эмпирического исследования студентов Новосибирска.

Выбор определенной жизненной стратегии выражает специфику гендерной идентичности как основы социальной идентификации.

Результаты исследования демонстрируют высокую степень осознания девушками своей независимости и связанные с этим ориентации на социально активную жизненную позицию, направленную на достижение успеха. Анализ полученных ответов позволил выявить высокую степень ориентированности девушек на профессиональную реализацию, связываемую ими с карьерным ростом. Экономическая независимость как желаемый результат привлекательна для большей части респонденток (69,6%). Мы выявили равную пропорцию долей юношей и девушек, в жизненные ближайшие планы которых входит карьерный рост. Относительно создания семьи показатели по двум респондентским группам расходятся. Если почти половина девушек планирует создание семьи в ближайшее время, то подобные планы имеет только треть юношей (таб. 2) ¹.

Полученные данные позволяют зафиксировать сохранение традиционного гендерного стандарта у юношей и синтезированность его у девушек. Отмеченные выше тенденции трансформации женского социального стандарта в 90-е гг., сегодня не столь остро проявляются, поскольку сочетаются с поворотом к традиционным ценностям. Так, стремление девушек к развитию в сфере профессии, связано с желанием достижения экономической независимости. Это, в свою очередь, является новым фундаментом выстраивания семейно-брачных отношений, имеющих форму партнерства. Психосоциальный уровень ментальности в большей степени претерпел изменения относительно женской части молодежи. Произошла «маскулинизация» женщины в социальном плане. Респондентки предполагают совмещение семейных и профессиональных ролей.

Это получило выражение в расширении ролевого набора женщины, в связи с обновлением шкалы ее ценностных ориентаций и изменением приоритетов. Современная молодая женщина стремится обеспечить себе независимость, используя для достижения этого наиболее распространенные социальные лифты:

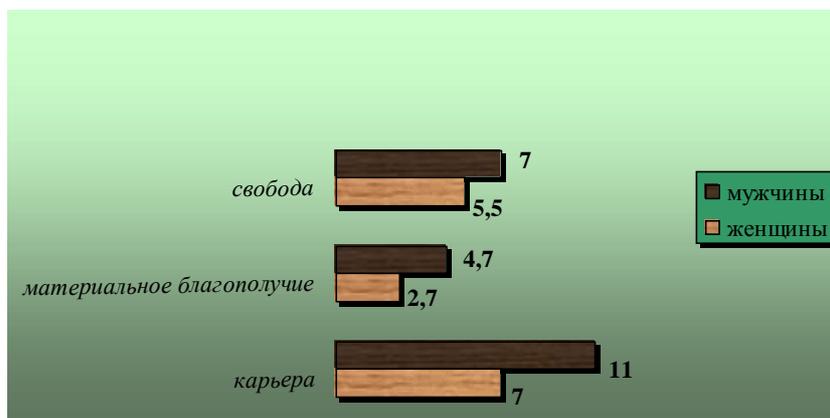


Рис. 1. Соотношение отрицательных показателей ответов относительно урбанистических ценностей

образование и карьеру. Институт брака постепенно утрачивает роль такового, которую он традиционно выполнял. Приверженность девушек к урбанистическим ценностям, коррелирующим с высоким социальным статусом и независимостью, весьма высока.

Сравнение отрицательных ответов юношей и девушек относительно значимости ценностей, входящих в блок урбанистических (индивидуалистских), выявил их большую значимость для девушек, чем для юношей (рис. 1).

Исходя из конкретных социокультурных и исторических условий происходит выбор вектора гендерного конструирования. Каждой эпохе и определенному социальному слою присущи свои гендерные стандарты. Гендерное конструирование осуществляется по двум направлениям — в приватной и публичной сферах. Уже в советское время для интеллигенции существовал свой гендерный стандарт, в основе которого лежал синхронный подход. По поводу особенностей конструирования гендерных идентичностей в России советского периода Е. А. Здравомыслова и А. А. Темкина отмечают, что результатом такого гендерного конструирования явился «квизигалитарный» стереотип женственности. Мы разделяем эту точку зрения, поскольку она имеет весьма весомые аргументы, в качестве которых можно рассматривать сохранение дискриминирующих паттернов поведения относительно женщины. В их числе разделение труда на мужской и женский, сужение доступа женщин к престижным должностям и более оплачиваемым видам деятельности, доминирующая роль матери и домохозяйки.

Результаты гендерного конструирования эксплицируются на гендерном дисплее. Под термином «гендерный дисплей», введенным в научный оборот американским социологом Ирвином Гофманом, понимают социально обусловленное многообразие проявления половой принадлежности на уровне общения; основной механизм создания гендера в процессе личного взаимодействия. Гендерный дисплей проявляется в телесной особенности, символике, стиле и содержании общения [5]. Гендерный дисплей отображает особенности гендерной идентичности, сформированной в процессе гендерного конструирования. В свою очередь гендерная идентичность является результатом идентификации индивида в рамках определенной гендерной системы и детерминирует специфику личностного и группового позиционирования. Индивидуальная ментальность, а в частности, ее психосоциальный уровень обусловлен результатом гендерной идентификации и гендерными стандартами,

которые имеют свое выражение в ценностях, фреймах, поведенческих стереотипах, а также социальной субъектности. Гендерная идентичность формируется в период первичной социализации и является необходимым условием для осуществления межличностной коммуникации, в рамках которой и происходит проявление гендерного дисплея. В этой связи следует отметить взаимосвязь гендерной и социогрупповой идентичности, основанной на межличностной коммуникации. Таким образом, формирование гендерной идентичности происходит параллельно с формированием индивидуальной ментальности, что в совокупности представляется необходимым условием для реализации межличностной коммуникации, в процессе которой происходит формирование социогрупповой ментальности и идентичности. Гендерные стандарты меняются под влиянием социального времени, поэтому гендерный дисплей также претерпевает обновление, в чем и проявляется трансформация социогрупповой ментальности мужчин и женщин с переходом от одного исторического периода к другому.

Ментальность детерминирована не только внутренними психическими механизмами, но и социальными ожиданиями. Гендерная ментальность трансформировалась на фоне кардинальной смены системы социальных норм, ценностей и в целом мировоззренческих конструктов. Гендерную ментальность можно позиционировать как основание социогрупповой, социальной, поскольку она обуславливает специфику социальных взаимодействий, лежащих в основе социальной субъектности. В переходные кризисные периоды в развитии обществ гендерные стереотипы подвергаются трансформации, зачастую приводящей к гендерной инверсии, суть которой в переосмыслении субъектности феминности и маскулинности. Гендерная идентичность эксплицируется в формировании определенного мировосприятия и позиционирования представителя пола в этом мире. Мы разделяем точку зрения ряда современных исследователей, акцентирующих внимание на феномене андрогинности, который получил проявление в современных гендерных конструктах и представляет собой нечто среднее между феминностью и маскулинностью. Андрогинность определяется как «баланс, гармоничное сочетание в личности и поведении маскулинных и фемининных черт» [6].

Проведенное исследование позволило зафиксировать результаты модификации гендерного конструирования в молодежной среде. Гендерный дисплей отображает подвижки в формировании гендерной ментальности молодежи, выраженные на психосо-

циальном уровне. Изменение гендерных стандартов под влиянием вестернизации привело к резкой смене социального позиционирования женщины. Этот процесс достиг своего апогея в нач. XXI в., утратив в современных реалиях былой максимализм. «Выравнивание полов» завершилось приобретением женщиной новых социальных функций, т.е. расширением ролевого набора, и сохранением и частичной утратой мужчинами традиционных социальных ролей. Проведенный опрос позволил зафиксировать сохранение традиционной гендерной ментальности среди юношей и ее модификацию в среде девушек. Если на рубеже XX—XXI вв. активность женщины граничила с агрессивностью, то сегодня социальное поведение девушек-студенток характеризуется активностью, сочетающейся с ориентацией на традиционные социальные роли женщины. Девушки стремятся достичь состояния социального комфорта, которое представляет реализацию ряда потребностей, наиболее важными из которых являются экономическая независимость, самореализация в публичной и приватной сферах, посредство синтеза профессиональной деятельности, супружества и материнства. Для них семейные и индивидуалистские ценности носят комплементарный характер.

Социально экономическая стабилизация российского социума способствовала движению от состояния гендерной инверсии к гендерной андрогинности. Результаты проведенного опроса подтверждают этот тренд в трансформации гендерной ментальности. Мнения по ряду вопросов, касающихся жизненных планов, семейного и репродуктивного поведения у юношей и девушек идентичны. Последствия изменения гендерной ментальности неоднозначны и многогранны.

Миновав переломный период в развитии, российское общество адаптирует новый социокультурный опыт к традиционному, претерпевающему стадию возрождения. Гендерная инверсия представляет собой предпосылку к коренной трансформации гендерной и социальной ментальности. Период крайностей остался в недавнем прошлом. Гендерная ментальность современной российской молодежи синтезирует традиции и новации, ставшие объективной необходимостью. Инверсия ролей рассматривается

рядом исследователей с позиции негативных последствий, проявившихся в сфере супружества, брака, семьи. Сегодня новое осмысление мужской и женской социальных ролей позволяет сохранять гендерный баланс.

Примечание

¹ Сумма ответов превышает 100%, так как респонденты выбирали до 2-х вариантов ответа.

Библиографический список

1. Думнова, Э. М. Брачно-семейные установки молодежи российского мегаполиса: гендерный аспект (на примере г. Новосибирска) / Э. М. Думнова // Вестник Томского государственного университета. — 2012. — № 363. — С. 47–50.
2. Кон, И. Homo sexualis и современность: закончилась ли сексуальная революция? / И. Кон, А. Темкина // Гендер для «чайников»-2. — М.: Звенья, 2009. — С. 142.
3. Голод, С. И. Что было пороками, стало нравами: лекции по социологии сексуальности / С. И. Голод. — М.: Ладомир, 2005. (Русская поэтапная литература). — С. 99.
4. Крысько, В. Г. Социальная психология: слов.-справ. / В. Г. Крысько. — М.: АСТ, 2001. — С. 5.
5. Словарь гендерных терминов / Под ред. к. филол. н. А. А. Денисовой. — М.: Региональная общественная организация «Восток-Запад: Женские Инновационные Проекты»: Информация XXI век, 2002. — 256 с.
6. Бердяев, Н. А. Метафизика пола и любви / Н. А. Бердяев // Эрос и личность. Философия пола и любви. — М.: Прометей, 1989. — С. 17–51.

ДУМНОВА Эльнара Михайловна, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин.

Адрес для переписки: dumnova79@yandex.ru

РОМАННИКОВ Олег Дмитриевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин.

Адрес для переписки: fk04oleg@mail.ru

Статья поступила в редакцию 03.10.2013 г.

© Э. М. Думнова, О. Д. Романников

Книжная полка

Челпанов, Г. И. Введение в философию. С приложением вопросника и конспективного обзора истории философии / Г. И. Челпанов. — М.: Либроком, АКИ, КомКнига, 2013. — 584 с. — ISBN 978-5-397-00962-1.

Вниманию читателя предлагается книга выдающегося русского философа и психолога Г. И. Челпанова (1862 – 1936), впервые изданная в Киеве в 1905 г. В соответствии со своим пониманием задачи введения в философию (представить обзор основных философских проблем и путей их решения) автор структурирует книгу следующим образом: гносеология – онтология – космология – основные философские направления – этика – философия и религия. Челпанов критикует учение о тождестве психического и физического и отстаивает в гносеологии критический разум; метафизическую природу причинности между физическим и психическим объясняет однородностью конечных элементов бытия (монад), примыкая, таким образом, к позициям неолейбнизианства. Книга будет интересна философам, психологам, историкам науки, студентам и аспирантам гуманитарных специальностей, а также всем, кого волнуют проблемы философии.

СОВРЕМЕННОЕ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ПОЛИПАРАДИГМАЛЬНОСТИ ФИЛОСОФИИ И ЕЁ ПРОГРЕССА В КОНТЕКСТЕ ДИСКУССИЙ О НАУЧНОМ СТАТУСЕ ФИЛОСОФИИ

В статье анализируется следующая особенность современных пропедевтических дискуссий: как противники, так и сторонники научного статуса философии достаточно жестко связывают его с проблемами ее полипарадигмальности и наличия либо отсутствия прогресса в решении базовых вопросов. В то время как большинство сторонников научности философии развивают аргументацию, основанную на различных вариантах обоснования хотя бы частичной возможности ее кумулятивного прогресса, автор предлагает иной подход, основанный на том, что современная модель развития самой науки является некумулятивной, включающей периоды смены парадигм, когда переосмысливаются базовые постулаты. Предложенное В. О. Бернацким объяснение множественности направлений и дефиниций философии спецификой генезиса ее объекта, который всегда конституировался в форме «действительности», также открывает новую перспективу понимания прогресса философского знания.

Ключевые слова: полипарадигмальность, прогресс философского знания, антикумулятивизм, неклассическая наука, действительность, научность.

То обстоятельство, что последний, XXII Международный философский конгресс (2008 г.) был посвящен проблеме «переосмысления философии сегодня», делает особенно актуальным осознание изменений как самого статуса философии, так и его оценок — причем в первую очередь в аспекте ее научности в условиях современного перехода к качественно новой форме определенности как философии, так и науки. Особую остроту этого вопроса для отечественной культуры ярко демонстрирует последний, VI Российский философский конгресс (2012 г.), через материалы которого красной нитью проходят мысли наподобие: «пора признаться, что философия находится в глубоком кризисе» [1, с. 24], который «касается самой идентичности философии ... имеет судьбоносную значимость» [1, с. 24], и «вопрос в том, сможем ли мы все вместе вновь поднять на зримую высоту социальную роль и социальную значимость современной российской философии?» [2, с. 40]. Одним из препятствий на этом пути является плодотворно проанализированный В. О. Бернацким «странный парадокс»: несмотря на то, что «возраст философствования» «скорее всего, равен времени существования человечества» [3, с. 5], «нет, пожалуй, другой области знания, которая до сих пор не имеет единства в истолковании своих проблем, единой структуры философского знания и общих методов исследования, а также достаточно точного очертания своих границ» [3, с. 5]. Анализируя — в попытке решения этой проблемы — публикации участников начавшихся в 90-х гг. отечественных пропедевтических дискуссий, многие из которых на новом уровне осмысления воспроизводили аргументы, использовавшиеся еще в отечественных дискуссиях по вопросам статуса философии в начале XX в., можно увидеть, что как противники,

так и сторонники научного статуса философии достаточно жестко связывают вопрос ее научности с вопросами прогрессизма философии и ее полипарадигмальности (о которой В. О. Бернацкий ярко выразился так: «почему философий много? ... именно ответ на этот ... вопрос является ключевым в решении межфилософских проблем, ибо вполне естественно возникает не только (даже не столько) вопрос, а недоумение: почему?» [3 с. 5]). Две последние проблемы большинством сторонников научного характера философии между собою соотносятся таким образом: множество одновременно сосуществующих парадигм в результате подлинного прогресса философии должны смениться единой научной философией. Наиболее последовательно это обосновывал марксизм, однако воспроизводство этой идеи можно найти и у других мыслителей разных эпох. Например, Б. В. Яковенко, не приемлющий марксизма представитель поколения русских философов, заявившего о себе в период между революциями 1905 — 1917 гг., указывал: «искусство и философия гораздо чужероднее, дальше друг другу, чем наука и философия, двигающиеся одинаково обнаружениями мысли, между тем как искусство есть обнаружение фантазии» [4, с. 272], но поскольку философия еще не сформировалась как наука, то присущие ей «повторные старания и перепевы старых мотивов — вещь не только неизбежная, но и полезная и ценная» [5, с. 109] как гарантия тщательного, точного формулирования ее «законченных баз и принципов». Один из активнейших участников пропедевтических дискуссий 90-х гг. И. М. Крылов, признавая отсутствие у философии поступательного развития, аналогичного присущему науке, видит в этом показатель ее теоретической незрелости — «когда она станет наукой, только тогда

может быть и развитие», а до тех пор можно говорить лишь о «предфилософии», причем, как и у предыдущего автора, «характеристикой этого состояния и является наличие множества самостоятельных философских концепций» [6], признание равноправия и несоизмеримости которых превращает философию в «художественное творчество».

Соответственно, и критика научности философии также в первую очередь сосредоточивается на этих двух вопросах — так, важнейшими доводами А. Л. Никифорова (инициатора первой и активного участников второй из указанных дискуссий 90-х гг., главного оппонента И. М. Крылова) автору представляется демонстрация отсутствия в философии, в отличие от науки, «списка» проблем, общезначимых на каждом хронологическом этапе («Проблемы, интересные ... для одного философского направления, могут показаться совершенно пустыми, даже бессмысленными с точки зрения другого» [7, с. 116]) и — главное — прогресса в их решении, т.к. «философы продолжают искать все новые ответы на давно сформулированные проблемы» [7, с. 116]. Таким образом, рассуждает А. Л. Никифоров, если в истории науки каждая последующая концепция содержит все конструктивное содержание предшествующих (здесь уместно привести слова отечественных классиков философии науки, «никто уже не изучает физику по работам Эйнштейна, Бора, Гейзенберга, хотя они почти наши современники. Наука вся устремлена в будущее. Каждый, даже великий, ученый обречен на то, что полученные им результаты со временем будут переформулированы, выражены в ином языке, а его идеи будут преобразованы» [8, с. 3]), то в философии новые направления ничем не уступают значимости предыдущих: «Гегель не заставил нас отбросить Канта, Фейербах ничего не отнял у Гегеля и Шопенгауэра, а Кьеркегор вообще прорвался через весь XIX век прямо в наше время» [7, с. 118], из чего А. Л. Никифоров и делает вывод о сходстве путей развития философии и литературы, причем, в отличие от вышерассмотренных авторов, считает такой плюрализм единственно возможным состоянием философии — в противном случае «давным-давно была бы выделена ... философская парадигма, которая объединила бы вокруг себя подавляющее большинство философов ... и развитие философии пошло бы точно так же, как происходило развитие конкретных наук» [9, с. 312]. (Многие представители последних еще более категоричны, как, например, М. Борн: «Я изучал философов всех времен и встретил у них множество ярких идей, но не смог усмотреть никакого стабильного прогресса к более глубокому познанию или пониманию сути вещей. Наука, напротив, наполняет меня чувством устойчивого прогресса» [10, с. 37–38], и рассматриваемый вариант философской саморефлексии добавляет убедительности такому противопоставлению). Рассмотренные на примере А. Л. Никифорова аргументы воспроизводятся в отечественной литературе двух последних десятилетий с разной степенью радикальности. Например, если М. К. Мамардашвили единственным вариантом прогресса в истории философии называет процесс «распаковывания» сознанием «живых мыслей» философов прошлых эпох, увеличивающий «возможности мышления и понимания» конкретного человека [11], т.е. нет и речи о прогрессе в решении философских проблем, то Ф. И. Гиренок, хотя и говорит, что «Прогресс в философии — понятие довольно смутное и спорное. Критерии прогресса сомнительны» [12, с. 107], что, например, видно из того обстоятельства, что «прошло почти двести лет,

а 24 глава из «Критики чистого разума» Канта так и остается загадкой» [12, с. 107] (причем он в словах «Кант — не ступенька к Гуссерлю» показывает нелинейность развития философии), тем не менее признает, что за последние полвека философия совершила ряд открытий (например, «крах идеи знаков и освобождение идеи символов» [13, с. 109]), которые привели к тому, что суть сознания стала «отчетливее пониматься философией в последние годы» [12, с. 109]. Соответственно, сторонники пропедевтического сциентизма учитывают эту воспроизводящуюся аргументацию при выстраивании своей — например, З. А. Каменский, один из последовательнейших их современных представителей, в процессе обоснования тезиса о том, что «не только дефиниционные, но и лежащие вне дефиниции характеристики (параметры) науки (из БСЭ. — М. П.) вполне применимы к тому знанию, которое называется философским» [13, с. 44] признает, что принцип преемственности, порождающий единую линию поступательного необратимого развития науки, адекватен не для всех представителей философии, поскольку «очень многие...не поднимаются до уровня нетрадиционности и новаторства» [13, с. 43], и в то же время настаивает на прогрессивности и кумулятивности развития философии в целом, что искажалось лишь при переходе от средневековья к Новой философии и от нее — к неклассической. А. Г. Спиркин, признавая отсутствие в развитии философии однолинейности и логической последовательности, присущей эволюции науки [14, с. 15–16], тем не менее утверждает, что философская мысль все же развивается, двигаясь «в виде множества линий, как бы вонзаясь в свой предмет с самых разнообразных сторон» [14, с. 16]. И.В. Вишев апеллирует к истории немецкой классической философии, видя в ней пример поступательного движения в плане разрешении ключевых философских проблем, в результате чего никто не станет, например, «учить диалектику по Канту и Фихте». В известном учебном пособии под редакцией И. Т. Фролова развитие философии трактуется как «прогрессирующее отмежевание от мифологии» и ее рационализация, а в дальнейшем как выход за узкие рамки обыденного сознания [15, с. 15–16].

Итак, можно сделать вывод, что большинство сторонников научности философии предлагают аргументацию, основанную на различных вариантах обоснования возможности — или хотя бы частичной осуществимости — кумулятивного прогресса философии. Однако, как было показано, это сопряжено с объективными трудностями, и даже в случае их преодоления не всегда достигает цели — признание частичной возможности прогресса в решении философских проблем, специфической по сравнению с наукой, у ряда современных авторов сочетается с убежденностью в ненаучности философии (Например, И. И. Гарин, отличая философию от науки как «почти не устаревающую» по причине того, что она «всегда начинается с повторения» [16, с. 245]), все же признает специфическое развитие философской мысли, подобное «развитию эмбриона: новая философия, прежде чем стать оригинальной и неповторимой, проходит путь развития всей предшествующей философии» [16, с. 245]. П. В. Алексеев обращает внимание на специфику проблем философии, «вечность» — а точнее, постоянная воспроизводимость на новой основе — которых ошибочно принимают за их принципиальную неразрешимость, в то время как «они решаемы, но только для каждого этапа развития общества и науки и в той степени, в какой это возможно при

том или ином уровне научного знания, уровне развития общества» [17, с. 35], и эта их инвариантность и «создает видимость ... отсутствия сколько-нибудь существенного прогресса в философии» [17, с. 35]).

Нами же предлагается иной подход, в рамках которого решение проблемы «непрогрессируемости» и плюралистичности философии как якобы однозначных аргументов в пользу ее ненаучности, соответствующее современному уровню развития науковедения, находится в иной плоскости. Ведь сам постнеклассический образ развития науки является некумулятивным: она, как и философия, развивается не по принципу восходящей преемственности, и в ходе научных открытий переосмыслению подвергаются базовые постулаты, ключевые понятия и проблемы. Как подробно показывает Н. И. Мартишина, присущее классическому образу науки представление о ней как единственной линейно прогрессирующей сфере культуры «было скорректировано утверждением антикумулятивистской модели развития науки: ее движение вперед уже не воспринимается как процесс, поступательный на любой стадии» [18, с. 24]. Это не позволяет согласиться с воспроизводимыми в некоторых учебных пособиях для аспирантов по философии науки мыслями наподобие: «Для науки традиционно кумулятивное движение вперед ... Ее можно сравнить с копилкой, в которой ... скапливаются крупицы истинных знаний» [19, с. 16], а отличие философии тогда состоит в том, что ей присуще «челночное движение, предполагающее возвращение к исходным предпосылкам и обогащение новым содержанием. Для философии характерно переосмысление основных проблем» [19, с. 16], и в т.ч. из этого делается вывод «Философия — это не наука! Однако она претендует на присутствие в каждой науке» [19, с. 16]. Ведь, согласно Т. Куну, новая парадигма не получает в наследство от старой проблемы, а отчасти их снимает (то, что являлось проблемой с прежних позиций, с новых оказывается само собой разумеющимся), отчасти переформулирует, наполняя собственным смыслом. Таким образом, возврат к уже решенным на предыдущем уровне понимания проблемам представляет собой не принципиально невозможную ситуацию, а вполне нормальную практику науки, и ограничивать от последней философию на том основании, что в ней не наблюдается некумулятивности развития, сегодня методологически неоправданно (Предвосхищение этого можно найти и раньше — например, по аналогии с научными революциями могут пониматься выделенные Б. В. Яковенко «разрывающие» поступательное развитие философии плодотворные «моменты обостренного самосознания, которыми властно обозначался всякий раз могучий и глубокий сдвиг в философствовании» [4, с. 265] («майевтика» Сократа, ... «сомнение» Декарта, ... «критика» Канта» [4, с. 265–266]), в результате чего оно делало «радикальный, существенный шаг в деле более проникновенного постижения сущего как такового» [4, с. 266]; также можно истолковать как естественный разрыв кумулятивности в точке научной революции изменение стратегий философствования при переходе от античности к средневековью, от последнего — к Новому времени, и т.д.). Кроме того, не только отсутствие кумулятивного прогресса, но и полипарадигмальность при таком подходе перестает принципиально отличать философию от науки — конечно, радикальное отрицание П. Фейерабендом периодов «нормальной науки» на том основании, что в науке всегда конкурируют несколько парадигм (так что плюрализм неустрашим и более того — позити-

вен, т.к. препятствует догматизации), представляет собой предельный вариант антикумулятивизма, однако, например, и в концепции «творческого критицизма» как способа научного развития К. Поппера оно понимается как результат естественного отбора, в ходе которого концепции конкурируют между собой. Более того, современная философия науки признает, что это множество, включающее и противоположные теории и подходы, должно пониматься в соответствии с философски интерпретируемым принципом дополнительности Н. Бора (его рассуждения о т.н. «глубоких истинах» помогают снизить категоричность утверждения о ненаучности философии по причине ее полипарадигмальности [20, с. 432]). Кроме того, необходимо учитывать, что вопрос о прогрессе философии должен решаться с учетом ее конкретного типа: систематическую, ориентирующуюся на критерии научности, бесспорно, можно описывать по аналогии с рассмотренными моделями развития науки, выявляя этапы прогрессивного развития. Но и в отношении экзистенциально-антропологической, эссеистской и т.д., осознающей себя как введение нового дискурса, не имеющее вектора развития, необоснованным представляется однозначное отрицание развития и априорное противопоставление науке — во-первых, необходимо учитывать различие между самооценкой философской концепции и ее действительным статусом [21], а во-вторых, данный вопрос необходимо рассматривать в контексте специфики прогресса гуманитарного научного знания. Например, в рамках научного семинара на тему «Прогресс психологической науки: основные проявления и критерии» «большинство выступавших ... подчеркивали принципиальную мультипарадигмальность психологической науки» [22, с. 254], из чего, однако же, не делался вывод о ее ненаучности, т.к. участники семинара исходили из того, что «если критерии прогресса естественных наук связаны с тем, что по мере развития науки объяснение должно становиться все более однозначным и сфокусированным, то в гуманитарной науке, наоборот, критерием прогресса становится появление различных дискурсов» [22, с. 254]. Конкретизируя и уточняя это применительно к философии, важно учитывать идеи В. С. Степина и В. В. Ильина; первый одним из двух взаимодействующих факторов развития философского знания называет «Наполнение категорий новым содержанием за счет рефлексии над основаниями культуры» [23, с. 217], благодаря чему во многом и «обеспечивается формирование в философии нестандартных категориальных моделей мира» [23, с. 217]. Выработывая эти модели, предвосхищающие будущие научные открытия и социальную практику, философия строит мировоззренческие основания познавательного и практического освоения мира, т.е., по В. С. Степину, она и сама прогрессирует, и обеспечивает научный и социальный прогресс. В. В. Ильин же из нелинейности развития философии и относительной стабильности ее проблемного поля [24, с. 147–148] делает вывод о том, что в философии «приращение знания обеспечивается не динамикой предметной сферы (тут нет направленного движения от проблемы к проблеме через нахождение решения), а углублением рефлексии, достижением остроты, высоты понимания традиционных проблем» [24, с. 148].

Кроме того, эвристичной представляется идея В. О. Бернацкого, открывающая новую перспективу рассмотрения данного комплекса вопросов — из ряда факторов, которыми он объясняет плюрализм философии, выделим то, что каждое из философских

направлений «обращает внимание на какую-то одну вполне конкретную сторону, феномен действительности» [3, с. 7]. Последнее понятие он отличает от термина «бытие» тем, что, будучи частью Бытия, Действительность оформляется познанием и деятельностью человечества, и сам «принцип философии не в ... «первичности бытия и вторичности сознания», или наоборот, а в первичности Бытия и вторичности Действительности» [3, с. 10]. Исходя из этого, философия «не может не начать формироваться в единое общечеловеческое знание» [3, с. 10], безусловно объективное, т.к. сама потребность в нем общественная, а не исключительно личностная. Тогда прогресс философии будет заключаться в расширении границ Действительности, «плавающей» в Бытии.

Можно заключить, что все вышерассмотренное открывает новую перспективу для реализации остроактуальной задачи, высказанной еще в 1991 г. Н. И. Лапиным (под руководством которого функционировал проблемно-поисковый семинар, «выросший» из появившейся в 1987 г. в Институте философии АН СССР группы по подготовке проекта концепции развития философских исследований в стране): «ценность собственно философского знания и его приращения ... необходимо культивировать не только в среде самих философов, но и среди широкой общественности, потому что это духовная ценность всего общества» [25, с. 407].

Библиографический список

1. Минчев, М. П. Сущность и развитие русской философии / М. П. Минчев // Философия в современном мире: диалог мировоззрений : материалы VI Рос. филос. конгр. (Нижегород, 27–30 июня 2012 г.). В 3 т. Т. III. — Н. Новгород : Изд-во Нижегородского госуниверситета им. Н.И. Лобачевского, 2012. — С. 24.
2. Шевченко, В. Н. В. С. Готт и философская жизнь в 60-е — 80-е годы прошлого века / В. Н. Шевченко, А. А. Пружинина // Философия в современном мире: диалог мировоззрений : материалы VI Рос. филос. конгр. (Нижегород, 27–30 июня 2012 г.). В 3 т. Т. III. — Н. Новгород : Изд-во Нижегородского госуниверситета им. Н. И. Лобачевского, 2012. — С. 40
3. Бернацкий, В. О. Как возможна общечеловеческая философия / В. О. Бернацкий // Вестник Омского отделения Академии гуманитарных наук. — 2001. — № 6. — С. 5–10.
4. Яковенко, Б. В. Мощь философии / Б. В. Яковенко. — СПб. : Наука, 2000. — 975 с.
5. Яковенко, Б. В. Значение и ценность русского философствования / Б. В. Яковенко // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. — М. : Политиздат, 1990. — С. 106–112.
6. Крылов, И. М. Критика философии личного опыта [Электронный ресурс]. / И. М. Крылов. — Режим доступа: <http://www.sciteclibrary.ru/rus/catalog/pages/4909.html> (дата обращения: 15.09.2013).
7. Никифоров, А. Л. Научный статус философии / А. Л. Никифоров // Философское сознание: драматизм обновления. — М. : Политиздат, 1991. — С. 108–122.
8. Степин, В. С. Философия науки и техники : учеб. пособие / В. С. Степин, В. Т. Горохов, М. А. Розов. — М. : Гардарика, 1996. — 400 с.

9. Никифоров, А. А. Философия как личный опыт / А. Л. Никифоров // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. — М. : Политиздат, 1990. — С. 296–326.
10. Борн, М. Моя жизнь и взгляды / М. Борн. — М. : Прогресс, 1973. — 176 с.
11. Мамардашвили, М. К. Идея преемственности и философская традиция: Интервью / М. К. Мамардашвили // Историко-философский ежегодник. 1989. — М., 1989. — С. 263–269.
12. Гиренок, Ф. И. О прогрессе в философии за последние 50 лет / Ф. И. Гиренок // Философия хозяйства. — 2009. — № 3. — С. 107–109.
13. Каменский, З. А. Философия как наука. Классическая традиция и современные споры / З. А. Каменский. — М. : Наука, 1995. — 173 с.
14. Спиркин, А. Г. Основы философии : учеб. пособие для вузов / А. Г. Спиркин. — М. : Политиздат, 1988. — 592 с.
15. Введение в философию : учеб. пособие для вузов / Авт. колл. : Фролов И. Т. и др. — 3-е изд., перераб. и доп. — М. : Республика, 2003. — 623 с.
16. Гарин, И. И. Что такое философия? / И. И. Гарин // Что такое философия?; Запад и Восток; Что такое истина? — М. : ТЕРРА—Книжный клуб, 2001. — С. 4–556.
17. Алексеев, П. В. Философия; учеб. / П. В. Алексеев, А. В. Панин. — 3-е изд., перераб. и доп. — М. : ТК Велби, Изд-во Проспект, 2005. — 608 с.
18. Мартишина, Н. И. Введение в историю и философию науки : учеб. пособие / Н. И. Мартишина. — Омск : ОмГУПС, 2003. — 90 с.
19. Философия науки и техники : конспект лекций для адъюнктов и аспирантов / К. Н. Хабибулин и [др.] — М. : Высшее образование, 2008. — 192 с.
20. Бор, Н. Дискуссии с Эйнштейном по проблемам теории познания / Н. Бор // Избранные научные труды В 2 т. Т. 2. — М.: Наука, 1971. — С. 399–434.
21. Макухин, П. Г. Проблема противоречивости в статусном самоопределении философии / П. Г. Макухин // Современные тенденции в образовании и науке : сб. науч. тр. по материалам Междунар. науч.-практ. конф. 28 декабря 2012 г. В 10 ч. Ч. 8 / М-во обр. и науки РФ. — Тамбов : Бизнес — Наука — Общество, 2013. — С. 96–97.
22. Марцинковская, Т. Д. Прогресс психологической науки: основные проявления и критерии / Т. Д. Марцинковская // Методология и история психологии. — 2006. — Том 1. Выпуск 1. — С. 251–257.
23. Степин, В. С. Цивилизация и культура / В. С. Степин. — СПб. : СПбГУП, 2011. — 408 с.
24. Ильин, В. В. Философия: учебник. В 2 т. Т. 1 / В. В. Ильин. — Ростов н/Д. : Феникс, 2006. — 832 с.
25. Лапин, Н. И. Заключение. От отчуждения к свободе / Н. И. Лапин // Философское сознание: драматизм обновления. — М. : Политиздат, 1991. — С. 382–409.

МАКУХИН Пётр Геннадьевич, кандидат философских наук, доцент кафедры «Философия и социальные коммуникации».

Адрес для переписки: petr_makuhin@mail.ru

Статья поступила в редакцию 23.09.2013 г.

© П. Г. Макухин

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ СПОСОБНОСТЕЙ В ФЕНОМЕНЕ В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ И. КАНТА

Анализируется особенный путь понимания природы человека в синтезе чувственности, рассудка и разума, который производит в совокупности своих «Критик» И. Кант. Делается попытка показать, что категория «феномен» у Канта раскрывает отличный от сущности способ познания мира и преобразования самого субъекта познания путем формирования синтетических способностей человека.

Ключевые слова: синтез, феномен, ноумен, сущность и явление. Долг и счастье, воля и желание. Прекрасное, возвышенное, целесообразное.

Способности души у Канта

В декабре 1787 г. в письме к К. Л. Рейнгольду И. Кант пишет: «В настоящее время я занимаюсь критикой вкуса, и по этому поводу будет открыт другой род априорных принципов, чем предыдущие. Ибо способностей души три: познавательная, чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания. Для первой я нашел априорные принципы в критике чистого (теоретического) разума, для третьей — в критике практического разума. Я ищу их также для второй, хотя я обычно считал невозможным найти таковые... теперь я признаю три части философии, каждая из них имеет свои априорные принципы, которые могут быть перечислены, а сфера возможного таким образом знания может быть достоверно определена — теоретическая философия, телеология и практическая философия» [1]. Система способностей души, таким образом, определяет структуру философской системы И. Канта, и три его главные критики описывают три группы способностей души. Душа при этом понимается как система. Основанием анализа этих способностей для И. Канта служат прежние исследования философов, связанные именно с разумом, душой и применением их способностей в разных областях жизнедеятельности человека.

Отметим, что Кант полагает действительной практической философией критику способности суждения, в которой соединяются разными способами чувственность, рассудок и разум. Таким образом, способность суждения есть антропологический стержень его учения. В его «Критике способности суждения» три раздела и соответствующие способности синтетического суждения: прекрасное, возвышенное и целесообразное. Он утверждает, что прекрасное есть гармоническое взаимодействие и взаимное усиление чувственности и рассудка, возвышенное — соединение разума и чувственности, а целесообразное — это гармония всех трех способностей человека. Отсюда следует, что «Критика способности суждения» представляет собой синтез способностей внутри человека.

Если познание, как утверждают последователи Канта, например Гегель, «сворачивает» на путь сущности явление, то Кант ищет иной путь познания, через феномен. В сущности выражаются необходи-

мые, внутренние, невидимые для чувственности закономерности объекта исследования, в то время как в явлении эти закономерности — видимость, то есть даны случайно, разорванно, искаженно. В феномене Кант исследует познание со стороны типов активности субъекта, а его, как это общеизвестно, интересует синтетические суждения и умозаключения, интересуется, как они происходят. Таким образом, синтетическое суждение в феномене дано как синтез способностей субъекта, то есть антропологически. Обладая способностью синтезировать свои способности, человек обладает способностью производить синтетические суждения, а не только аналитические. Такая синтетическая способность души человека — основание его разума.

Отсюда следуют две возможные задачи исследования: во-первых, можно попытаться понять место феномена в системе категорий Канта, и в опоре на него выстроить антропологический аспект этой категории; во-вторых, интерпретировать способности суждения как разного уровня антропологические и синтетические конфигурации способностей человека, заложенные в его природе. В настоящей статье мы попытаемся выполнить первую задачу.

Произведем анализ категории «феномен» по логике разворачивания трех критик Канта. Это соответствует его общей задаче — определению схемы субъекта познания, в том числе способностей человека или его души. В самом чувственном познании И. Кант выделяет два момента, один из них не зависит от вещей, которые мы наблюдаем, это пространство и время, которые «называются чистым созерцанием» [2, с. 144].

Феномен в «Критике чистого разума»

Исходя из этой посылки, можно рассматривать «Критику чистого разума» как попытку понять априорные закономерности познавательной способности души человека на ее разных уровнях: чувственности, рассудка, разума. В итоге получается исходная способность души, как она дается до всякого опыта. Априорное чувственности формируется из пространства и времени, существующих до опыта, априорное, или трансцендентальное, в рассудке задается категориями рассудка, которых двенадцать и которые суть алгоритмы создания синтетических суждений рас-

судка в отношении вещей и явлений вообще. Аналогично разум как способность формирования принципов действия и мышления выступает как диалектика, которая у И. Канта дается в виде трех уровней ограничения от заблуждений: в паралогизме, антиномиях и идеалах. Априорное является основанием феномена. Чувственность отталкивается от априорного в созерцании, однако в познавательной способности рассудок легко и быстро замещает эту способность, поэтому феномен не дается в познавательной способности в чистой форме.

Вместе с тем И. Кант отделяет то, что дают чувства, — феномен, от того, что дает рассудок и разум, — умозрительный ноумен. А их обоих от действительности — явления. Говоря о капле, он утверждает, что ее круглая форма суть ничто, «а лишь модификация основы нашего чувственного созерцания; трансцендентальный же объект остается нам неизвестным» [2, с. 147]. Объекты нам даны так, как они действуют на наши чувства, как нечто действительно заданное, но видимость потому, что оно зависит от способов созерцания. В восприятии только пространство и время не являются видимостью, содержание же восприятия зависит от органов чувств человека.

Таким образом, чувственное созерцание, отделенное в его познавательной способности, дает пространство и время как чистое созерцание и в этой форме отражает способность познания саму по себе. Конкретное же наполнение восприятия, строго говоря, не является объективным и не ведет нас к действительности, отчего и возникает проблема познания вещи-в-себе.

Чувственное познание у И. Канта скорее раскрывает способность познания, нежели предметы действительности. Это и есть чувственность, которая входит в переживания человека под детерминацией гносеологической установки.

Категория феномен у Канта противопоставлена в чистом разуме явлению и ноумену. В обоих случаях чувства подчинены рассудку и разуму. В первом случае в эмпирии восприятия, во втором — в созерцании разума. Для того, чтобы избежать путаницы феномена и ноумена субъекту необходима трансцендентальная рефлексия, входящая в понимание созерцания [2, с. 312].

Трансцендентальная рефлексия у И. Канта имеет четыре формы:

1. Тожество и различие. Если предмет показан несколько раз, он остается тем же; если несколько предметов, то они отличаются положением и количеством, и это различия самого предмета.

2. Соглашение и противоречие. Если реальность представляется посредством чистого разума, то немислимо противоречие между реальностями, когда, связанные в одном субъекте, они взаимо-уничтожают друг друга (как 3 и –3). Наоборот, в явлении реальность может уничтожать следствия другой реальности (страдание уравновешивается наслаждением).

3. Внутреннее и внешнее. В чистом рассудке внутренним бывает только то, что не имеет никакого отношения к отличному от него. Субстанция целиком есть совокупность отношений. Субстанцию внешне мы определяем по силам и результатам, в рассудке она должна быть определена и направлена на внутреннее определение. «Лейбниц считал все субстанции простыми, наделенными способностью представления субъектами, одним словом, монадами, так как он принимал их за ноумены» [2, с. 316].

4. Материя и форма (определяемое и его определение). Составные части образуют материю, а спо-

соб соединения в вещи — сущностную форму. Рассудок начинает с того, чтобы нечто было дано, то есть с материи. Г. В. Лейбниц признавал сначала вещи (монады). Поэтому у него пространство и время — следствия. Пространство как взаимоотношение между субстанциями, а время как взаимосвязь определенных этих субстанций. Так и было бы, если бы чистый рассудок мог непосредственно соотноситься с предметами и если бы пространство и время были определениями вещей-в-себе. Но если они только созерцание, то они предшествуют материи [2, с. 318]. Этот момент важен, потому что в феноменологии Э. Гуссерля допускает возможность определения внутренних предметов чисто рассудком.

Отметим, что из всех четырех моментов рефлексии очевидно, что она не стремится подчинить чувства разуму или рассудку, наоборот, она выступает как посредник между ними и придает их отношениям характер равновесия.

Итак, рассудок сам по себе не ошибается, но соединение его с чувственностью может породить иллюзию, рефлексия необходима для снятия иллюзии феномена как синтетического по отношению чувственности и рассудка формы познания. Аналогичную роль играет трансцендентальное по отношению к синтезу в познании разума и чувственности. Трансцендентное порождает синтетические (чувства и разума) образы, которые нуждаются в разделении и анализе на присутствие заблуждений: так, паралогизм, антиномия и идеал — три рода источника иллюзий разума.

Моральный аспект чувства в счастье

«Критика практического разума» обустроивает способности души в спектре удовольствия и неудовольствия. И. Кант стремится обобщить отношения страсти и разума.

Центральным моментом второй «Критики» является противопоставление долга и счастья. Как добиться счастья: быть ему достойным через долг или добиваться реализации своих представлений о счастье и счастливым состоянии? И. Кант предполагает, что человек, живущий по категорическому императиву, добивается того, что становится достоин счастья, и тогда счастье само к нему приходит. Источник состояния счастья находится не в достижении внешних результатов, а во внутреннем состоянии самого человека.

Здесь вновь прослеживается автономия чувственности, но уже в сфере страсти. Оказывается, что уверенность моральная повышает удовольствие от достижения результата и удовлетворения желания.

Принцип разума в нравственности означает не воображение счастья в сфере сущности, а единство сущности и существования. При этом сама сущность меняется в зависимости от ее существования и осуществимости. Это внутреннее состояние должно быть разумным, а значит, соответствовать природе души. В практическом разуме, где И. Кант анализирует способность души получать удовольствие, феномен скорее дан в виде счастья, которое неустойчиво и уступает долгу как основанию нравственности. Воздействие разума на страсть дано не как управление страстью, а как усиление удовольствия. Разум у И. Канта уменьшает свое вмешательство в процесс страсти, но усиливает ее в случае моральности поступка. Таким образом, долг не противопоставляется счастью и не вмешивается в страсть, но обещает усиление удовольствия в случае выполнения своего им-

ператива. Это синтез независимых механизмов поведения.

Существенным в практическом разуме является способность совместного действия разума и страсти к созданию новой, технической причинности общественной жизни. Разум все же влияет, но не на способности удовольствия, а на волю.

В «Критике практического разума» И. Кант ставит задачу, чтобы человек не только не совершал преступлений, но и не размышлял о преступном. Его практический разум действует через воздействие на чувства, а те побуждают действие для реализации идей. В этой формуле видна установка чистого разума. Вместе с тем «**Жизнь** есть способность существа поступать по законам способности желания. **Способность желания** — это способность существа через свои представления быть причиной действительности предметов этих представлений. **Удовольствие** есть представления о соответствии предмета или поступка с субъективными условиями жизни, то есть со способностью причинности» [2, с. 320]. Этим И. Кант показывает соотношение чувств со свободой и удовольствием. Чувства служат соответствию с действительностью внешней и внутренней.

Внутренний импульс морального действия опирается у И. Канта на волю, которая способна создавать предметы, соответствующие представлениям, или производить эти предметы. Практический разум же «занимается определяющими основаниями воли» [2, с. 326]. Но воля подавляет в удовольствии чувственность.

Свобода для И. Канта аналогична причине, но опирается она не на объективные, а на субъективные условия жизни. Поэтому причинность в природе он соотносит с законом, а в свободе — с максимой. «Для существа, воля которого определяется не только разумом, правило разума не закон, а императив как определяющее основание воли, как практическое предписание, что выше максимы» [3, с. 332]. Воля у И. Канта направлена на другое как на предмет желания и на самое себя как на предпосылку, отсюда две его теоремы, касающиеся воли:

«**Теорема 1.** Все практические принципы, которые предполагают объект (материю) способности желания как определяющее основание воли, в совокупности эмпирические и не могут быть практическими законами. Под материей способности желания я разумею предмет, действительности которого желают» [3, с. 334].

«**Теорема 2.** Все материальные практические принципы как таковые суть совершенно одного и того же рода и подпадают под общий принцип себялюбия или личного счастья» [3, с. 335].

Вывод И. Канта: «Все материальные практические правила полагают определяющее основание воли в низшей способности желания, и если бы не было чисто формальных законов ее, которые в достаточной мере определяли бы волю, то нельзя было бы допустить и какую-либо высшую способность желания» [3, с. 335]. То есть И. Кант повторяет параллельные контуры желания, воля как контур противопоставлена контуру разума, как низшее — высшему. Принцип желания определен тем, «насколько это представление доставляет удовольствие» [3, с. 336]. В итоге у И. Канта конечное существо желает счастья, и ему важна материя, а бесконечное желает закона, и ему важна внутренняя форма реализации воли (категорический императив). То есть разум выступает по отношению к желанию как проявление в человеке бесконечного существа, а желание — конечного разума.

Итак, воля разумного существа независима от естественной причины, и эта независимость есть первый шаг И. Канта в определении свободы. Тогда не материя, или объекты желания, а форма закона определяет волю со стороны разума. Задание формы получается способом преобразования воли разумом. Поэтому практический разум И. Кант начинает с практического желания, но направляется его анализ в сторону реализации свободы, как присущей ему причинности. Закон императива, как закон внутренней свободы, оказывается доминирующим над принципом стремления к счастью и себялюбием.

Антиномия между счастьем и долгом разрешается в пользу долга, человек скорее должен стремиться быть достоин счастья, нежели стремиться к счастью непосредственно. Закон же полагается на волю и свободу обязанности. Воля свободна от материального закона, но должна подчиняться моральному закону, подчиняться обязанностям долга.

Материя желания лишает волю всеобщности, она эмпирична и не показывает внутреннего закона свободы. Добрым у И. Канта является «то, что служит средством для [достижения] приятного, а злым то, что составляет причину неприятности и страдания» [3, с. 383]. Добро — это проявление причинности свободы, оно действует на свободный выбор поступка.

Таким образом, в чистом разуме И. Кант сводит чувства к пространству и времени как априорным характеристикам чувственности и созерцания, в практическом разуме чувственность сосредоточена в низшем контуре мотивации — воле, связанной с желанием и наслаждением. Иное отношение к чувственности у И. Канта складывается в «Критике способности суждения», тут синтез и взаимоусиление чувства и рассудка порождает прекрасное и возвышенное.

Феномен в способности суждения

Перейдем теперь к «Критике способности суждения». Феномен у И. Канта не кончается на восприятии предмета. Он разворачивается в третьей его «Критике». Напомним, что прекрасное отличается взаимным усилением чувственности и рассудка, а феномен связан с чувственностью, тем более он будет связан с прекрасным, как и с возвышенным, в том случае, когда чувственное не подчиняется рассудку, а с ним сосуществует. Между тем взаимоусиление рассудка и чувственности, безусловно, несет в себе смешение их, и можно вспомнить, что И. Кант по этому поводу говорит выше, как о главном источнике заблуждения и иллюзии.

В определении прекрасного И. Кант всячески подчеркивает, что оно нейтрально к пользе, интересу, благу, цели и т.п., и это притом, что прекрасное принадлежит субъекту. Например, определение прекрасного по его качеству: «Вкус есть способность судить о предмете ... на основании удовольствия ... свободного от всякого интереса» [4, с. 212]. А суждение вкуса соотносимо не с объектом, как в познании, а с субъектом [4, с. 203].

«Хорошо или полезно (хорошо для чего-то), или нравится само по себе. Но при этом я должен знать предмет, то есть присутствует рефлексия» [4, с. 207]. Прекрасное аналогично феномену, оно целостно и однородно, оценивается без оценки и сообщается и согласуется без сравнения. При этом оно управляет сознанием, так как удерживает предмет в сознании, причем не через цель, а его причинность, или внутренняя последовательность, лишена воли и действия кого-то (цели).

Субъект встречает прекрасное и попадает в состояние удовольствия, непонятно, как он сообщает это, непонятно, как все соединяются с ним в оценке прекрасного, он равнодушен, так как нет интереса, причем удовольствие обладает внутренней целесообразностью, которая удерживает внимание субъекта и продлевает удовольствие, и все это тогда, когда воля и душа остаются пассивными [4, с. 225]. Прекрасное И. Кант сравнивает с материей удовольствия. Он настаивает, что нет идеала красоты (то есть красота не создание разума умозрительного типа в форме понятия), есть только идея, данная в конкретном предмете. Причем человек ближе всего к идеалу красоты.

Отсутствие умозрительного в прекрасном и определение его как существующего вне понятия, а именно в чувственности, позволяет сделать вывод, что в прекрасном мы получаем именно феномен.

О возвышенном И. Кант говорит, что отношение прекрасного к возвышенному напоминает отношение рассудка к разуму, игры прямой и косвенной [4, с. 250]. Природа воспринимается возвышенной, если в ней появляется идея бесконечности, душа же может превышать всякий масштаб. Если в прекрасном эстетическая способность соотносится с рассудком, то в возвышенном — с разумом [4, с. 263]. Возвышенное имеет собственный характер чувства неудовольствия, которое исходит из подавления удовольствия прекрасного познавательной способностью.

В возвышенном И. Кант находит наглядное превосходство познавательной способности над максимальной способностью чувственности. Это вызывает чувство неудовольствия воображением. Душа чувствует себя взволнованной в возвышенном, а в прекрасном она спокойна. Отгалкивание и притяжение одного объекта, стремление к сверхчувственному. В прекрасном рассудок в единодушии с воображением порождает целесообразность. В возвышенном та же целесообразность, но в столкновении разума и чувства [4, с. 265–266]. Таким образом, прекрасное и возвышенное — оба имеют характер синтеза рассудка и разума с чувством. В прекрасном преобладает чувственное, которое отказывается от понятия

и становится поэтому собственно феноменом, который не подавляется ноуменальным умозрением. В возвышенном феномен подавляется познавательной способностью, хотя он также остается феноменом.

Выводы

Феномен позволяет понять, как Кант полагает возможность синтетических суждений человека через синтез способностей человека в самом субъекте познания, желания, воления, удовольствия.

Итак, категория «феномен» в системе философии Канта представляет собой синтетическую форму соединения чувственности, рассудка и разума, как свойство субъекта синтезировать свои способности, что является прототипом и предпосылкой, с одной стороны, синтетических суждений о действительности, с другой — обосновывает выход феноменального поведения субъекта за рамки чувственности, рассудка и разума, если те берутся изолированно. Субъект становится синтетическим образованием, и это отражает качество его человеческой природы, то есть имеет непосредственный антропологический смысл.

Библиографический список

1. Кант, И. Сочинения. В 6 т. Т. 5 / И. Кант. — М.: Мысль, 1966. — С. 9–10.
2. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант // Сочинения. В 6 т. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — 799 с.
3. Кант, И. Критика практического разума / И. Кант // Сочинения. В 6 т. Т. 4. — М.: Мысль, 1966. — 478 с.
4. Кант, И. Критика способности суждения / И. Кант // Сочинения. В 6 т. Т. 5. — М.: Мысль, 1966. — 564 с.

НИКОЛИНА Ольга Ивановна, кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры философии.

Адрес для переписки: nikolinaof@gmail.com

Статья поступила в редакцию 20.03.2013 г.

© О. И. Николина

Книжная полка

Асмус, В. Ф. Лекции по истории логики: Авиценна, Бэкон, Гоббс, Декарт, Паскаль / В. Ф. Асмус. — М.: ЛКИ, 2010. — 240 с. — ISBN 978-5-382-01219-3.

Настоящая книга содержит лекции по истории логики Нового времени, прочитанные профессором В. Ф. Асмусом (1894–1975) на философском факультете МГУ им. М. В. Ломоносова в 1952/53 учебном году и тогда же застенографированные. В них слышится живая речь выдающегося отечественного мыслителя-философа и логика, литературоведа и культуролога. Лекции отражают, с одной стороны, глубину мысли их автора, а с другой — особенность той эпохи, когда они создавались и читались (последние сталинские годы). Во вступительной статье Б. В. Бирюкова раскрывается сложный, полный драматизма жизненный и творческий путь Валентина Фердинандовича Асмуса. Книга будет полезна философам, лингвистам и математикам, студентам и аспирантам соответствующих специальностей, научным работникам и педагогам высшей школы.

БОГЕМА В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕСТВА ПОТРЕБЛЕНИЯ

Существенным моментом развития символического потребления является изменение социальной среды, порождаемое символическим потреблением. В данной статье рассматривается такой тип социального поведения, как человек богемы, его формирование и антропологические особенности.

Ключевые слова: толпа, богема, путь совершенствования, публика.

В целом богема возникает в Новое время как антитеза толпы, но и сама толпа претерпевает определенные изменения. Исследователи толпы отражают существенное изменение ее бытования в обществе со временем становления богемы и СМИ. Для Густава Лебона [1] и Габриеля Тарда [2] толпа «ведется» на вождя, но она иррациональна и неуправляема. Толпа может быть терпима, может откликаться на общие настроения и идеи. Макс Вебер связывает это использование вождем своего воздействия на толпу с харизмой самого вождя, но при этом он исследует тип подчинения, не акцентируя внимания на том, что и сам вождь перестает быть свободной и самодостаточной индивидуальностью и начинает зависеть от того, что желает услышать и увидеть толпа. Непосредственное воздействие вождя существенно меняется по мере появления СМИ. Фотография, радио и потом кино создают информационные средства воздействия на массу. Первыми этим воспользовались политики, но постепенно средства становятся доступными экономике и сфере потребления. Эти средства постепенно развиваются в сторону опосредованного воздействия, уходя от факта и необходимости непосредственного контакта массы с харизматическим лидером. З. Фрейд подчеркивает бессознательное заражение, которое существует между людьми в массе. Причем он исследует как положительное заражение, так и отрицательное, например панику. В его интерпретации масса — это ожившее прошлое человека, она воспроизводит первобытную орду и означает регресс сознания участников толпы, регресс и культуры, и сознания, когда вопреки собственному «Я» и автономно от сознания человек управляется не сознанием и сознательным смыслом, а бессознательными побуждениями. Человек, находящийся в массе, проявляет себя намного более примитивными методами, чем человек изолированный. Массообразование же носит у него непосредственный и регрессивный характер [3].

Х. Ортега-и-Гассет подчеркивает противопоставление между толпой и людьми высшего общества, которые не могут эту ответственность передавать кому-либо, сохраняют верность собственным ценностям и не поддаются полностью мнению и движению толпы. Они всегда против толпы, не могут ее переносить. Эти люди остаются хранителями ценностей и противниками бунта против ценностей и смыслов толпы. Поэтому национализм не может создавать ценности, он их использует и разрушает [4].

Человек массы снимает с себя ответственность и становится невосприимчивым к толерантности как индивид. Однако параллельно этому освобождению от ответственности человек толпы подчиняется вождю и бессознательно, внушенному извне приказу, который создает терпимость к тому, что принимается за кумира или идеал. Таким образом, в человеке толпы толерантность не исчезает, она переносится вовне.

Отметим, что развитие представления о массе происходит по линии: толпа, масса, руководимая вождем, публика как масса, отчасти фрагментированная на группировки. Развитие представления сопровождается реальными изменениями роли и характера массы в обществе. При этом характер массы существенно определен теми условиями, когда и для чего она создается. Если это масса стихийная, то она действительно возникает как протестная толпа, стремящаяся к разрушению. Такая толпа отторгает аристократию или властвующую элиту, не приемлющую толпу, как угрозу своему существованию и власти.

Протестной формой организации масс является богема. В работе отечественного исследователя О. Аронсона богема — аналог непроектируемого поведения, организация оппозиционно настроенных людей заговорщицкого типа [5]. С политэкономической точки зрения, богема — это ниша асоциального действия, которое не дает пользы, точнее, выпадает из существующего способа воспроизводства общества. Выпадение из общественно полезной деятельности тут подразумевает противопоставление человека обществу. Человек символического потребления вполне может выпасть из полезного круговорота вещей и товаров, он может покупать вещи, например, марки, и не использовать их по прямому почтовому назначению. Богема — это сообщество людей, которые стремятся повысить возможности выхода за рамки существующего порядка вещей. Она актуальна, если для продвижения к глубинам смысла каждый раз нужно такое интеллектуальное усилие, сопровождающееся новым форматом отношения с социальной реальностью. В этом смысле богема становится не только одним из способов осмысления, но и особенной пограничной или предельной формой существования человека для данной культуры, целью которой является проверка или поиск аспектов смысла природы человека и его существования через испытание этой формой. Запредельность тут двояка: во-первых, она асоциальна для общества, т. е. выходит за рамки целесообразности и полезности,

во-вторых, она крайне напряжена для индивидуальности, которая должна отстаивать уникальный способ жизни. Богема — аспект сосуществования, а не взаимодействия или совместной работы. Так что в ней концентрируется конкуренция и взаимопомощь не в сфере производства, а в сфере потребления.

В саму суть богемы заложено существенное свойство — ее стремление стать другим, т. е. принципиальная разобщенность ее членов. То есть она спланирует против кого-то или чего-то или является соединением одинаково нетерпимых личностей. Этим она отличается от элиты и группы власти, которая сплоченнее и при конкуренции внутри себя сохраняет внутреннюю сплоченность на границах. Богема же не придерживается границ. Богема представляет собой союз с другим для перехода границы, причем этот переход является самоценным.

Отсюда следует, что богема отражает динамику настоящего и не строит совместных и последовательных проектов, так что она не становится реализующейся силой. Но каждый ее член имеет собственный утопический проект, в разной степени развернутый, т. е. сообщество в богеме построено по интерпретативной схеме, причем интерпретируется граница.

Среди общностей богема — общество особенного типа. Тут, во-первых, собираются лидеры, во-вторых, они сцепляются общностью недовольства окружающим обществом, а не положительным доверием, как в общности, где есть доминирующий лидер. Богема, таким образом, направлена против общества, но едва она начинает что-то делать, внутри нее возникает положительная энергия, которая порождает конфликты и разбегание. Ибо против — богема вместе, но за что — раздельна. Чем более конкретно проговорено, против чего богема объединяется, чем очевиднее, за что объединившиеся, тем слабее ее сплоченность. По мере же объединенного действия и достижения некой цели богема неизбежно разрушается, большая ее часть продолжает протестовать.

В период политического значения толпы богема создает политическую оппозицию и освобождает человека от политических шор, а в период потребительского значения массового производства услуг превращается в фактор роста многообразия потребления, освобождения потребителя в направлении роста символического потребления. Так что богема становится средством развития символического потребления престижа. Пребывание в богеме ассоциируется с состоянием особенного потребления смыслов и особенной высокой привлекательной престижности.

Таким образом, богема является существенным средством превращения толпы в публику и управления потребителем символического типа. Она предполагает особенное общество, опирающееся на богатство виртуального типа (виртуального в смысле еще не ставшего), которое тратится на искусство без какого-либо произведения, якобы тратится на самого носителя этого сообщества, на индивидуальность, идентифицирующая себя как особенную и выдающуюся, причем уже независимо от содержания потребления и мира быта, окружающего эту уникальность. Итак, существенным моментом богемы является оспаривание социального статуса и создание собственного, оригинального символического значения предметам. Она является порождением экзистенциального бунта и объединена целью перехода через границу. Ее объединение иррационально, и соединение положительных составляющих проектов каждого возможно только в режиме интерпретации.

Богема же и человек богемы — это протестная форма возвращения в мир человека публики.

Библиографический список

1. Лебон, Г. Психология народов и масс / Г. Лебон. — М.: Академ. проект, 2011. — 238 с.
2. Тард, Г. Преступник и преступление. Сравнительная преступность. Преступления толпы / Г. Тард. — М.: ИНФРА-М, 2009. — 391 с.
3. Фрейд, З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» / З. Фрейд // «Я» и «Оно». Работы разных лет. В 2 кн. Кн.1 — Тбилиси: Мерани, 1991. — С. 71–138.
4. Ортега-и-Гассет, Х. Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет. — М.: Весь мир, 1997. — 702 с.
5. Аронсон, О. Богема: опыт сообщества (Наброски к философии асоциальности) / О. Аронсон. — М.: Прагматика культуры, 2002. — 96 с.

ВАСИЛЮК Ксения Викторовна, преподаватель Нефтеюганского филиала ОмГТУ, аспирантка кафедры «Дизайн и технологии медиаиндустрии».

ДМИТРИЕВА Лариса Михайловна, доктор философских наук, профессор (Россия), заведующая кафедрой «Дизайн и технологии медиаиндустрии». Адрес для переписки: Ulkavas@mail.ru

Статья поступила в редакцию 15.10.2013 г.

© К. В. Васильюк, Л. М. Дмитриева

Книжная полка

Лебедев, С. А. Философия науки : учебное пособие для вузов. / С. А. Лебедев. — М.: Академический проект, 2010. — 731 с. — Гриф УМО по классическому университетскому образованию. — ISBN 978-5-8291-1201-1.

Учебное пособие написано коллективом ученых и преподавателей МГУ им. М. В. Ломоносова и Российской академии наук. Оно адресовано, прежде всего, аспирантам всех специальностей для подготовки к экзамену по новому кандидатскому минимуму «История и философия науки». Учебное пособие апробировано на кафедре философии Института переподготовки и повышения квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук МГУ им. М. В. Ломоносова. Рекомендуются также студентам, магистрам, преподавателям, научным работникам, всем, кто интересуется проблемами философии науки.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ И ПРАКТИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ МЕДИАОБРАЗОВАНИЯ

Рассматриваются основные проблемы медиаобразования. Особое внимание уделяется вопросам определения категориальных понятий и компонентов медиаобразования и медиакомпетентности. В заключение формулируется авторское понимание процесса медиаобразования и его результата — медиакомпетентности, основанное на социально-философском осмыслении данных феноменов.

Ключевые слова: медиаобразование, медиакомпетентность, медиаграмотность, медиа-реальность.

Эффективное взаимодействие субъектов медиа-реальности невозможно без высокого уровня медиакомпетентности личности и общества в целом, а достичь этого уровня позволяет процесс медиаобразования. Сегодня проблемам медиаобразования и медиакомпетентности уделяется немалое внимание как на уровне теоретического осмысления, так и на уровне практики.

Изначально медиаобразование понималось как средство защиты детей от информационно-психологического воздействия СМИ. Однако постепенно выявлялась потребность в медиаобразовании для всех групп населения независимо от возраста. Это нашло отражение в Грюнвальдской декларации ЮНЕСКО, принятой в 1982 году.

В 2000 году ЮНЕСКО была принята программа в области медиаобразования «Информация для всех», которая определила направления информационной политики, ориентированной на человека, «развитие его потенциала, его ресурсов, навыков и знаний за счет свободного и эффективного доступа к информации. В реализации этой политики важнейшее место отводится решению задач специальной подготовки людей к жизни в информационном обществе и обществе знаний» [1, с. 99]. Современная деятельность ЮНЕСКО в области медиаобразования посвящена решению терминологических проблем, поиску критериев оценки медиаграмотности, разработке учебных программ по медиа- и информационной грамотности. Несмотря на серьезные меры, принимаемые на высшем международном уровне, подходы к медиаобразованию и уровень медиакомпетентности населения во многих странах значительно разнятся.

Например, в США основу медиаобразования составляет разработанная еще в 60-е годы прошлого столетия протекционистская модель, строящаяся на идее защиты от негативного влияния медиа через развитие способностей распознавать опасную информацию и не поддаваться процессам стереотипизации и мифологизации сознания. Основными направлениями модели является защита от медианасилия, внушения, пропаганды наркомании, жестокости, сомнительных ценностей. А. Н. Фортунатов справедливо отмечает, что подобный подход «оставляет в стороне потенциальное удовольствие и практиче-

скую выгоду от взаимоотношений со СМИ, а негативные последствия, наоборот, абсолютизирует» [2, с. 266].

В ряде европейских стран преобладает подход, основанный на теории медиаобразования как средстве развития критического мышления (Бельгия, Великобритания, Венгрия, Франция). Критическое мышление предполагает ассоциативное восприятие, синтез, анализ и оценку медиареальности с целью выяснения его соответствия действительности, нормам и ценностям. По мнению английского ученого Лена Мастермана, медиаобразование «должно быть направлено на развитие понимания особенностей функционирования средств массовой информации, использования ими выразительных средств, механизма создания «реальности» и ее осознания аудиторией. Именно «пониманию» с его акцентом на развитие критического мышления по отношению к медиа необходимо придать основное значение» [3, с. 34].

Существует и так называемая модель «участвующей перспективы» (практическая модель) — развитие навыков самовыражения, подразумевающее собственное производство медиапродуктов. Чаще всего эта модель применяется в сочетании с подходом, основанным на развитии критического мышления. Английский исследователь Дэвид Букингам следующим образом раскрывает смысл практической модели: «Медиаобразование в этом случае понимается не как форма защиты, а как форма подготовки. Ее целью не является ограничение молодежи от влияния СМИ <...>. Напротив, медиаобразование ищет способ дать им возможность принимать самостоятельные решения, основанные на их информативности. В общих чертах оно стремится развивать в молодежи понимание и участие в медиакультуре, которая их окружает» [4].

В Германии и Австрии медиаобразование (медиапедагогика) строится на широком спектре всевозможных учебных занятий, связанных с медиа. «При этом главный предмет медиаобразования — не различные виды медиа, а различные формы общения, контакта с ними» [5, с. 99]. Система медиапедагогики в Германии включает в себя ряд разделов — медиавоспитание, медиадидактику, медиаисследование. Помимо основных концепций медиаобразования одной из

ключевых в Германии и Австрии является социально-экологическая модель. Немецкий ученый Брэнд Шорб следующим образом характеризует ее: «Главной является проблема аудитории, делается попытка больше узнать об индивидуальных формах общения человека с медиа, чтобы помочь ему прийти к новому уровню общения с прессой, кинематографом или телевидением с помощью таких методов как самонаблюдение и саморефлексия» [5, с. 100].

Проблемам в области медиаобразования и медиаграмотности уделяется внимание и в России, но существуют сложности, как на практике, так и на уровне теоретического осмысления, вследствие чего не удастся достичь высокой эффективности медиаобразования.

Одна из проблем теоретического освещения вопросов медиакомпетентности состоит в том, что последнее часто рассматривается в рамках протекционистской модели и теории развития критического мышления — то есть как средство противодействия негативному влиянию масс-медиа. При подобном рассмотрении медиакомпетентность сводится к критическому осмыслению медиареальности (критически осмысленному потреблению медиаконтента), но без возможности ответного влияния на нее, что немаловажно. Форма коммуникации, используемая большинством современных СМИ, практически полностью исключает обратную связь, то есть носит однонаправленный характер, вследствие чего потребители массовой информации практически не имеют возможности существенно повлиять на характер информации. В итоге медиаграмотность до конца не преодолевает манипулятивную специфику медиавоздействия — иными словами, влияние СМИ на «медиаобразованную» аудиторию становится ниже, но, тем не менее, оно существует. Выход из сложившейся ситуации может состоять в том, что в медиаобразование должны закладываться не только основы противодействия влиянию СМИ посредством критического осмысления медиареальности, но и понятия об ответственности работников масс-медиа перед аудиторией, принципы гуманизма, высшие человеческие ценности. Здесь А. Н. Фортунатов справедливо указывает на систему медиаобразования в Германии, ориентированную «не столько на манипулятивно-технологическую парадигму восприятия медиа, сколько на гуманистически-гражданскую традицию, делающую упор на осмысленности и ответственности в обращении с информацией» [6, с. 29]. Кроме того, в нашей стране медиаобразованию не всегда находится место среди общеобразовательных и специальных дисциплин в связи с загруженностью учебного процесса. Зачастую в учебных заведениях нашей страны медиаобразование сводится к краткому спецкурсу по основам информационной культуры, предполагающему развитие знаний и умений поиска и обработки информации.

Н. И. Гендина также обращает внимание на практические недостатки системы медиаобразования в России. В качестве основных проблем она выделяет: отсутствие целостной государственной информационной политики и единого подхода к пониманию сущности медиаобразования; различную степень развития инфраструктуры информационной подготовки в различных регионах России; стихийность, факультативность, необязательность медиаобразования в образовательных учреждениях РФ; дефицит квалифицированных кадров и учебно-методических изданий, необходимых для информационной подготовки [7, с. 156].

Существуют проблемы и на уровне терминологии. Одним из направлений современных исследований стал поиск интегративного понятия. Н. И. Гендина отмечает: «Стремительное развитие информационно-коммуникационных технологий привело к значительному разнообразию видов грамотности <...> компьютерная, сетевая, электронная, мультимедийная, визуальная и др. В каждом из этих определений отражается одно отличительное свойство того или иного вида информационной грамотности, чаще всего связанное со спецификой используемой техники, технологии либо вида информации» [7, с. 145]. Кроме упомянутых терминов учеными предлагались различные понятия — медиакомпетентность, трансграмотность, мультимодальная грамотность, медиаобразованность, медиакоммуникативная компетентность, медиакультура и др.

Под медиаграмотностью в различных интерпретациях подразумевают знания и умения, позволяющие анализировать и синтезировать медийную реальность, критически осмыслять, понимать и создавать медиатекст. Понятие медиакомпетентности зачастую употребляется как синоним медиаграмотности и рассматривается как результат медиаобразования. А. В. Федоров обращает внимание на разницу понятий, считая, что термин «медиакомпетентность» «более точно определяет суть имеющихся у индивида умений использовать, критически анализировать, оценивать и передавать медиатексты...» [8, с. 32]. Однако в то же время он заметно расширяет значение понятия медиаграмотности, понимая под ней «умение анализировать и синтезировать пространственно-временную реальность, умение «читать» медиатекст, то есть результат медиаобразования» [9, с. 24]. Под медиакомпетентностью личности он понимает «совокупность ее (личности. — А. Г.) мотивов, знаний, умений, способностей <...>, способствующих выбору, использованию, критическому анализу, оценке, созданию и передаче медиатекстов в различных видах, формах и жанрах, анализу сложных процессов функционирования медиа в социуме» [9, с. 24].

Возникает ряд вопросов, прежде всего, о том, что под «умением анализировать и синтезировать пространственно-временную реальность» можно понимать не только медиаграмотность, а познание вообще, так как оно непосредственно связано с анализом и синтезом пространственно-временной реальности. В данном случае уместнее было говорить о медиареальности, которая является лишь частью реальности пространственно-временной. Также необходимо обратить внимание на то, что Федоров рассматривает медиаграмотность как результат медиаобразования, но в определении медиакомпетентности почему-то этого не упоминает.

Н. Б. Кириллова целью медиаобразования считает формирование медиакультуры — «способности к активному, осмысленному усвоению медийного содержания, основанной на знаниях о сущности, специфике и целях массовых коммуникаций» [10, с. 40]. Она также справедливо отмечает, что большинство концепций медиаобразования концентрируются на развитии способностей аудитории к пониманию и осмыслению медиа, но не предусматривают деятельность по формированию альтернативного содержания. На наш взгляд, понятие медиакомпетентности более точно подходит данному определению, так как компетенция и есть способность применять знания, умения и личностные качества для успешной деятельности в определенной области.

Один из основоположников российского медиаобразования А. В. Шариков говорит о медиакомму-

никативной компетентности, которую определяет как «компетентность в восприятии, создании и передаче сообщений посредством технических и семиотических систем с учетом их ограничений, которая основана на критическом мышлении, а также на способности к медиатизированному диалогу с другими людьми» [11, с. 46].

Н. И. Гендина в качестве цели медиобразования рассматривает повышение информационной культуры личности, под которой понимаются «одна из составляющих общей культуры человека; совокупность информационного мировоззрения и системы знаний и умений, обеспечивающих целенаправленную самостоятельную деятельность по оптимальному удовлетворению индивидуальных информационных потребностей с использованием как традиционных, так и новых информационных технологий. Она является важнейшим фактором успешной профессиональной и непрофессиональной деятельности, а также социальной защищенности личности в информационном обществе» [7, с. 143]. Понятие «информационная культура» значительно шире ряда понятий, касающихся медиобразования — медиаграмотности, медиакультуры, медиакомпетентности и др. Понятие «информационная культура» (информационная грамотность) подразумевает взаимодействие познающего субъекта с любой информацией, в том числе и медийной. Медиаграмотность непосредственно связана с массовыми коммуникациями и масс-медиа, и в этом случае нужно учитывать специфику СМИ, так как информация, представленная в них, по своей форме и содержанию заметно отличается от информации, предлагаемой другими источниками — литературой, искусством, межличностным общением.

Н. Ю. Хлызова обращает внимание и на эмоционально-ценностные ориентиры личности как одну из составляющих медиакомпетентности. Под последней она понимает «результат целенаправленного медиобразования, как значимое качество личности <...> совокупность систематизированных медиазнаний, умений, эмоционально-ценностного отношения к медиа в целом» [12, с. 190].

В качестве рабочего понятия выберем определение Фёдорова, добавив лишь то, что медиакомпетентность является результатом медиобразования, в заключение постараемся построить собственное определение медиакомпетентности, исходя из социально-философского осмысления данного феномена.

В область проблем теоретического осмысления процессов медиобразования входит и анализ компонентов, формирующих медиакомпетентность. В этом вопросе среди ученых определенное единство так и не достигнуто. Вследствие этого, попытаемся выделить наиболее важные компоненты медиаграмотности, исходя из нашего понимания данного вопроса и обобщая опыт отечественных и зарубежных исследователей.

Медиакомпетентность не может формироваться «с чистого листа», иными словами, медиобразование предполагает наличие у обучаемого фоновых знаний о действительности, на базе которых можно выстраивать познание медиареальности. Поэтому, академическая грамотность и глубина фоновых знаний являются необходимыми компонентами медиакомпетентности для адекватной действительности интерпретации медиаконтекста.

Американский ученый Марк Варшауэр, рассматривая вопросы грамотности человека в эпоху информационного общества, говорит о двух важных категориях, ее составляющих — академической и цифро-

вой грамотности (electronic literacy) [13, p. 51]. В последнюю он включает следующие показатели: умения и навыки поиска информации в сети, оценки достоверности и релевантности сетевого источника, создания медиаматериалов с использованием цифровых ресурсов и технологий, способности поддержания онлайн коммуникации [13, p. 51 — 52]. Иными словами, Варшауэр говорит о компьютерной, мультимедийной грамотности и грамотности компьютерной коммуникации. На наш взгляд, включение данных компонентов в общую структуру медиакомпетентности целесообразно, поскольку цифровые технологии сегодня составляют основу коммуникативных процессов и занимают одно из определяющих мест во взаимодействии человека с медиареальностью.

Большинство исследователей в области медиобразования в основе формирования медиакомпетентности видят умение критического осмысления медиатекстов. Об этом, в частности, говорят А. В. Фёдоров, Крис Уорсноп, А. П. Короченский, А. В. Спичкин, Н. Ю. Хлызова, Н. В. Чичерина и др.

А. В. Фёдоров под критическим мышлением понимает «сложный рефлексивный процесс мышления, который включает ассоциативное восприятие, синтез, анализ и оценку механизмов функционирования медиа в социуме и медиатекстов (информации/сообщений), в сочетании с аудиовизуальным воображением, виртуальным экспериментированием, логическим и интуитивным прогнозированием в медийной сфере» [3, с. 46]. Нельзя не согласиться с тем, что критическое мышление является одним из основных компонентов адекватного восприятия медиареальности и строится на основе ряда мыслительных процессов, указанных А. В. Фёдоровым. А. П. Короченский делает акцент на более широком функционале критического мышления: «Эта деятельность призвана содействовать не только развитию критического анализа и понимания медиатекстов, но и пониманию взаимодействия медиа, человека и общества» [14, с. 60].

Однако в большинстве исследований не раскрывается, на базе чего критическое мышление должно быть выработано. На это обращают внимание Л. В. Астахова и Т. В. Харлампьева. Они указывают, что в основе критического мышления лежит потребность в безопасности, как естественная потребность человека. Но, по мнению исследователей, критическое мышление по отношению к медиареальности должно формироваться на базе потребности в безопасности информационно-психологической, «так как информационно-психологические воздействия <...> носят скрытый характер, поэтому чаще всего не осознаются личностью, многими людьми недооценивается и значимость информационно-психологической безопасности для нормального функционирования и развития. Именно осознание потребности в информационно-психологической безопасности и понимание последствий, к которым могут привести негативные информационно-психологические воздействия, должны стать действенным мотивом критического мышления в контексте его защитной функции» [15, с. 60 — 61]. В более широком смысле потребность в информационно-психологической безопасности можно отнести к потребности в гуманизации личности и общества в целом.

На наш взгляд, медиакомпетентность должна включать в себя и представления об общечеловеческих и национальных ценностях. На это, в частности, обращала внимание Н. Ю. Хлызова, но сущность ее подхода заключается лишь в формировании эмоци-

онально-ценностного отношения к медиареальности, что ближе к подходу критического осмысления медиа. По нашему же мнению, медиаобразование кроме развития способности эмоционально-ценностного отношения должно прививать традиционные для нашей страны ценности, принципы гуманизма не только потребителям медиаконтекста, но и работникам медиа. На учет традиционных ценностей при построении информационного общества в России указывал американский социолог Манюэль Кастельс в предисловии к русскому изданию книги «Галактика Интернет»: «Богатство, власть, общественное благополучие и культурное творчество России XXI века во многом будут зависеть от ее способности развить модель информационного общества, приспособленную к ее специфическим ценностям и целям» [16, с. 5].

Немаловажным компонентом медиаобразования, связанным с ценностными представлениями, является прививание нравственно-эстетического вкуса. В зарубежных системах медиаобразования это воплощается через аудиовизуальную грамотность, вырабатывающую художественную образованность в области экранных искусств и музыки. Учитывая то, что Россия имеет богатое культурное наследие и традиции в искусстве, включение нравственно-эстетического компонента в медиаобразование представляется особо актуальным.

Таким образом, в нашем понимании медиакомпетентность должна включать ряд компонентов, среди которых наиболее значимыми являются академическая грамотность и глубокие фоновые знания, мультимедийная и компьютерная грамотность, умение критического осмысления медиареальности (выработанное на основе потребности в информационно-психологической безопасности), представления об общечеловеческих и традиционных ценностях, гуманизм, нравственно-эстетический вкус.

Под медиакомпетентностью мы понимаем совокупность полученных в результате медиаобразования способностей, знаний, умений и навыков индивида и групп индивидов, позволяющая выбирать, критически анализировать, синтезировать, создавать и использовать медийную информацию в обществе на основе общечеловеческих ценностей и принципах гуманизма без какого-либо ущерба для субъектов медиареальности. Именно подобное определение позволяет рассматривать медиакомпетентность не как средство противодействия негативному влиянию медиа, а как категорию, характеризующую новое качество современного общества, позволяющее субъектам медиареальности (субъектам — как реципиентам и создателям медиаконтекстов) взаимодействовать между собой и с медиареальностью без какого-либо ущерба для всех участников этих взаимодействий.

Медиаобразование не должно быть своеобразным «обвинителем» мира медиа. Система медиаобразования должна изменять взаимоотношения человека и медиа как субъектов медиареальности таким образом, чтобы последние стали «трибуной» для выражения общественного мнения, являлись источником знаний о современном мире, прививали общекультурные и общечеловеческие ценности, а индивид стал соучастником медиапроизводства и медиапотребления, активным субъектом взаимодействий в медиареальности, а не «безучастным созерцателем».

Библиографический список

1. Гендина, Н. И. Информационная грамотность как приоритет Программы ЮНЕСКО «Информация для всех» /

Н. И. Гендина // Программа ЮНЕСКО «Информация для всех» в России : сб. докл. на спец. семинаре Российского комитета Программы ЮНЕСКО «Информация для всех» в рамках 14-й Междунар. конф. «Крым-2007». — М., 2007. — С. 99—113.

2. Фортунатов, А. Н. Взаимодействие субъектов социальной коммуникации в медиареальности : дис. ... д-ра. филос. наук : 09.00.11 / А. Н. Фортунатов. — Нижний Новгород, 2009. — 355 с.

3. Федоров, А. В. Развитие критического мышления в медиаобразовании: основные понятия / А. В. Федоров // Инновации в образовании. — 2007. — № 4. — С. 30—47.

4. Buckungem, D. Media Education: A Global Strategy for Development: A Policy Paper Prepared for UNESCO Sector of Communication and Information [Электронный ресурс]. — URL: http://portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL_ID=5681&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTI-ON=201.html (дата обращения: 14.11.2012).

5. Федоров, А. В. Медиаобразование в Германии, Австрии и Швейцарии / А. В. Федоров // Медиаобразование. — 2005. — № 2. — С. 97—106.

6. Фортунатов, А. Н. Взаимодействие субъектов социальной коммуникации в медиареальности : автореф. дис. ... д-ра. филос. наук : 09.00.11 / А. Н. Фортунатов. — Нижний Новгород, 2009. — 44 с.

7. Гендина, Н. И. Формирование информационной и медиаграмотности в условиях информационного общества: новая инициатива ЮНЕСКО и проблемы российского информационного образования / Н. И. Гендина // Научный диалог. — 2012. — № 1. — С. 140—161.

8. Федоров, А. В. Медиакомпетентность личности: от терминологии к показателям / А. В. Федоров // Телекоммуникации и информатизация образования. — 2007. — № 3. — С. 26—54.

9. Федоров, А. В. Словарь терминов по медиаобразованию, медиапедагогике, медиаграмотности, медиакомпетентности / А. В. Федоров. — Таганрог : Изд-во Таганрог. гос. пед. ин-та, 2010. — 64 с.

10. Кириллова, Н. Б. От медиаобразования — к медиакультуре / Н. Б. Кириллова // Медиаобразование. — 2005. — № 5. — С. 40—44.

11. Шариков, А. В. Медиаобразование: мировой и отечественный опыт / А. В. Шариков. — М. : НИИ СО и УК АПН СССР, 1990. — 64 с.

12. Хлызова, Н. Ю. Медиаобразование и медиакомпетентность в эпоху информационного общества / Н. Ю. Хлызова // Вестник Томского государственного университета. — 2011. — № 342. — С. 188—191.

13. Warschauer, M. Millennialism and media: Language, literacy, and technology in the XXI century / M. Warschauer // AILA Review. — 2001. — № 14. — 49—59.

14. Короченский, А. П. Медиакритика и система медиаобразования / А. П. Короченский // Медиаобразование и медиакомпетентность: слово экспертам. — Таганрог, 2009. — С. 58—70.

15. Астахова, Л. В. Критическое мышление как средство обеспечения информационно-психологической безопасности личности / Л. В. Астахова, Т. В. Харлампьева. — М. : РАН, 2009. — 136 с.

16. Кастельс, М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / М. Кастельс ; пер. с англ. А. Матвеева. — Екатеринбург : У-Фактория, 2004. — 328 с.

ГАВРИЛОВ Александр Александрович, аспирант кафедры «Философия и социальные коммуникации». Адрес для переписки: woodenglass@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 11.04.2013 г.

© А. А. Гаврилов

МОДУСЫ БЫТИЯ КНИГИ

Статья посвящена философскому осмыслению модусов бытия книги, которые несут случайный, но существенный характер в понимании книги. Выделены такие модусы бытия книги, как вещный и символический, проявляющиеся во всех трансформациях книги. Автор приходит к выводу, что взаимодействие вещного и символического модусов указывает на объективные инвариантные атрибуты книги, такие как текст и отношения книга-текст.

Ключевые слова: книга, модусы бытия, вещное, символическое, трансформация, случайное и необходимое.

Понятие книги в культуре самоочевидно, конвенционально, поскольку, даже будучи предметом, функционирующим в системе культуры и относящимся к искусству, она органично вписана в повседневную культуру и быт. Привычность, обычность книги уводит наш взгляд от её динамики. Упорядоченные культурные тенденции и нагнетание событий, ведущих к значительным преобразованиям в системе культуры, самым неприметным образом реформируют, а иногда и революционизируют отдельные явления. Латентные перемены в мышлении, в самой культурной парадигме способны концептуально преобразовывать устойчивые, универсальные предметы культуры. Приметы времени имплицитно указывают на инновацию, необходимую для встраивания и функционирования артефактов в культуре. Адаптация частей культурного целого к изменяющимся условиям есть симптом одновременно исключительности роли этих частей, но также и объективной возможности судить о скорой неизбежной парадигмальной перестройке.

Такой адаптации подвержена книга как культурный объект, пережившая несколько революций формального воплощения, однако сохранившая собственную самобытность. Всякий культурный феномен имеет конкретное материальное выражение в истории, обусловленное не только закономерностями развития культуры, но и имманентными свойствами, позволяющими судить о нём как о самоотдельном, изоморфном. Инвариантные атрибуты книги коренятся в тексте, или в отношениях книга-текст, отличающихся от всех прочих отношений текста (картина-текст, сбор-текст, город-текст). Детерминированность книги текстом сопровождается конгенитальностью книжной формы тексту: не только текст определяет форму книги, но и морфология книги способна воздействовать на книгу. В целом отношения книги с текстом в течение истории характеризуются доминированием формы или содержания в теле книги, поэтому резонно говорить о модусах бытия книги.

Термин «модус» обозначает «случайное, несущественное свойство предмета, присущее ему не постоянно, а лишь в некоторых состояниях, способ бытия, действия, переживания, мышления» [1]. Данное понятие призвано выражать «зависимость единичных вещей от субстанции» [1]. Описывая бытие вещи как одновременное проявление необходимого и случайного начала, можно объяснить тождественность вещи самой себе, независимо от её культурно-исторического варианта, а также обнаружить её суще-

ственные черты. Таким образом, можно выделить модусы бытия книги как исторические состояния книги, её трансформированные модели и как субстанциональное преломление текста в книжной оболочке. Динамика книжной формы, которую можно проследить в культурно-исторических трансформациях, отражает вещный модус книги: так как безотносительно к её облику, книга считается таковой в условиях любых культурных достижений и имеет вневременные и внекультурные характеристики. Как вещь книга является культурным артефактом, она наделена теми признаками, которые объединяют её с прочими проявлениями мыслительной активности человека. Она может быть огромным фолиантом или крошечным карманным томиком, может быть красиво украшена или, напротив, лишена декоративности. Человек воспринимает книгу как вещь, суммируя все её проявления: визуальные, тактильные, обонятельные маркеры — и накладывая их на интеллигибельную составляющую книги — текст. Видеть книгу означает зрением выделить отдельный предмет, вещь, которая «вещает» о себе, посредством пластической формы, занимаемого пространства, осязая книгу означает прикоснуться, манипулировать ею, развернуть её, листать, нажать на её клавиши, сжечь, разорвать и даже вдыхать её запах, то есть различать краску, кожу, бумагу, пластик. Безусловно преходящее предметное состояние книги не отменяет её идентичности, но, тем не менее, формы свитка, кодекса и электронной книги — как наличной стороны существования книги — отражают вариативность, иначе вещный модус её бытия. Вещный модус книги вызывает трудность её определения как раз в связи с многообразием книг. В общем, книга представляет собой единый комплекс, состоящий из продукта мыслительной деятельности субъекта, предполагающего многократное копирование, и носителя, фиксирующего данный продукт оптически и осязательно (возможно, акустически).

Условия возникновения слова книга в языках не одинаковы исторически, семантически, синтаксически. Буквосочетание кн- имеет фонетически сходный облик с древнегреческим γνώ- («понимание», знание») и латинским gnaritas («знание»), а также в английском know («знать»), cognize («познавать»). Общеславянское књига, по мнению лингвистов, может иметь несколько истоков: прежде всего, указывают на заимствование из древнетюркского, в котором куйниг — «свиток», из дунайско-болгарского — «бумага» [2, 3].

В английском book связывают со древним bōc от германского buh, что значит «бук», дерево, на коре которого наносились руны. Этимология английского book связывается со словами, имеющими значение «гнуть, связывать (чарами)», например, в узел, что указывает на соотношение письмен с ткачеством (ср. лат. textus — ткань, переплетение), а также «вырезать», например, вырезать письмена. Древне-английское buc «живот» обнаруживает связь с записыванием и последующим проглатыванием письмен в языческой традиции [4].

Древнегреческое βιβλος в первом значении имеет в виду «кору, папирус», и лишь потом во втором значении — «книгу, сочинение». В латинском книга — liber — так же изначально «луб, лыко», и во втором значении «книга, сочинение» [5]. Таким образом, основными признаками, выявленными в ходе анализа лингвистического материала, фиксируется наиболее древняя семантика книги в её вещном восприятии: то, что сделано из бумаги, коры, то есть принадлежность природному миру, также её спиритуалистического начала, связанного с культом и жречеством как носителем тайного знания.

Исторически книга претерпевает значительные трансформации в технике её создания, воспроизводства и использования. В истории книжной культуры принято выделять так называемые «революции» — переход от одной книжной формы к другой, качественно новой в связи с изменениями, происходящими в картине мира [6]. Во II—IV веках произошла трансформация свитка, который превратился в кодекс, и сегодня эта привычная форма стремительно преобразовывается в электронную книгу, которая по своим характеристикам отвечает современному состоянию культуры.

Процесс создания вещи книги сопряжён с переводом природного материала в культурное состояние. Конструирование артефакта подразумевает использование натурального сырья, которое преобразуется, избавляется от признаков своего происхождения, как скульптура отрицает камень, из которого высечена, или картина скрывает холст. Книга выходит из растительного и животного мира, из творения природы она превращается в изделие, запечатлевает сотворённость руками человека. Натуральные материалы, из которых сделана книга: воск, глина, папирус, пергамен, дерево, кожа, металл — допускают осознание её глубинной связи с миром природы в сознании человека, наделяющего книгу символическими характеристиками её происхождения. Признаки живого в книге улавливаются на уровне языка: подобно дереву книга имеет листья — страницы, разветвленную структуру — оглавление, корень — корешок, поля — пустые пространства по краям страницы. Как живое существо, книга обладает лицом — обложкой (лат. operimentum — одеяние), кожей (кожаный переплет), «девственностью» (неразрезанные страницы) [7]. Но помимо природного начала в книге актуализированы и культурные начала, связанные с её рукотворностью и технологичностью. Органическое единство книги с природой расторгается технологией книгопечатания и оцифровывания. Механистическое, неживое начало в книге сообщает ей свойства вторичности, замещения первой природы второй. Количественный переход книжного множества в угрожающее качество экологии справедливо вытесняет природное из книги, поэтому технология создания книги переживает кризис своего обоснования. Цифровой метод создания книги как вещи размывает связь книги с природой, поскольку мате-

риал, из которого изготавливается книга — синтетический пластик — не природного происхождения. Превалярование биокультурного в рукописных и печатных книгах замещается экоккультурным, восстанавливающим баланс природопользования. Вещный модус книги обыгрывает её зависимость от природы и культуры. Природные и культурные факторы её создания отражают случайность её вещной стороны при сохранении тех атрибутов, которые знаменуют её идентичность.

В процессе воспроизводства, то есть повторного создания на разных исторических стадиях в связи со сменой формы, материала исполнения, не отменяющей однако цельности отношений книга-текст, вещный модус определяется также двумя характеристиками: подлинности и тиражируемости. Иначе говоря, книга понимается таковой, поскольку, независимо от вещного воплощения в определённом издании и в некотором множестве данного тиража, книга как вещь тождественна себе на основе отношений книга-текст. Аутентичность, как подлинность образца, сообщена каждому отдельному книжному тому в многочисленном количестве копий. Эта подлинность основана на тексте, размноженном в вещном модусе книги. Непостоянная природа книги как вещи проявляет единое начало — текст, который, находясь под тысячами обложек, сохраняет свою подлинность. В результате революций книжных форм текст может содержаться не только в бессчётном количестве копий, но и в разных исторических формах. (Транс)формации книги как вещи опосредованы текстом, его способностью выходить за пределы формы (в пространстве и времени), менять форму, выражаться через форму и выражать форму. Идентичный текст передается в форме рукописного свитка, печатной книги, аудиокниги, электронной книги, так как может воспроизводиться каждой формой, обеспечивая переходность, (пре)образовательность на основе (перво)образа текста.

Использование книги определяется её вещностью, сконструированной по антропному принципу. Книга как вещь устроена и структурирована так, как требуется человеку, человек решает, каким способом организовывать текст в книге. Текст разворачивается в книге таким образом, как его мыслит человек, сама способность человека к опредмечиванию собственной мысли подчинена логике мышления. Мышление зависит от конкретной социокультурной среды, поэтому исторически существует несколько типов мышления, в основе которых лежат отличия представлений о реальности. Человек мыслит реальность, пытается набросить на действительность во всем её многообразии свою матрицу отношений и связей, навязать ей свой порядок, в котором он сам её воспринимает. Структурированное представление о реальности необходимо человеку для ориентации и взаимодействия с ней. Мышление представляется как «объективный процесс, воплощающийся в предметах культуры: в структурах языка, книгах и иных текстах, в произведениях искусства, в правилах деятельности» [1]. То, что есть в мышлении, уже освоено, введено во внутренний мир, «нас хранит, поскольку нами помыслено; помыслено именно потому, что оно пребывает как данное для мысли» [8]. Реальность, предоставленная для постижения, входит в сознание посредством мышления, а затем выражается в языке и сохраняется в памяти посредством различных средств, в том числе книг. Книга способна излагать не только содержание мышления, но и демонстрировать сам процесс мышления, его грамматику,

так как для воспринимающего сознания она вещно имитирует этот процесс. Построение книги, как и структурирование реальности использует схожие черты, поэтому изменяющаяся социокультурная среда формирует типы мышления и формы книги, необходимые для их выражения.

Книга-свиток воспринимается континуально, как горизонтальное продолжение бытия. На раннем этапе существования книга мифологически отождествляется с бытием, и это находит свое несколько наивное выражение в буквальном уподоблении пространственной протяженности свитка. В свитке текст организуется по мере разворачивания, линейно, таким образом, форма книги довлеет над текстом, регламентирует его построение, что делает текст пассивным по отношению к самому свитку. Мифологическое мышление ориентирует человека на прошлое, к моменту космогонии, так и свиток после каждого прочтения должен быть свернут, чтение, таким образом, циклично, как и восприятие времени.

Для книги-кодекса характерна обособленность, независимость от внешнего мира. Границы между книгой и не книгой прямо указывают на иерархичность пространства. Текст, скрывающийся за плотной обложкой, имеет большую ценность, так как он сакрален. Частично этой сакральностью наделяется и книга как вещь — визуально она выполнена как дорогостоящий предмет, так ее материальная ценность является выражением ее духовной ценности. Текст, имеющий логику и структуру, выдерживает именно форма кодекса, так как его прагматика выражает видимость порядка: «Композиционные и логические начала сливаются здесь в одно русло, ибо по самой сути своей в целом книга должна отображать 'архитектуру мышления'» [9].

Электронная книга, которая визуально сохраняет форму кодекса — «маленького параллелепипеда», оснащена целой системой управления: клавиатурой и функциональными клавишами. Действия с такой книгой предполагают точность движений, так как размеры ее стремительно уменьшаются в целях эргономичности. В электронной книге стираются материальные границы, и несколько книг существуют в пределах одного предмета. Миграция текстов и их размещение в мозге реципиента находит аналогию в перемещении целых библиотек на маленький электронный носитель. Так, акцент полностью переходит на текст, который активен по отношению к книге и не зависит от ее формы. Сознание текста и читателя сливаются: так рождаются новая книга, а следовательно, новый читатель и новый тип мышления. Логические связи в книге исполняются новыми способами: вместо оглавления — строка поиска, вместо ссылки — гиперссылка, вместо линейного изложения — simultанность, вместо реальности страницы — виртуальность текста. Антропный принцип в организации текста доходит до предела, сознание не ограничивается рамками возможного, а самоформируется. Книга не заменяет человеку мышление, не протезирует его разум, но продлагает его, расширяет, раздвигает границы пространства и времени. Книга становится симбиотическим элементом. В связи с этим современное состояние книги в культуре сопряжено с трансформацией и преобразованием самого мышления. Активная модификация устройства книги сигнализирует о перестройке мышления, следовательно, и об изменении социокультурной парадигмы.

Книжный том отличается единством на материальном уровне, который соотносится с некоторым смысловым единством, то есть собрание страниц под

одной обложкой непременно содержит корпус текстов одного основания: одного автора, общей проблематики, общей функциональной направленности (энциклопедии, книги общих мест). Это единство является по сути своей иллюзорным, поскольку вложение текста в отдельный фрагмент материи так же расчленяет общее тело культуры, представляет лишь модус. Мишель Фуко утверждает, что единство книги изменчиво и относительно в сравнении с ее дискурсивным единством, поэтому следует отказаться от концепта книги. «Режим материальности», которому подчиняется текст, сущая условность по сравнению с текстом [10]. Идеальное тело книги и есть текст, поэтому в платоновском смысле, текст является идеальной сущностью книги, самой «книжностью», в то время как все материальные стороны книги представляют её тень.

Книгой зовется не только привычный нам физический объект, но и частный дискурс. В этом аспекте подчеркивается содержательная сторона, институт авторства, поэтому притягательность книги не всегда означает обладание некоторым предметом, а, напротив, акцентирует имманентную сторону книги, её содержание. Именно отождествление формальной и содержательной сторон книги, актуализирующее диалектическое взаимопревращение, привело к пониманию книги как знака культуры; более того, содержательная сторона книги — текст как некоторое высказывание, сообщение, отражение сознания также позволяет рассматривать книгу наряду с прочими средствами выражения смысла: изобразительными, музыкальными, пластическими.

Рассматривая книгу как диалектическое единство формального и идеального, можно определить второй модус бытия книги. Характерная особенность книги — самой переходить в состояние означаемого позволяет говорить о другом модусе — символическом. Книга вне своей материальности закрепились в качестве символа, что указывает на её неискоренимость независимо от трансформаций и даже упразднения. Объектная характеристика книги, благодаря которой человек направляет на нее своё сознание, непременно отсылает нас к тому факту, что она является чем-то большим, нежели набором бумажных страниц в переплёте. Книга даже с пустыми страницами указывает на скрытый смысл, а человеческий пылкий ум вложит этот смысл и интерпретирует его там, где его нет. Способность книги порождать значение одним своим присутствием, иными словами, способность к семиозису, подводит к сходству книги и культуры. Культура больше связана с прошлым, с тем, что уже признано как культурное [11]. Условие данности, заданности, созданности того, что есть культура, сближает её с книгой, как воплощённой, законченной и только поэтому доступной к восприятию. Создание книги, которая хранит в себе прошлое и доставляет его в будущее, символизирует создание культуры, осуществление её во времени, объединяющем прошлое (появление культуры) с будущим (признанием культуры таковой). Символический модус бытия книги позволяет выражать моменты колебания, незаданности культуры, события, которые грозят стать или не стать культурой. То, что символически войдет в книгу, то станет определяться как культура.

Корреляция вещного и символического модуса бытия книги основывается на образе конкретного единичного предмета (моя книга, подписанная автором, настольная книга) и общего понятия книги как знака культурного. Единичная книга может носить

символический характер в связи с её использованием, она по-своему пахнет, в ней есть отметки, следы, отсылающие к реальному человеку и связывающие эту книгу с ним. Единичная книга может сообщать что-то о человеке, выбравшем её среди множества, и может сообщить что-то человеку (какие-то воспоминания, рефлексии). Такая книга в вещном модусе есть знак единичного сознания, то есть существует и в символическом модусе. Для книги как общего понятия символический модус находится в зависимости от текста, который хоть и способен пребывать в иной форме, кроме книжной, но переходя в художественную или скульптурную форму, будет мыслиться по-иному, так как будет включён в отношения картина-текст или скульптура-текст. Среда (форма), в которую помещается текст, символически модифицирует его, даёт ключ, разъяснение к его восприятию, прочтению и накладывает дополнительный символический акцент, исключение которого изменяет символический модус. Мысля некоторую книгу, возможно представить культуру в целом, человека, всё то, к чему отсылает книга как символ. Представляя раскрытую книгу, допустимо прийти к значению чего-то открытого (входа, портала, доступности, явности). Всякая подвижность в символическом модусе книги срывает преходящее, незначительное, ведёт напрямую к содержанию, сущности.

Новейшие превращения дополняют понимание книги, приближают к постижению её сущности. Модусы бытия книги — вещный и символический — делают возможным идентифицировать книгу в ряду прочих проявлений культуры, различить внутри неё непреложное и случайное, отличить её от самой себя.

Библиографический список

1. Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. II : энцикл. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд ; научно-ред. совет : предс. В. С. Стёпин, заместители предс. : А. А. Гусейнов,

Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. — М. : Мысль, 2010. — 634 с.

2. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 2 (Е-Муж) : слов. / М. Фасмер ; пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. — М. : Прогресс, 1986. — 672 с.

3. Цыганенко, Г. П. Этимологический словарь русского языка: Более 5000 слов : слов. / Г. П. Цыганенко. — 2-е изд., перераб. и доп. — Киев : Рад. шк., 1989. — 511 с.

4. Маковский, М. М. Историческо-этимологический словарь английского языка : слов. / М. М. Маковский. — М. : Диалог, 1999. — 416 с.

5. Дворецкий, И. Х. Латинско-русский словарь. Около 50 000 слов: слов. / И. Х. Дворецкий. — 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Русский язык, 1976. — 1096 с.

6. Шартье, Р. Письменная культура и общество / Р. Шартье; пер. с фр. и послесл. И. К. Стаф. — М. : Новое издательство, 2006. — 272 с.

7. Малларме, С. Книга — духовный инструмент / С. Малларме // Семиотика и авангард: Антология. — М. : Академический Проект: Культура, 2006. — С. 624—627.

8. Хайдеггер, М. Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер; пер. Э. Сагетдинова. — М. : Территория будущего, 2006. — 320 с.

9. Герчук, Е. Ю. Архитектура книги / Е. Ю. Герчук. — М.: ИндексМаркет, 2011. — 208 с.

10. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Атономовой. Вступительная статья Н. С. Атономовой — СПб. : A-cad, 1994. — 408 с.

11. Лотман, Ю. М. О семиотическом механизме культуры / Ю. М. Лотман // Семиосфера. — СПб. : Искусство СПб, 2000. — С. 485—504.

ИВАНОВА Антонина Владимировна, аспирантка кафедры философии.

Адрес для переписки: nevedenie@gmail.com

Статья поступила в редакцию 07.05.2013 г.

© А. В. Иванова

Книжная полка

Нерсисянц, В. С. Философия права : учебник / В. С. Нерсисянц. — М. : Норма, 2013. — 848 с. — Гриф МО РФ. — ISBN 978-5-91768-028-6.

В учебнике освещаются общие проблемы философии права как отдельной самостоятельной научной и учебной дисциплины, а также основные этапы, направления и концепции всемирной истории философии права и философии права в России. Значительное место уделено философско-правовому анализу доктрины и практики социализма, современного состояния и перспектив развития российского общества, права и государства. Для студентов, аспирантов и преподавателей юридических, философских и других вузов и университетов, а также для всех читателей, интересующихся проблемами философии права и государства.

Канке, В. А. Философия для бакалавров. Универсальный курс. : учебник для студентов высших учебных заведений, получающих образование на степень (квалификацию) бакалавра / В. А. Канке. — М. : Логос, 2013. — 240 с. — ISBN 978-5-98704-755-2.

Освещается история мировой и отечественной философской мысли. Рассматриваются современные типы философствования, учение о бытии, проблемы человека и общества, истории, искусства, практики, познания, науки, языка, техники, природы, молодежи. Содержание и структура учебника соответствуют требованиям федерального государственного образовательного стандарта для высшего профессионального образования третьего поколения. Изложение материала ориентировано на подготовку к лекциям, семинарским занятиям, зачетам и экзаменам. Для студентов высших учебных заведений, обучающихся на степень (квалификацию) бакалавра. Представляет интерес для широкого круга читателей.

ПОСТМОДЕРНАЯ КУЛЬТУРА — КИБЕРКУЛЬТУРА

Данная статья посвящена проблеме человека в киберпространстве. Рассматриваются основные аспекты, влияющие на пользователя, погруженного в киберпространство, такие как самоидентификация, коммуникативные отношения, эффект присутствия. Благодаря техническому прорыву в современном мире, человек приобрел новый инструмент для самопознания и рефлексии — сеть Интернет.

Ключевые слова: Интернет, виртуальная реальность, киберпространство, киберкультура, идентификация, коммуникация.

Развитие компьютерных технологий в современном мире создаёт новые горизонты для человека, появление которых влияет на общество людей и формирует отношение к ним на особом уровне. Одним из новых горизонтов выступают виртуальные отношения в сети Интернет, которые формируют новые формы общения. Виртуальное общение посредством компьютера и глобальной сети Интернет расширяет возможности человека, а именно в процессе социализации усложняет процесс формирования идентичности и конструирования моделей субъективности. Ответной реакцией является поглощение виртуальной реальностью (далее по тексту вместо «виртуальная реальность» — «VR») профессиональной и социокультурной деятельности, изменение образа мышления. Как следствие происходит перенос текста как культурно-образующего из реальности в киберпространство.

Сеть Интернет, благодаря развитию техники, придаёт новый окрас понятию «виртуальная реальность», появляются такие понятия, как «киберпространство», «киберкультура» и другие менее обширные с приставкой «кибер». Все они задают форматы, тенденции реального мира. Актуальность киберпространства в том, что оно является нам в форме воплощенного идеального, становясь парадоксом материального и идеального. Быстрыми темпами, охватывая сферы человеческого бытия, становится альтернативной моделью общностей и самим обществом, поскольку субъект существует и действует сразу в двух реальностях: виртуальной и реальной. Охватывая максимальное число функций человека, компьютер актуализируется как объект, обеспечивающий комфортное существование человека в реальном мире, со временем обретает статус повседневности. Благодаря специфическим возможностям компьютера усиливается влияние на личность и психические составляющие человека и как следствие оказывает значительное влияние на социализацию личности. По мнению В. А. Емелина: «... постмодерная культура рождается на стыке упадка модернистских идеалов и бурного развития цифровых информационных технологий» [1], что в дальнейшем приводит к симулированию действительности. Компьютерная VR стала затрагивать различные сферы бытия, и её проникновение только усиливается. Это приводит к проблеме определения ее места в современном мире. Феномен VR в современном мире приобрел много нового, благодаря Интернету. Так, например,

виртуальные миры с интерактивной возможностью, позволяющие пользователю взаимодействовать в VR с другими пользователями. Интернет образует современную систему, слияние социальной и технической сферы, в основе которой технические устройства и пользователи. По мнению Ф. Хемита, компьютеры, кабели, сервера и другое оборудование являются материальным доказательством существования Интернета и, как следствие, киберпространства (информационная сфера, созданная посредством техники). Стоит заметить, что Интернет по своей структуре обладает высокой самоорганизацией. Так, автор С. И. Орехов, осмысливая идею русских мыслителей о «принципе соборности», применяет её к сети Интернет: «Internet-соборность — это форма единения свободных личностей в виртуальной реальности, в киберпространстве» [2, с. 168], где ценности для каждой личности выступают как путь (пути). Передвижение пользователей в просторах Интернет выглядят хаотично, беспорядочно. Каждый заинтересован в своём, перескакивая со ссылки на ссылку, создавая гипертекстовую структуру. Но именно интересы являются тем фактором, который объединяет пользователей. Интернет является новым инструментом поиска информации, как следствие познания, раскрытия разносторонности и внутреннего мира человека.

Современный мир предлагает человеку различные варианты проживания, одним из которых является виртуальный образ жизни по ту сторону монитора. Различные виртуальные миры в киберпространстве лаконично вписались в общество человека, создавая новые возможности самоидентификации. В большей степени этого добилась игровая индустрия, создавая фантастические миры, виртуальные миры компьютерных игр. Компьютерные игры, являясь превращенной формой обыденной игры, о которой писал Й. Хейзинга, они имеют как преимущества, так и недостатки. С одной стороны, расширяя возможности компьютерная игра позволяет симулировать различные действия, например, полёт при помощи крыльев, увлекательные бои с чудовищами и т.п. Под расширением возможностей понимается то, что человек не сможет в реальном мире или вовсе подобная возможность отсутствует. С другой стороны, увеличивает ограничение игрока, загоняет его в рамки монитора (дисплея и т.п.), убегающего от действительности (возможно и добровольно), в виртуальный мир, заведомо имеющий границы. Так компьютерные

игры своим появлением и быстрым проникновением в различные сферы деятельности изменяют внутренний мир человека и образ жизни общества, придавая новые краски повседневности. Но всегда остается вопрос о реальности VR, т.к. мнимость исчезает вместе с, подвохом. Так фантастические миры, становятся неким «зазеркалем», не являются реальными, но дают надежду и веру в их реальность в процессе игры.

Киберпространство представляет неограниченное пространство для реализации возможностей, ограничение остается только за развитием техники, которое упростит процесс взаимодействия. Использование компьютерных технологий позволяет создавать трехмерные графические миры с возможностью передачи звуковых данных в режиме реального времени. По мнению С. И. Орехова, «Виртуальные миры — это трехмерные модели реального или вымышленного мира, спроектированные с помощью специального языка и отображенные на экране компьютера» [2, с. 18]. Компьютерная технология позволяет представить визуально киберпространство с интерактивными возможностями, что обеспечивает эффект погружения в мир компьютерной реальности. Автор В. А. Емелин считает, что «виртуальный мир, в котором оказывается человек в результате слияния компьютерной графики с возможностью непосредственного воздействия на события, принято называть — киберпространством» [1]. По мнению А. Е. Корушева, киберпространство «является (виртуальной) реальностью, которая представляет ноосферу, второй мир как «внутри» компьютера, так и «внутри» компьютерных сетей» [3], является пространством для информационных объектов и событий. Киберпространство — это сфера слияния человеческого и технического, где социальное человека, сливаясь с техническими возможностями, образует новое пространство, которое создает систему из информации и проекции человека (аватар, персонаж и т.п.), причем первое является порождением людей, вследствие чего взаимодействия протекают между порождением и проекцией. Тем самым киберпространство выступает возможным для VR.

Виртуальные миры притягательны ввиду своей реалистичности, но не только картинкой, а ещё и возможностью взаимодействовать в виртуальном мире, и «представляет собой пространство для жизни и деятельности человека, альтернативное повседневной действительности» [4, с. 109], где играющий может реализовать свои мотивы и ценности. Интерактивность придает возможность взаимодействовать с миром, изменять его, влиять на ход событий, развиваться — всё это образует совокупный образ событий вместе с реалистичным графическим изображением, что создаёт виртуальный мир, который становится почти настоящим. Автор М. С. Иванов утверждает, что «эффект "присутствия" в виртуальной реальности обусловлен восприятием виртуальных стимулов по аналогии с реальными» [4, с. 81]. Игрок испытывая эффект присутствия, принимает на себя роль своего персонажа и «интернализует цели и ценности этой игры» [4, с. 70]. С одной стороны, формирование происходит на основе реального образа личности, а с другой, как следствие, — формирования реальной личности посредством сформированного образа личности. Происходит процесс освоения того или иного мира. Началом будет социализация посредством мифов, лежащих в основе киберпространства, что, по мнению С. В. Бондаренко, «заключается в конструировании будущей виртуальной идентичности» [5, с. 5], пользователя

с ролями субъектов, действующих в киберпространстве.

Субъектом киберпространства является пользователь, так или иначе взаимодействующий в нем, являющийся его исследователем и основным действующим лицом. Человек приобретает возможность одновременного пребывания в мире реальном и виртуальном, взаимодействуя с пространством в процессе погружения в сеть Интернет. По мнению Н. Д. Чеботаревой, происходит процесс взаимного влияния. Субъект замещается персонажем, реальное Я пользователя становится виртуальным в киберпространстве: «сливаются с персонажем в одно целое» [6], в результате погружения в виртуальную реальность наше сознание «как бы» покидает тело, перемещаясь в реальность VR. Автор М. Дери считает, что «раскол между нашим телом и нашим сознанием становится особо очевиден после длительного погружения в виртуальный мир» [7]. Погружение — это состояние сознания, при котором субъект перестаёт ощущать своё физическое Я, не воспринимая своё тело. Это состояние придаёт ощущениям чувство бесконечности пространства. «Субъект обращается в собственный симулякр, и физически, телесно оставаясь в действительном мире, он ментально переходит в мир виртуальный» [1]. Мы сами являемся творцами самих себя в новом мире, создаем виртуальные тела, даём им имена и играем ими, как пожелаем, оставляя виртуальное тело без воли, его воли, в результате создаем: «"виртуальные личности", описывая себя определенным образом» [8]. Имя персонажа является идентификационным номером, которое отличает его от множества других. Выбор имени всецело принадлежит самому себе, что позволяет сменить имя, данное от рождения, хоть и в виртуальном мире. В жизни есть возможность сменить имя, но настолько сложен процесс, что к этому прибегает лишь малая часть. Также можно получить другое имя, пройдя определенную инициацию, но тут всё равно не проявляется воля самого себя, нет самовольного творения.

Увеличение масштабов применения виртуальных коммуникаций является характерным для современного этапа культуры и её развития, в связи с чем формируются новые формы жизнедеятельности и ценности человека. Проникая в различные сферы деятельности человека, коммуникативные взаимодействия приобретают массовость. Постепенно виртуальные коммуникации становятся необходимым аспектом жизни. Благодаря актуализации сети Интернет, как пространства информации и её обмена, он в первую очередь становится пространством виртуальных коммуникаций. Компьютерное общение существенно отличается от других видов общения своей виртуальной привлекательностью, особенно это актуально там, где процессу общения сопутствует деятельность. Так, по мнению О. Н. Астафьевой, «варианты проживания человека в реальностях, образуемых при помощи компьютерных систем, отличаются не меньшим разнообразием и сложностью» [9, с. 222]. Далее автор акцентирует внимание на том, что процесс коммуникации меняется, переходя с деятельности на игровые формы в субъективно воображаемую реальность. Коммуникация — это «передача того или иного содержания от одного сознания (коллективного или индивидуального) к другому посредством знаков, зафиксированных на материальных носителях» [10, с. 247]. Автор С. И. Орехов рассматривая процесс коммуникации в сети Интернет и считает, что «Internet-коммуникации сопровождаются появлением у личности специфических

особенностей» [2, с. 155], по его мнению, предполагающих обмен смысловым значением информации. Совершенствование технических средств, благодаря которым происходит виртуальная коммуникация, создаёт новые формы взаимодействия между людьми и формирует культуры. Следствием чего стало оцифровывание мира реального, проявилось в различных формах, таких как виртуализация общественных связей, формирование новых виртуальных коммуникативных пространств и т.д. По мнению А. Жичкиной, виртуальные коммуникации обладают особенностями, позволяющим духовное самораскрытие человека, и «в Интернете в результате физической непредставленности партнеров по коммуникации друг другу теряет своё значение целый ряд барьеров общения...» [8]. Такая непредставленность выражена в анонимности пользователя, скрывающего по каким-либо причинам своё собственное лицо (т.е. настоящего себя), что приводит к различным последствиям для коммуникантов. Именно анонимность предоставляет возможность раскрытия виртуальной личности, познания себя и самореализации в просторах сети Интернет. Следующая особенность заключается в отсутствии части информации, получаемой в результате коммуникации лицом к лицу, а именно невербальной части, ввиду отсутствия собеседника (отсутствие в плане того, что его рядом нет). Рассмотрим некоторые аспекты, проявленные непредставленностью, анонимностью в сфере киберпространства. Н. Д. Чеботарева актуализирует внимание на самопрезентации, как «способ управления впечатлением о себе» [11]. Автор А. Жичкина, рассматривая самопрезентацию, делает вывод, что возможности анонимности «позволяют человеку конструировать свою идентичность по своему выбору» [8]. Автор С. И. Орехов, считает, что «анонимность влечет раскрепощенность, ненормативность, безответственность, она снижает психологический и социальный риск в общении» [2, с. 154]. Человек получает возможность управлять собой, своей волей, и как он будет её использовать, всё зависит от разных факторов, но эта проблема не входит в рамки данной работы.

Киберпространство создает возможности для формирования виртуальных сообществ, появления текстовых форматов нового типа, стирает границы между государствами, разъединяющие людей, и выстраивает вокруг себя специфическую форму культуры — киберкультуру. Киберкультура — вид современной культуры, основа которой заключается в использовании технологии VR, а также компьютерных игр. Автор М. Дери считает, что «компьютерная культура, или, иначе, киберкультура...» [7] — или следствие использования средств компьютеризации и информатизации. Отношение человека к технике является естественным процессом его развития, и как следствие, изменяет структуру и качество духовной социализации независимо от субъекта социализации, подобные трансформации выражаются в иллюзорно-компенсаторной самодостаточности существования человека в компьютерной коммуникации.

Развитие виртуальных форм коммуникации в обществе приводит к становлению информационной культуры и задаёт рамки её развития. С одной стороны, наследует принципы и особенности динамики бытия, а с другой — наполняется существенными содержательными новациями, основу которых составляет появление компьютеров и информационно-коммуникативной среды. По мнению Л. И. Михайловой: «Виртуальная коммуникация позволяет проя-

вить не только актуальные, но и потенциальные черты человеческого существования, не только актуального, но и возможного бытия» [12]. Человек проявляет себя как активный субъект мира реального и киберпространства одновременно, привнося изменения как в первое, так и во второе.

В процессе нахождения в виртуальном пространстве происходит идентификация пользователя с его виртуальным телом. Впоследствии виртуальное тело обретает свой характер поведения, отличный от других виртуальных тел, в самом пользователе начинают появляться субличности. Автор Н. Д. Чеботарева предлагает «рассматривать виртуальную самопрезентацию как актуализацию одной или нескольких субличностей» [11]. Уточним определение субличности: «это психодинамическая структура, которая, став однажды достаточно сложной, стремится к независимому существованию» [13, с. 22]. Субличности служат раскрытием человека в VR, вследствие чего можно проводить бесконечные исследования человека, находя новое, или же, изучив определенное количество частей, прийти к выводу об ограниченности человека или наоборот. «Субличности исполняют функцию инструментов самовыражения личности» [13, с. 23]. Человек получает ещё одну возможность саморефлексии, но уже со стороны, где рефлексия и действия сведены к одному и неразрывно существуют в гармонии.

В киберпространстве процессу формирования виртуальной личности сопутствует процесс социализации пользователя, и данному процессу сопутствует процесс порождения определенного числа псевдонимов (ников), что, по мнению Н. Д. Чеботаревой, «выступают как идентификаторы той или иной субличности» [11]. Следствием чего является «развертывание структуры собственной личности и исследование породивших их потребностей» [11]. Так, множественность субличностей может проявляться из-за недостатка самореализации в реальной жизни человека, но, с другой стороны, возможно, что это излишки современного общества и это является побочным эффектом. Не имея определенного недостатка в реальной жизни, в киберпространстве возможно формирование определенного типа личности, следствием чего является появление субличностей. Перенесением реального Я в киберпространство, пользователь раскрывает свою личность, и в то же время происходит её дробление на субличности. По мнению С. В. Бондаренко, процесс социализации пользователей происходит как «освоение пользователями технологий межличностной коммуникации, социальной навигации и правил поведения в компьютерных сетях, а также социальных норм, ценностей и ролевых требований» [5, с. 5].

Итак, посредством трансляции субкультурных ценностей во внешнюю среду киберпространство превращается в социально признанную форму досуга. На смену неформальным субкультурным нормам и правилам приходят общепринятые социальные нормы. Киберпространство воспринимается как место самореализации и самоактуализации, происходит формирование субличностей, что приводит к дроблению человека, его реального Я. Данные процессы приводят к тому, что человек, используя возможности VR, создает бесчисленное множество своего Я. Не пытаясь найти целостности, он испытывает ощущение сопричастности ко всему. Так, каждое виртуальное тело будет реагировать на те или иные события, происходящие в киберпространстве, но последнее есть отражение мира действительного,

следовательно, человек будет участвовать через посредника в событиях реального мира посредством киберпространства, мира виртуального. Вывод напрашивается сам, что нарушение целостности человека самим человеком есть переход в состояние участия во всем и везде, здесь и сейчас — всегда on-line (в переводе с англ. «на линии», «на связи»).

Библиографический список

1. Емелин, В. А. Виртуальная реальность и симулякры [Электронный ресурс] / В. А. Емелин. — Москва, 1999. — Режим доступа : <http://emeline.narod.ru/virtual.htm> (дата обращения: 15.03.2013).
2. Орехов, С. И. Поиск виртуальной реальности : моногр. / С. И. Орехов ; Ом. гос. пед. ун-т. — Омск : Изд-во ОмГПУ, 2002. — 183 с.
3. Корушаев, А. Е. История интеллигенции, дискуссии по научной этике в Интернете и феномен киберпространства [Электронный ресурс] / А. Е. Корушаев. — Москва, 2011. — Режим доступа : http://korupaev2010.narod2.ru/rossiiskaya_russkaya_intelligentsiya_i_fenomen_kiberprostranstva/istoriya_intelligentsii_diskussii_o_nauchnoi_etike_v_internete_i_fenomen_kiberprostranstva/ (дата обращения: 13.03.2013).
4. Иванов, М. С. Психология самореализации личности в компьютерной игровой деятельности / М. С. Иванов. — Кемерово : Изд-во Кузбассвуиздат, 2008. — 151 с.
5. Бондаренко, С. В. Модель социализации пользователей в киберпространстве / С. В. Бондаренко // Технологии информационного общества — Интернет и современное общество : тр. VI Всерос. объединенной конф. (Санкт-Петербург, 3–6 ноября 2003 г.). — СПб. : Изд-во филологического ф-та СПбГУ, 2003. — С. 5–7.
6. Бурлаков, И. В. Номо Gamer : Психология компьютерных игр [Электронный ресурс] / И. В. Бурлаков. — Москва,

2000. — Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Burl/index.php (дата обращения: 17.03.2013).

7. Дери, М. Скорость убегающего : киберкультура на рубеже веков [Электронный ресурс] / М. Дери [пер. с англ. Т. Парфеновой]. — Екатеринбург : Ультра.Культура ; М. : АСТ МОСКВА, 2008. — Режим доступа : <http://marsexx.ru/lit/dery-escape.html> (дата обращения: 13.03.2013).

8. Жичкина, А. Социально-психологические аспекты общения в Интернете [Электронный ресурс] / А. Жичкина. — 2006. — Режим доступа : <http://flogiston.ru/articles/netpsy/refinf> (дата обращения: 17.03.2013).

9. Астафьева, О. Н. Синергетический подход к исследованию социокультурных процессов: возможности и пределы: моногр. / О. Н. Астафьева. — М. : Изд-во МГИДА, 2002. — 296 с.

10. Философский энциклопедический словарь / гл. ред. : Л. Ф. Ильичев и др. — Москва : Советская энциклопедия, 1983. — 840 с.

11. Чеботарева, Н. Д. Интернет-форум как виртуальный аналог психодинамической группы [Электронный ресурс] / Н. Д. Чеботарева. — Режим доступа : <http://www.follow.ru/article/181> (дата обращения: 17.03.2013).

12. Михайлова, Л. И. Человек в виртуальной реальности — новый образ жизни [Электронный ресурс] / Л. И. Михайлова. — Режим доступа: http://www.rusnauka.com/28_PRNT_2011/Psihologia/12_93665.doc.htm (дата обращения: 16.03.2013).

13. Руффлер, М. Игры внутри нас : психодинам. структуры личности / М. Руффлер ; пер. с англ. Т. Чхендзе ; ред. Т. Троицкая. — М. : Изд-во Ин-та психотерапии, 1998. — 198 с.

ПЕТЛИН Максим Александрович, аспирант кафедры философии.

Адрес для переписки: Patruot@mail.ru

Статья поступила в редакцию 12.04.2013 г.

© М. А. Петлин

УДК 130.2

Г. Л. ШИХОВ

Омский государственный
технический университет

МЕДИКАЛИЗАЦИЯ БОЛИ ПОСРЕДСТВОМ РЕЛИГИОЗНОЙ ДРАМАТЕРАПИИ: ОПЫТ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В статье раскрываются механизмы медиализации боли через театрализованную постановку религиозных сюжетов в средние века. В игровом пространстве средневековой драмы рассматриваются два взаимодействующих плана боли — физический и психический, осмысливается потребность средневекового человека в драме, а также выявляется связь средневековой драмы с античной культурой.

Ключевые слова: Средневековье, зритель, драматерапия, боль, религиозное переживание, дистанция.

Существует мнение, что религиозная вера оказывает положительное влияние на психическое здоровье человека, способствуя его сохранению и укреплению [1, с. 5]. Сама же религиозная вера немислима без религиозных переживаний, причем сила и глубина религиозных переживаний напрямую зависит от убедительности и драматичности первичного образа па-

мяти, формируемого в процессе визуализации такого образа. Важное место в запоминании образа Ф. Ницше отводил боли, рассматривая ее как «сильнейшее вспомогательное средство запоминания». К подобной технике обращается и театр, используя драму, в игровом пространстве которой формализуются жестокость и страдания.

Средневековые мистерии, игравшие важную роль в жизни средневекового человека, позволяют понять отношение средневекового человека к боли, при этом драму можно рассматривать как средство медикализации боли.

Исключая многие виды самодеятельных развлечений средневековых городских и сельских жителей, игрищ и выступлений певцов и музыкантов, акробатов, жонглеров, фокусников и прочих «аниматоров», под средневековым театром следует понимать систему театрализованных представлений, изначально возникшую при прямом участии и поддержке католической церкви в Европе в период Раннего Средневековья и существовавшей по шестнадцатый век включительно, когда театр, выйдя из-под опеки церкви, начал свое светское существование. Большинство театральные постановки этого периода носили религиозно-библейский характер и сводились к пересказу историй из жизни Иисуса Христа, апостолов, святых, христианских мучеников или преданий Ветхого Завета. Происходит театрализация и самой мессы, создается и быстро усложняется литургическая драма, в которой четко выделяются два цикла — рождественский, рассказывающий о рождении Христа, и пасхальный, передающий историю его распятия и воскресения.

Появляется и мистерия как форма коллективной игры, в которой аудитория выступает не в качестве пассивных зрителей, а в качестве субъектов, активно переживающих разворачивающиеся на сцене события.

В человеке потребность играть настолько сильна, что игнорирование ее приводит к возникновению чувства утраты значительной части его жизни. Недаром Хейзинга вводит понятие *Homo ludens* (человек играющий) как одной из ипостасей человека и раскрывает сущность феномена игры, демонстрируя реализацию игровой ситуации в рамках исторического контекста [2, с. 6].

В городах средневековой Европы в религиозных драматических представлениях сами горожане — ремесленники, торговцы, студенты — стали принимать непосредственное участие. Подобные представления стоили очень дорого, и церковь не была в состоянии их оплачивать, поэтому расходы принимали на себя различные купеческие гильдии, цеховые объединения и отдельные богатые горожане. Одним из самых известных религиозных драматических представлений стали «Страсти по Христу», показывающие страдание, смерть и воскресение Иисуса Христа. В этом представлении — на более позднем этапе — принимали активное личное участие жители европейских городов и сельских местностей, погружаясь на время представления в драму последних дней жизни Христа на Земле. Тем самым участие в представлении «Страстей» стало уникальной формой коллективной психотерапии, в которой соединились в неразрывном терапевтическом единстве креативность, игра актеров, движение, голосовое сопровождение и драматическая сюжетная линия.

Средневековый религиозный театр использовал человеческое неприятие к боли для создания образов, генерирующих в зрителях терапевтический эффект. Истории, ставшие «терапевтическими», помогают по-новому взглянуть на окружающий мир и дают возможность по-настоящему прочувствовать опыт других людей. Мистерии для средневекового человека можно сравнить с трехмерным художественным фильмом, наполненным жизненным опытом страдания и боли. При этом сценическая боль превращала «виртуальное» пространство мистерии в «ре-

альное» пространство индивидуализированного переживания. Именно сцены, демонстрирующие боль, находили отклик у зрителя, который — как и любой человек — обладал своим собственным болевым опытом.

Вместе с тем задачи психотерапии и религии разные, что четко сформулировал В. Франк: «Цель психотерапии — исцеление души, цель же религии — спасение души» [3, с. 145]. Религия сближается с психотерапией, поскольку она опосредованно все же «оказывает психогигиеническое и даже психотерапевтическое действие» за счет возможности утверждения и закрепления в «трансцендентном, в абсолютном».

Первое письменное теоретическое обоснование такой драматерапии можно найти в трудах о древнегреческом театре. В своем произведении «О поэтике» Аристотель говорит о главном назначении драмы, заключающемся в создании условий для генерирования в душе человека катарсиса — высвобождения глубоких чувств зрителя, особенно сочувствия и страха [4, с. 29]

Такое чувство катарсиса было обусловлено сочувствием и сопереживанием зрителя в ходе представления. Подобный «театрально-катартический опыт» усиливался множественной зрительской аудиторией и приводил к коллективному катарсису, что обеспечивало необходимую корректировку общественной позиции и производило медикализирующее воздействие на экзистенциальную боль.

Со времен средневековья внимание христианской культуры было сосредоточено на фигуре Иисуса Христа и его страданиях. «Страсти Христовы» создали целый ряд наиболее устойчивых образов человеческого страдания: кровоточащий и истощенный Иисус, пригвожденный к кресту, терновый венец как символ глумления на его голове, открытый рот Спасителя в страшной агонии.

Средневековая религиозная привязанность к человеческой природе Христа, старательно демонстрируемая через муки Иисуса при исполнении «Страстных» мистерий и религиозное рвение в показе его ран, истекающей кровью плоти, душевных страданий, т.е. всего того, что символизировало искупление человеческих грехов через боль, современным человеком воспринимается и понимается с трудом. Более того, средневековый человек воспринимал тело Спасителя как стартовую площадку самоидентификации, где отправной точкой являлась боль, благочестие же помогало верующим олицетворять свои собственные, страдающие от боли, тела с телом распятого Христа, что являлось свидетельством тесной связи телесного и духовного в средневековый период. Искупление через страдание, т.е. боль и вера также сливались в единое целое, и такое взаимодействие между пропитанной религиозными переживаниями виртуальностью и медицинским, физическим восприятием тела представляло собой евхаристическую метафору, обогащенную медиативно-религиозным дискурсом. Такой прочный симбиоз между религиозным возвышенным сознанием и плотским восприятием боли служил основой целевой медикализации средневекового общества.

Человек получал возможность «превзойти себя» через катарсис. Посредством образа Иисуса Христа многие поколения воспитывали в себе отношение к боли как к первому шагу к спасению, как искупление грехов через страдание.

Театральное же дистанцирование позволяет зрителю воспринимать происходящее действие как символически, так и фактически, т.е. реально, и ин-

туитивно защищать себя от страха, стыда или чувства вины, разыгрываемых актерами в пьесе, поскольку полного отождествления с персонажами благодаря «дистанции» все же не происходит. Отождествляя себя, насколько это возможно, с Иисусом Христом в пасхальных «Страстях» средневековый зритель получал возможность почувствовать на себе злость толпы, кнут римских легионеров и раны от тернового венца и эмоционально сравнить боль Спасителя с собственным индивидуальным опытом боли.

Проигрывая вместе с актерами роли, которые существенно отличаются от собственного жизненного опыта, но не «попадая» в них физически, зритель не теряет способности абстрактного восприятия, оценки и возможности сделать выводы в более «комфортных» условиях. Однако, с другой стороны, задача театра заключается в эмоциональном вовлечении зрителя в происходящее перед ним действие за счет виртуализации реальности, без отрицательных последствий для психики человека. Поэтому создание переходного (промежуточного) пространства, выполняющего защитные функции, являлось одной из главных задач средневекового театра, представляющего собой воображаемый мир, генерируемый актерами в пьесе, который, в свою очередь, рассматривается всего лишь как игра воображения и который физически не способен нанести прямой вред человеку. Переходное пространство — это то место, где святые совершают чудеса, где прикосновение вылечивает, а правда, в конце концов, торжествует, поскольку это пространство изначально обладает магическим потенциалом и создается совместными усилиями как актеров, так и зрителей. Такое пространство без затруднений создается в зрительской аудитории, где общее эмоциональное состояние вызывается с однородным восприятием происходящего на сцене.

Но человека Средневековья сопровождала боль: психические и телесные болезни, нищета и голод, изнуряющий физический труд в нечеловеческих условиях, локальные конфликты, войны и насилие всех видов. Страшный образ боли не только прочно сохранился в памяти многих поколений, но и продолжает транслироваться, приобретая новые формы выражения.

Целесообразным будет определить основные задачи средневековой драматерапии. К ним можно отнести трансляцию единых поведенческих стандартов через поколения, воспроизведение в рамках религиозного представления (т.е. драматерапевтического сеанса) эмоциональных ситуаций, свойственных реальной жизни с соответствующим научением, как справляться с ними; обеспечение эмоциональной под-

держки, удовлетворение потребности человека в жизнеутверждающих эмоциях, т.е. создание такого эмоционального фона, который смог бы помочь человеку переносить трудности экзистенциального характера и эффективно бороться с негативными психологическими состояниями. Причем трансляция когнитивно реструктурированного образа Иисуса Христа, прошедшего через муки к воскресению, являлась уникальным, насыщенным религиозным содержанием и необыкновенно эффективным социальным анальгетиком в истории человечества.

В заключение можно сделать ряд выводов. Драматерапия в Средневековье способствовала формированию «медиализированного» пространства, в котором страдания и боль действительности смягчались креативным отображением новозаветного «виртуализированного» пространства. Основная задача религиозной драматерапии состоит в генерировании виртуального пространства со сверхвысоким религиозным напряжением, своеобразной метафизической дугой, под влиянием которой происходит процесс трансформации человеческого сознания, конечным итогом которого является утверждение смысла человеческой жизни, т.е. спасение души человека, что вселяло в человека надежду, вырывая его из глубин отчаяния. Драматерапия выступает наследницей древних шаманских традиций исцеления через драматизированное ритуальное действие, в ходе которого происходит лишь воссоздание боли и негативных аффектов в пространстве сцены. Драматерапия является и по сей день одним из самым распространенных терапевтических методов.

Библиографический список

1. Олпорт, Г. Становление личности: Избранные труды / Г. Олпорт. — М. : Смысл, 2002. — 462 с.
2. Хейзинга, Й. Homo ludens. Человек играющий / Й. Хейзинга ; сост., предисл. и пер. с нидерл. Д. В. Сильвестрова; коммент., указатель Д. Э. Харитоновича. — СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. — 416 с.
3. Франкл, В. Э. Доктор и душа / Э. Франкл ; пер. с англ.: А. А. Бореев. — СПб. : Ювента, 1997. — 285 с.
4. Аристотель. Поэтика / Аристотель. — М. : Гос. изд-е худож. литературы, 1957. — 181 с.

ШИХОВ Глеб Леонидович, учебный мастер кафедры «Нефтегазовое дело».

Адрес для переписки: shikhoffgleb@gmail.com

Статья поступила в редакцию 17.05.2013 г.

© Г. Л. Шихов

Книжная полка

Бессонов, Б. Н. История философии : учебник для вузов / Б. Н. Бессонов. — М. : Юрайт, 2010. — 278 с. — Гриф УМО. — ISBN 978-5-9916-0571-7.

Учебник подготовлен в соответствии с программой курса «История философии» и Государственным образовательным стандартом высшего и профессионального образования. В нем анализируются исторические этапы и основные направления развития философской мысли от античности до наших дней. Наряду с анализом классических школ философии рассматриваются также основные философские понятия, категории и проблемы. Для студентов, обучающихся по нефилософским специальностям, аспирантов, преподавателей и всех интересующихся философией и ее историей.

ВИДЫ ЭКСТРЕМИЗМА И ТИПЫ ЕГО СУБЪЕКТОВ

Статья посвящена проблеме экстремизма, а точнее, проблеме оценки этого явления и проблеме его развития и изменения. Автор рассматривает соотношение понятий экстремизм и фанатизм. В статье выделены четыре типа субъекта экстремизма: экстремист, герой, экстремал, постэкстремал. Экстремизм представлен автором как сложный, неоднородный феномен, рассматриваемый в рамках оппозиции «свой — чужой», различные модели которой формируют различные виды экстремизма.

Ключевые слова: экстремизм, фанатизм, свой, чужой, толерантность.

Современное общество, как и все предыдущие стадии развития общества, больно. К болезням нашего века можно отнести связанные между собой фанатизм, экстремизм, терроризм массового характера. Болезнь вынуждает организм выйти из этого состояния, он вырабатывает антитела, мутирует, приспособляется к новым условиям выживания. Подобным образом социум борется, негодует, развивается в случае проникновения заболеваний, которые ему (социуму) противны.

Омоним русского языка «противны» выражает два значения: *противны* в смысле расположены по противоположным сторонам, друг *напротив* друга, и *противны* для обозначения эмоций отвращения и неприятия, чаще всего эти эмоции вызваны все тем же *противоположным* расположением. Слияние в одном слове позиции и отношения к этой позиции упрощает отношение между сторонами позиций и ограничивает развитие, оставляя только один, негативный, т.е. *противный* вектор движения. В качестве примера приведем цитату Н. А. Бердяева, в которой под инакомыслящим подразумеваем стоящего на *противоположной* стороне, а под преступником — *противного* нам человека, не имеющего возможность отстаивать свое право быть и быть в диалоге. «Инакомыслящий рассматривается как преступник. С преступником не спорят. Спор есть терпимость» [1]. А преступника (инакомыслящего) не терпят.

Слово *extreme* переводится с английского «крайность», «крайний». Сама по себе крайность безоценочна. Однокоренные слова к слову экстремизм — экстремал, экстремальный, экстремист, экстремум и другие. Вспомним школьный курс математики, который открывает нам точки экстремума как точки *min* и *max* функции (аналогичные русскому омониму «противны»).

Понятие экстремума в математике сохраняет антиномичность (*max* и *min*), в то время как в гуманитарных науках экстремум заменяется однокоренным экстремизмом, который трактуется однозначно как точка минимума функции, где функция (*y*) — это социум, а значения *x* — личность в развитии. Личность в точках экстремума развиваться не может, т.к. скорость изменения и роста в точках экстремума нулевая. Экстремист в современном понимании — есть личность с наименьшей степенью социализации. В тот момент, когда количество переходит в качество, наименьшая степень социализации трактуется однозначно отрицательно. Такого подхода придерживается большинство социально-гуманитарных

дисциплин. Философский анализ термина «экстремизм» позволит увидеть и актуализировать новые аспекты старой проблемы. Современный экстремизм схватывает только одну крайность экстремума и схватывается в негативной оценке. При этом автор не намерен актуализировать положительную сторону экстремизма, автор намерен выйти из оценочной области, что позволит дать философский анализ механизмам фанатичного и экстремистского сознания, а не его проявлениям.

Экстремизм глубоко врос в социальную жизнь, неся разрушительный характер. Экстремизму и борьбе с ним посвящены законы УК РФ, Конституция, международные правовые документы и другие правовые акты.

Источник экстремистских действий внутрилличностный: экстремизм есть готовность к любым действиям во имя своей идеи, из внутренних убеждений. Экстремизм — это проявленный в действии фанатизм, внешняя форма фанатизма. По мнению автора данной статьи, фанатизм соотносится с экстремизмом как внутреннее с внешним. Экстремизм не самостоятелен, ему необходимо питание, и питание происходит за счет фанатизма, а фанатизм, в свою очередь, не самодостаточен, ему необходимо во что-то выливаться, воплощаться.

Весьма актуальной в последние десятилетия становится профилактика экстремизма. Ей посвящаются различные мероприятия: спортивные, культурные, политические; научно-практические конференции и «круглые столы». Если говорить о ситуации Омской области, то получается, что статистика профилактических действий по предотвращению экстремизма во много раз превышает статистику самих экстремистских действий. Профилактика любого явления предполагает, подразумевает, предвосхищает наличие и реализацию самого этого явления. Понятие «профилактика экстремизма» создает смысловую ловушку для самой профилактики. С одной стороны, профилактика проводится до возникновения и развития болезни в организме, а когда организм (т.е. общество) болеет, то профилактику проводить уже бесполезно. С другой стороны, проводя профилактические действия по предотвращению экстремизма, экстремизм мыслится как угроза даже в тех случаях, когда этой угрозы нет, т.е. чаяние смерти вытесняет жизнь.

В обыденном сознании распространенным является убеждение, что всякий верующий человек по сути нетерпим. Понятие «нетерпим» употреблено

в отрицательных коннотациях, как склонность к экстремизму. Путаница в понятиях толерантность, экстремизм, терпимость, нетерпимость приводит к логическому противоречию. Верующий — это человек, имеющий и отстаивающий свою религиозную позицию. Выходит, любой человек, отстаивающий свою позицию (религиозную, политическую, гражданскую), характеризуется экстремистскими наклонностями. А как же гражданская позиция, заявленная умами общественности в качестве профилактики экстремизма? И чем тверже гражданская позиция, тем результативнее профилактика. Но ведь укрепление позиции ведет к нарастанию экстремизма. Таким образом, укрепление гражданской позиции должно приводить к становлению *гражданина-экстремиста*, что является невозможным и несовместимым с жизнью явлением. В данном контексте слово «гражданин» употреблено в смысле гражданина правового государства и гражданского общества с высоким уровнем правового сознания.

Толерантность, чтобы не стать тоталитарной и догматичной, должна допускать совсем не толерантные типы мировоззрения (тоталитаризм, догматизм, экстремизм, конфликт и др.) наряду со всеми. Но в том случае рушатся надежды политиков, социологов, педагогов на толерантность как на профилактику нетерпимости. Таким образом, концепция толерантности в том виде, в котором она представлена на сегодняшний день, оказалась в тупике: в одном случае — отрицая не толерантное мировоззрение, она отрицает себя как допущение и возможность существования любого мировоззрения; в другом случае — она остается толерантной к самой себе, но не оправдывает ожидания общества на профилактику экстремизма (а профилактика экстремизма есть основная цель внедрения в общество толерантного сознания).

Многие исследовательские труды, государственные программы, нормативно-правовые акты посвящены формированию толерантного сознания в обществе. Доказательством внедрения толерантности в сознание автора данной статьи будет критический философский анализ процесса формирования толерантности. Автор подвергает критике толерантность и критика оказывается конструктивной в силу того, что толерантность доказывает возможность самокритики и способность к ней.

Представим ситуацию, в которой христиане бы внимали заповедь о второй щеке раньше или вместо инстинкта самосохранения. Ситуация абсурдна, потому как религия жизни умерла бы от одной только заповеди, которая физически бы уничтожила христиан. Смысл этой заповеди в том, что человек обладает этим инстинктом самосохранения, умеет защищаться и умеет побороть врага, но выбирает путь более сложный — борется с инстинктом и, в случае успеха, подставляет вторую щеку. Формирование толерантности, толерантного отношения, а через это и толерантного сознания внедрялось в качестве основ высшего и школьного образования. Но толерантность есть допущение существования другой позиции не в ущерб своей собственной. А где взяться собственной позиции, если в период ее формирования формируется толерантность? Формированию толерантности должно предшествовать формирование собственного мнения, позиции, *мировидения, мироучствования, мировоззрения, мироощущения*. Чтобы, имея свое мировоззрение, усилием воли допустить существование другого, не только допустить, но и постараться понять его и от понимания обогатиться.

Феномен экстремизма неоднороден, данное положение иллюстрирует выделение нескольких типов субъектов экстремизма:

1. Экстремист — это человек, способный и готовый на любые действия в силу своей фанатичной убежденности в чем-либо. Экстремист не ограничен негативными поступками (вспомним, что термин «точки экстремума» содержит как точки минимума, так и точки максимума). К положительным экстремистам можно отнести героев войны или мучеников за веру, или преданных служителей какому-то другому делу. Например, Матросов, святая влмч. Татяна, Стаханов. К выразителям экстремизма в негативном ключе в современное время относят террористов. Но есть и то, что их объединяет — в основе их действий лежит непоколебимая фанатичная вера во что-либо или в кого-либо, а также min/max уровень социализации.

2. Герой — человек, оказавшийся в трудной, опасной, тяжелой жизненной ситуации. Экстремальная ситуация требует от героя максимального проявления мужества, отваги, смелости и других добродетелей, дабы спасти людей, окружающую среду, зависящих от твоего героизма, и спастись самому. Пример сложно привести постольку, поскольку он не явен, чаще всего не обнаружится. В жизни многих людей героизм имеет место быть. В качестве одного примера можно привести героя древнегреческой мифологии Одиссея. Главное для героя — это случайность и непредсказуемость тех экстремальных условий, в которых он оказался и наступление которых от него самого не зависит.

3. Экстремал — это человек, искусственно создающий себе опасную ситуацию, которая преодолима только при сосредоточении всех физических и умственных способностей человека. Причиной такого искусственного создания экстремальности является стремление к удовольствию, получаемому от преодоления экстремалом трудностей. Площадкой для экстремалов являются экстремальные виды спорта. В данном контексте под понятие экстремалов попадают военные, полицейские, космонавты и прочие профессии в силу того, что профессии, а следовательно, и содержащиеся в этих профессиях опасности, есть следствие сознательного выбора человека. Человек, занимающийся подобным делом, может проявить героизм в той или иной ситуации, но не может быть героем. Своим выбором он соглашается на опасность и экстремальность, но эта экстремальность абстрактна, в отличие от человека, занимающегося экстремальными видами спорта, который конкретно представляет себе ту опасность, преодоление которой принесет экстрим вместо героизма.

В данном контексте интересно дифференцированное отношение Русской Православной Церкви, которая чтит героев, молится за хранителей Отечества и приравнивает к самоубийцам людей, умерших от экстремальных видов спорта. Нас интересует не оценка субъектов экстремизма, а факт их различия, вытекающий из различия в оценках.

3. Постэкстремал — экстремал эпохи постмодерна. Ему доставляет удовольствие не гормон риска и не преодоление страха, а факт преодоления страха. Экстремальная ситуация нужна не ему самому, а его поверхности. Постэкстремал стремится к удовольствию, которое он получит, когда сможет сказать кому-то или себе самому «Я сделал это». Проще говоря, экстремал прыгает с парашютом, заведомо зная об опасности, и испытывает удовольствие от прыжка, а постэкстремал от прыжка с парашютом получает фото, до-

кументальное подтверждение и негласное право говорить теперь: «Я сделал это». Наглядной иллюстрацией постэкстремальности является телесериал «Выжить любой ценой», в котором герой, работая на камеру, имитирует дикие экстремальные условия природы и демонстрирует навыки, необходимые для выживания. Деятельность постэкстремала сводится к демонстрации.

Внешне все субъекты экстремизма схожи, порой даже неразличимы. Различны в данном случае внутренние мотивы, личные основания, способы мышления и способность к рефлексии.

Возможность выделения нескольких типов субъектов экстремизма подчеркивает сложность этого неоднородного явления. Экстремизм зарождается и развивается в рамках отношений между своими и чужими. Поэтому, основанием для выделения видов экстремизма является оппозиция «свой — чужой». Развитие этой оппозиции в культуре влечет за собой изменения отношений внутри оппозиции, и, соответственно, изменяется экстремизм как способ взаимоотношений. Также можно утверждать и обратное: изменение характера отношений изменяет оппозицию. Проследим изменение оппозиции «свой — чужой».

Мифологическое сознание рождается из неразрешенных противоречий, с которыми человек сталкивается в природном мире, в мире социальном и культурном. Первобытное сознание вырабатывает двоичные различительные признаки, набор которых является наиболее универсальным средством описания мира. Примером такого неразрешимого противоречия является оппозиция «свой — чужой». В ней теряется целое, но сохраняется целостность, так как стороны этой оппозиции остаются единичными, самодостаточными, целостными. В процессе развития оппозиции она внутри себя начинает дробиться.

Чужесвой и своевой — есть виды своего на этапах развития человека, вырвавшегося из мифологического миропонимания. Чужесвой — это свой в корне, а чужой на поверхности, будучи своим, он кажется чужим. Родившись как оппозиция, она рождает из себя новые оппозиции, раскалывается на противоречия, и чем дальше от центра (состояния мифологического сознания, не знающего противоположностей и противоречий), тем стремительней процесс дробления оппозиций. Развитие усложняет явление.

Чужой может быть разделен путем мыслительной операции на чужечужой и своечужой в силу того, что человек перестает быть единым и целым и раскалывается в силу той же операции на качества, характеристики, функции, статусы и т.д. Потеряв человека, современная культура приобретает его черты. Культура имеет дело теперь не с человеком, а с его характеристиками, с одной стороны, и с другой стороны, сама культура приобретает человеческие черты.

В традиционной культуре основные статусы человека являлись врожденными (пол, возраст, национальность, религиозная принадлежность, сословная/классовая принадлежность), неотъемлемыми, друг от друга зависимыми и друг из друга вытекающими (еврей — значит иудей, византиец — значит православный христианин). Поэтому чужой существовал и воспринимался в целом, в корне, вообще. Но в рамках традиционной культуры чужой тоже не одинаков: на самых ранних ступенях становления человека и общества чужой понимался как «нелюдь», «не человек», «не умеющий говорить», а много позднее, например в Средневековье, в чужом выделялись чу-

жие черты, но они были слиты и в совокупности представляли целостность.

Новое время дает человеку новый опыт собирания деталей в целое и разбирания целого на детали. Человек-конструктор видит другого человека как конструктор. Детали машин, таким образом, приобретают самостоятельную значимость и самоценность подобно тому, как черты человека могут рассматриваться абстрагированно от человека и определяться как свои или чужие. Оппозиция «свой — чужой» разобрана на детали и собрана в новые оппозиции — комбинирование деталей дает разнообразие (аналогично комбинаторики в математике): чужесвой-чужечужой, своевой-своечужой, чужечужой-своечужой, чужечужой-своевой, чужесвой-своевой, чужесвой-своечужой. Первая часть слова в оппозиции приставочная, вторая — корневая. В этом случае акцент ставит только один фрагмент человека в корень, а все остальные фрагменты обобщает в приставке. Определяющей в том или ином случае может стать только одна черта человека, остальные нивелируются, служат оттеняющим элементом.

Современная же культура делает возможным рассуждение вслух (мужчина в отношении женщины) «как человек ты мне своя, как женщина — чужая». Получается, феномен пола отчужден от феномена человека, не говоря уже о религиозной и сословной принадлежностях, национальности. Последние, согласно социологии, относятся к числу приобретенных социальных статусов и друг от друга не зависят (русский не значит россиянин и не значит православный, и не значит говорящий на русском языке, и не значит проживающий на территории России), а согласно ст. 25 Конституции РФ являются следствием свободного выбора [2].

Эпоха постмодерна заменяет оппозицию «свой — чужой» на оппозицию «свойскость — чуждость». Главное различие коренится в принципах приобретаемости и отчуждаемости тех признаков, на основе которых строится оппозиция. Человек нынешней культуры свободно самоопределяется, например, будучи представителем европеоидной расы (раса оттается врожденным статусом), он определяет себя как француз, тем самым приобретает «чуждость» по национальному признаку в отношении к англичанину, который, в свою очередь, также свободно самоопределил свою национальную принадлежность. В какой-то момент все то же свободное самоопределение обратит француза в англичанина и чуждость сменится свойскостью.

Современный человек собирается подобно пазлу. Пазл, в отличие от конструктора, образует поверхность, а не объем. Детали пазла равноценны и равнозначны. Различны только замки, соединяющие детали. Детали конструктора находятся в иерархии: есть структурные детали, без которых модель не состоится, есть второстепенные детали, которые дополняют. Детали пазла одного уровня и порядка, отсутствие одной или нескольких деталей не принципиально, картина в таком случае достраивается мыслительно.

Соответственно, феномен экстремизма различен в рамках традиционной и современной культур. Экстремизм традиционной культуры зиждется на фанатичном противопоставлении своих чужим. «Для фанатика не существует многообразного мира. Это человек, одержимый одним. У него беспощадное и злое отношение ко всему и всем, кроме одного... Есть единое, которое спасает, все остальное губит» [1].

Это противопоставление неизбежно, необратимо, врожденно, что укореняет экстремизм. Наиболее

выразительным примером выражения традиционного экстремизма являются религиозные войны Средневековья. Религиозные войны были не отделены от национальных конфликтов и были неизбежны в силу невозможности отделить религию от национальности или невозможности отделить религию, национальность и прочее от себя. Современный же экстремизм выражается в такой форме межрелигиозных и межнациональных отношений, как дискриминация. Статья 19.2 Конституции РФ запрещает дискриминацию [2]. Дискриминация — это ограничение прав и свобод человека и гражданина по какому-либо признаку, т.е. признаки отчуждены от человека и характеризуются отдельно от него и отдельно друг от друга. Признаки в отдельности не могут сделать человека чужим, они могут быть чужими сами по себе или придать ему (человеку) чуждость. Развивается оппозиция «свой — чужой», принимая все новые формы, изменяясь и изменяя способности взаимоотношений, экстремальных отношений в том числе.

1. В рамках оппозиции «свой — чужой» экстремизм — проявление фанатичного целостного сознания, не знающего альтернатив реальности и не знающего альтернатив себе. «Фанатизм не допускает сосуществования разных идей и мирозерцаний. Существует только враг. Силы враждебные унифицируются, представляются единым врагом. Это страшное упрощение облегчает борьбу» [1]. Фанатичное сознание ухватывает целостность, но не ухватывает многообразие, оно укоренено в своей целостности, неизбежности и безвариативности. Искоренить экстремизм можно, только излечив все тело (в данном случае тело — синоним сознания).

2. В рамках оппозиций «своесвой — своечужой» и др. экстремизм — проявление фанатизма фрагментарного сознания. Фрагментарное сознание мыслит человека не человека вообще, а фрагментами, т.е. ка-

чествами, чертами, характеристиками, принадлежностями. Не проявление фанатичного фрагментарного сознания, а фанатизма фрагментарного сознания. Таким образом, сам фанатизм есть фрагмент сознания. Акцентуация как основной критерий определения и разграничения. От изменения контекста зависит изменение положения чужести (быть чужести корнем или приставкой). Искоренить экстремизм можно, излечив большой фанатизмом орган (в данном случае орган как фрагмент сознания).

3. В рамках оппозиции «свойскость — чуждость» экстремизм вырождается в экстремальность, которая проявляет фанатичность поверхностного сознания. Такая формулировка сохраняет фрагментарность и прибавляет поверхностность как характеристику данной оппозиции. Болезнь не определяется, есть симптомы, они на поверхности, они снимаются.

Выходит, пока человек фанатично борется с экстремизмом, последний все больше укрепляется в фанатичности к нему.

Библиографический список

1. Бердяев Н. А. О фанатизме, ортодоксии и истине [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Berd/Fan_Ort.php (дата обращения: 03.11.2012)
2. Конституция (Основной закон) Российской Федерации. [Принята общенародным голосованием в 1993 г.] // Российская газета. — 1993. — № 248.

ФЕЛЬДЕ Виктория Геннадьевна, аспирантка кафедры философии.

Адрес для переписки: felde86@mail.ru

Статья поступила в редакцию 21.05.2013 г.

© В. Г. Фельде

Книжная полка

Иконникова, Г. И. Философия права : учебник для вузов. / Г. И. Иконникова. — М. : Юрайт, 2011. — 351 с. — Гриф МО. — ISBN 978-5-9916-0809-1.

В учебнике рассмотрены основы философии права как научной отрасли, отражающей взаимодействие философского и юридического знания. Показаны объект, предмет, функции, специфика философии права, ее связь с юриспруденцией, социологией, политологией, этикой, антропологией, аксиологией. Работа включает политизацию рассматриваемых проблем и отражает современную тенденцию «выхода» философии права в самостоятельный ряд междисциплинарных философских дисциплин истории и философии конкретных наук (философии экономики, философии политики, философии психологии, философии социологии и др.) Для учебника характерно определенное дидактическое изложение материала: каждая глава состоит из трех частей изложения проблемы, контрольных вопросов и заданий, списка литературы. В конце учебника предлагаются тесты для самоконтроля усвоения изучаемого материала. Для студентов высших учебных заведений, обучающихся по специальностям «Философия», «Юриспруденция», «Политология». Может быть использован студентами колледжей, а также всеми, кто интересуется историей и философией права. Об авторах: Иконникова Г. И., доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела философских наук Академического научно-педагогического института Российского государственного социального университета; Ляшенко В. П., доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии Российского государственного социального университета, заслуженный работник высшей школы Российской Федерации.