№ 8 (63) 2009
Выпуск 8

НАУЧНЫЙ РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ

Основан в 1995 г.

Журнал входит в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, выпускаемых в Российской Федерации, в которых рекомендуется публикация основных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук

НАУЧНЫЕ ВЕДОМОСТИ Белгородского государственного университета

Философия Социология Право

Belgorod State University Scientific bulletin

Philosophy Sociology Law

Учредитель:
Государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Белгородский государственный университет»

Издатель:
Белгородский государственный университет.
Издательство БелГУ

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия

Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ № ФС77-21121 от 19 мая 2005 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор

Дятченко Л.Я.

ректор Белгородского государственного университета, доктор социологических наук, профессор

Зам. главного редактора

Давыденко Т.М.

проректор по научной работе Белгородского государственного университета, доктор педагогических наук, профессор

Ответственный секретарь

Московкин В.М.

заместитель по инновационной деятельности проректора по научной работе Белгородского государственного университета, доктор географических наук

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ ЖУРНАЛА

Председатель редколлегии

Дятченко Л.Я.

ректор Белгородского государственного университета, доктор социологических наук, профессор

Главный редактор

Римский В.П.

доктор философских наук, профессор (Белгородский государственный университет)

Заместители главного редактора

Бабинцев В.П.

доктор философских наук, профессор (Белгородский государственный университет)

Тонков Е.Е.

доктор юридических наук, профессор (Белгородский государственный университет)

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

«Теология кризиса» Карла Барта: «оправдание верой». ***Т.П. Лифинцева 5***

Бытие и мир: онтология метафизического персонализма А.А. Козлова. ***М.А. Прасолов 12***

ЛОГИКА, МЕТОДОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Экологические проблемы в свете современных естественнонаучных теорий. ***В.Е. Пеньков, В.П. Полуянов 24***

Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках (на примере молодежной культуры). ***М.М. Белоусова, Ю.М. Мельник, О.Н. Римская, В.П. Римский 30***

ЧЕЛОВЕК. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО

Моральные ценности: история, сущность и специфика. ***О.А. Родионов 42***

Новая эстетика информационной эпохи: искусство как база данных. ***А.В. Соловьев 50***

Российская нация и русский этнос на основе обновленной культуры. ***В.Н. Шилов 56***

СОЦИОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ

Социальные детерминанты управления формированием социально-технологической культуры современного менеджера. ***И.В. Бурмыкина 64***

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Проблема формирования религиозной идентичности в киберпространстве. ***Е.Н. Медведева 72***

Теологическо-богословская рефлексия как специфическая форма рациональности и возможности сотрудничества науки и религии. ***А.А. Радугин 79***

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРАВОВОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ

Уголовно-правовые проблемы охраны земли. ***А.А. Гостев 89***

Самозащита трудовых прав работников в условиях финансового кризиса. ***И.А. Грабовский 97***

Права человека в отношении – индивид и государство. ***И.М. Комаров 104***

Ответственный секретарь

Борисов С.Н.

кандидат философских наук (Белгородский государственный университет)

Члены редколлегии

Борисов Г.А., доктор юридических наук, профессор (Белгородский государственный университет)

Витрук Н.В., доктор юридических наук, профессор (Российская академия правосудия)

Громов М.Н., доктор философских наук, профессор (Институт философии РАН)

Зубок Ю.А., доктор социологических наук, профессор (ИСПИ РАН)

Климова С.М., доктор философских наук, профессор (Белгородский государственный университет)

Кожемякин Е.А., кандидат философских наук, доцент (Белгородский государственный университет)

Королева Л.Г., доктор философских наук, профессор (Курский государственный университет)

Мархгейм М.В., доктор юридических наук, профессор (Белгородский государственный университет)

Реутов Е.В., кандидат социологических наук, доцент (Белгородский государственный университет)

Розин М.Д., доктор философских наук, профессор (СКНЦ ВШ при ЮФУ)

О праве граждан Российской Федерации на обращение в системе органов местного самоуправления. ***И.М. Комаров 106***

Недееспособность гражданина по российскому гражданскому законодательству: проблемы теории и практики. ***С.Н. Котарев 109***

Завещательная правосубъектность. ***О.В. Котарева, А.Ю. Кондратьева 114***

Методологические основания введения категории «правоуправленческая форма государственной деятельности». ***Е.Е. Тонков 119***

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

Самосознание. Террор. Революция. ***С.Н. Борисов, О.С. Борисова 130***

Антропологическое измерение виртуальной реальности. ***Р.А. Дунаев 136***

Методологический анализ современных физических теорий: претензии на описание сознания как объекта реальности. ***Д.Н. Иллензеер 144***

Обретение дома: проблема преодоления рисков в современной культуре. ***М.С. Матлахова 149***

Эволюционизм и креационизм о происхождении жизни: точки соприкосновения и возможности диалога. ***В.Ю. Мишенин, В.Е. Пеньков 159***

Идеи ноосферы в современном экологическом сознании. ***Т.М. Рамазанова 165***

Проблема веры и знания в религиозно-философском учении А.И. Введенского. ***А.В. Романов 172***

Информация и знания. ***В.П. Седякин 180***

Возникновение и развитие проблемы достоинства человека в святоотеческой мысли периода апологетов. ***В.Г. Устян 188***

Индивидуальное и общественное сознание: гносеологические и онтологические аспекты взаимодействия. ***С. А. Храпов 200***

Теоретико-методологические основания исследования интернет. ***А.Н. Черняков 207***

Роль ресентимента в искажении нравственного альтруистического чувства народнических террористов в России. ***С.И. Чудинов 217***

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ И КОММУНИКАЦИИ

Предъявление мира в гуманитарных дискурсах XXI века ***М.В. Кудряшов 229***

Ренессансная Мадонна как «homo samatikos» (по материалам живописи Венеции XVI века). ***Е.Н. Гурова 231***

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

История русской философии: учебник /под ред. М.А. Маслина. – изд. 2-е. – М.: КДУ, 2008. – 638, [2] С. ***А.М. Страхов 238***

Сведения об авторах ***242***

Информация для авторов ***244***

В авторской редакции

Оригинал-макет *С.Н. Борисов, А.А. Махова*

E-mail: rimskiy@bsu.edu.ru; SBorisov@bsu.edu.ru

Подписано в печать 15.07.2009.
Формат 60×84/8.
Гарнитура Georgia, Impact
Усл. п. л. 28,83.
Тираж 1000 экз.
Заказ 146.

Подписные индексы в каталоге агентства «Роспечать» – 81462, в объединенном каталоге «Пресса России» – 39748

Оригинал-макет тиражирован в издательстве Белгородского государственного университета
Адрес: 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85

© Белгородский государственный университет, 2009

№ 8 (63) 2009
Issue 8
Scientific reviewing journal

Founded in 1995
The Journal is included into the nomenclature of the leading reviewing journals and publications issued in the Russian Federation that are recommended for publishing the key results of the theses for Doctor and Candidate degree-seeking.

Founder:
State educational institution of higher professional education "Belgorod state university"

Publisher:
Belgorod state university
BSU Publishing house

The journal is registered in Federal service of control over law compliance in the sphere of mass media and protection of cultural heritage

Certificate of registration of mass media ПИ № ФС 77-21121 May, 19 2008.

EDITORIAL BOARD

Chief editor

L.Y. Dyatchenko
Rector of Belgorod State University, doctor of sociology, professor.

Co-editor

T.M. Davydenko
Vice-rector on science of Belgorod State University, doctor of pedagogy, professor.

Executive secretary

V.M. Moskovkin
Assistant vice-rector on innovations of Belgorod State University, doctor of geography

Chairman of editorial board

L.Y. Dyatchenko
Rector of Belgorod State University, doctor of sociology, professor

Chief editor

V.P. Rimskiy
Doctor of philosophy, professor (Belgorod state university)

Deputies of chief editor

V.P. Babintsev
Doctor of philosophy, professor (Belgorod state university)

E.E. Tonkov
Doctor of law, professor (Belgorod state university)

Responsible secretary

S.N. Borisov
Candidate of philosophy (Belgorod state university)

Belgorod State University
Scientific bulletin
Philosophy Sociology Law

НАУЧНЫЕ ВЕДОМОСТИ Белгородского государственного университета
Философия Социология Право

CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY, SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES

"The theology of crisis" of Karl Barth: justification by faith. ***T.P. Lifintseva 5***

The being and the world: the ontology of A.A. Kozlov's metaphysical personalism. ***M.A. Prasolov 12***

LOGICS, METHODOLOGY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE

Ecological problems in the light of modern natural science theories. ***V.E. Penkov, V.P. Poluyanov 24***

Methodology of subculture studies in social sciences and humanities (case study of the youth culture). ***M.M. Belousova, Y.M. Melnik, O.N. Rimskaya, V.P. Rimskiy 30***

HUMAN BEING. CULTURE. SOCIETY

Moral values: history, essence and specificity. ***O.A. Rodionov 42***

New aesthetics of the information epoch: art as a database. ***A.V. Soloviev 50***

Russian nation and russian ethnos on basis of the renewed culture. ***V.N. Shilov 56***

SOCIOLOGY AND SOCIAL TECHNOLOGIES

Social determinants of management of formation of socially-technological culture of the modern manager. ***I.V. Burmykina 64***

RELIGION STUDIES AND SOCIOLOGY OF CULTURE

Issues of religious identity formation in cyberspace. ***E.N. Medvedeva 72***

The western and orthodox theology reflexion as the specific form of rationality and possibility of cooperation of the science and religion. ***A.A. Radugin 79***

ACTUAL PROBLEMS OF LEGAL REGULATION

The problems of protection of land in the criminal law. ***A.A. Gostev 89***

Self-protection of the employee's rights in the conditions of the financial crisis. ***I.A. Grabovskiy 97***

Human rights concerning the system of "individual and state". ***I.M. Komarov 104***

The Russian Federation citizens' right to appeal to the institutions of local government. ***I.M. Komarov 106***

Incapacity of the citizen on the russian civil procedure law: theory and practice problems. ***S.N. Kotarev 109***

Members of editorial board

G.A. Borisov, Doctor of law, Professor (Belgorod State University)

N.V. Vitruk, Doctor of law, Professor (Russian Academy of Law)

M.N. Gromov, Doctor of philosophy, Professor (Institute of Philosophy, Russian Academy of Science)

Y.A. Zubok, Doctor of sociology, Professor (Institute of Social and Political Research, Russian Academy of Science)

S.M. Klimova, Doctor of philosophy, Professor (Belgorod State University)

L.G. Korolyova, Doctor of philosophy, Professor (Kursk State University)

E.A. Kozhemyakin, Candidate of philosophy, associate Professor (Belgorod State University)

M.V. Marhgeim, Doctor of Law, Professor (Belgorod State University)

E.V. Reutov, Candidate of sociology, associate professor (Belgorod State University)

M.D. Rozin, Doctor of philosophy, Professor (North-Caucasian Science Centre of High School, Youth Federal University)

Original editing by contributors

Original layout by S.*N. Borisov, A.A. Mahova*

E-mail: rimskiy@bsu.edu.ru; SBorisov@bsu.edu.ru

Signed to print 15 July, 2009.
Format 60×84/8.
Type: Georgia, Impact
Print lists 28,83.
Circulation: 1000
Order 146.

Subscription index in Rospechat' catalogue – 81462,
in Pressa Rossiyi catalogue – 39748

Original layout is copied in Belgorod State University Press
Address: Pobedy, 85, Belgorod, 308015, Russian Federation

The testamentary legal personality. ***O.V. Kotareva, A.U. Kondrateva 114***

Methodological grounds for introduction of the category – law administrative form of state activity. ***E.E. Tonkov 119***

THESIS

Self-consciousness. Terror. Revolution. ***S.N. Borisov, O.S.Borisova 130***

Anthropological dimension of virtual reality. ***R.A. Dunaev 136***

Methodological analysis of modern physical theories: claims for definition of consciousness as an object of reality. ***D.N. Illenseer 144***

Uncovering home: problem of overcoming risks in the modern culture. ***M.S. Matlakhova 149***

Evolutionism and creationism on the origin of life: points of tangency and possibility of dialogue. ***V.Y. Mishenin, V.E. Penkov 159***

Idea of noosphere in modern ecologic sienses. ***T.M. Ramazanova 165***

Knowledge and faith in the system of A.I. Vvedensky. ***A.V. Romanov 172***

Information and knowledges. ***V.P. Sedyakin 180***

Origin and development of the problem of human dignity in patristic literature of the Apologist period. ***V.G. Ustyan 188***

Individual and public consciousness: gnosiological and ontologic aspects of interaction. ***S.A. Hrapov 200***

Theoretical and methodological basis of internet studies. ***A.N. Chernyakov 207***

The role of ressentiment in falsification of narodnik terrorists' sense of moral altruism in Russia. ***S.I. Chudinov 217***

SCIENCE LIFE AND COMMUNICATION

Presentation of the world in humanitarian discourses of the XXIst century. ***M.V. Kudryashov 229***

The renaissance Madonna as «homo samatikos» (on materials of painting of Venice of XVI century). ***E.N. Gurova 231***

CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

History of russian philosophy: textbook / under the editorship of M.A. Maslin – edit. 2. – M.: KDU,2008. – 638, [2] P. ***A.M. Strakhov 238***

About authors ***242***

Information for authors ***244***

© Belgorod State University, 2009

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 1/14

«ТЕОЛОГИЯ КРИЗИСА» КАРЛА БАРТА: «ОПРАВДАНИЕ ВЕРОЙ»

Т. П. Лифинцева

Государственный университет – Высшая Школа Экономики

e-mail: tlifintseva@mail.ru

В статье анализируются два важнейших направления протестантской теологии XX века – «теология кризиса» Карла Барта и «неолиберальная теология» Пауля Тиллиха. В ситуации кризиса европейской цивилизации XX века христианство оказалось лицом к лицу с проблемой не постепенного совершенствования человека и общества, но объяснения трагизма истории, катастрофического характера развития общества.

Очень важными для теологии и религиозной философии XX века оказались вопросы: может ли философия оказаться профанным изложением новозаветного понимания мира и человека и может ли теология пользоваться языком философии или должна от него отказаться? «Неолиберальная теология» и «теология кризиса» по-разному отвечают на это вопрос. Сравнению их позиций посвящена статья.

Ключевые слова: «либеральная теология», «теология кризиса», «неолиберальная теология», существование, кризис, богооставленность, кайрос, секулярный, профанный, сомнение, вера.

Один из важнейших вопросов теологии и религиозной философии XX века можно сформулировать так: может ли философия оказаться профанным изложением новозаветного понимания мира и человека, или же Откровение (а вслед за ним и теология, исходящая из веры как события Откровения) преобразует философские понятия, свидетельствуя о возможности нового эсхатологического бытия, разрывая границы конечности, для философа непреодолимые? И с другой стороны: может ли вообще теология пользоваться языком философии или должна от него отказаться (иначе рискует утратить «дух веры» и «раствориться в гнозисе»)? Проблема эта невероятно сложна – как для философии, так и для теологии. Рассуждая, скажем, о двух природах Христа – божественной и человеческой, о Святом духе, о Святой Троице, мы не всегда понимаем, что в эпоху Патристики, когда формировалась догматика христианского вероучения, представления о том, что такое «человек», «природа», «дух» и т.д. очень сильно отличались от современных. Стремясь с помощью теологических понятий выразить открывшийся им смысл Боговоплощения и явления Христа как переломного момента в отношениях между Богом и миром, Отцы Церкви с неизбежностью должны

были пользоваться тем единственным «понятийным аппаратом», который был в их распоряжении – материалом греческой философии. И даже тогда ощущалась нехватка «языковых средств». Русский философ Л.П. Карсавин, например, писал о том, что на Западе просто не понимали ведущихся на Востоке тринитарных споров только потому, что греческие понятия «ипостась» и «сущность» (в секулярном языке очень близкие по смыслу) переводились на латынь одним и тем же словом «субстанция». Но сегодня, когда опыт истории и опыт самых разных наук (философии, истории религий, психологии, астрономии, антропологии и т.д.), а также литературы и искусства полностью изменили наше представление о мире и о самих себе (да и сам мир), не хватает уже и средств греческого языка. Возможно, проблемы теологии XX века связаны, помимо прочего, с тем, что о современном человеке и мире трудно говорить на языке античной философии IV в. н.э.

В этой статье мы попробуем проанализировать концепцию виднейшего представителя протестантской теологии XX века – Карла Барта (1886-1968) в её связи с другими течениями протестантской теологии XX века и в особенности – с «неолиберальной теологией» Пауля Тиллиха. Карл Барт родился в Базеле в семье профессора теологии. Он учился в университетах Тюбингена, Берлина и Марбурга. Изначальным его увлечением в философии были Кант и неокантианство Марбургской школы; в Марбурге он слушал курсы Германа Когена и Пауля Наторпа. В теологии его учителями были «либеральные» теологи Вильгельм Херманн и Адольф фон Гарнак.

Обратимся к исторической ситуации. Первая Мировая война подорвала веру в прогресс и поставила под сомнение основания «либеральной теологии», ее понимания отношения между человеком и Богом. «Либеральный» или «свободомыслящий» протестантизм XIX века выступал в разнообразных формах. В большинстве случаев он восходил к деистическим и рационалистическим взглядам эпохи Просвещения. Различные его школы так или иначе превратили теологию в религиоведение и не предполагали никакого иного толкования Библии, кроме историко-критического анализа. Этому способствовали глубокие преобразования в сфере науки: распад универсального образования из-за строгой специализации, бурное развитие техники, новый этап развития естествознания, точные описательные методы в исторической науке. В целом в сознании западного общества XIX века преобладали либерализм, индивидуализм и прогрессизм, а человек представлялся творцом культуры и истории. Всё это поставило перед теологией задачу ответить на вопрос о культуре в христианстве, о науке и теологии в свете новых достижений цивилизации. «Либеральному» протестантизму был присущ дух свободного исследования, требование правдивости и интеллектуальной честности прежде всего. На первый взгляд, либеральная теология Ф. Шлейермахера, А. Гарнака, Э. Трельча, А.Ричля и В. Херманна идеально соответствовала именно духу XIX века — “эпохе высшего расцвета буржуазного общества во всем его творческом великолепии” (Барт). Устои морали и культуры казались незыблемыми, прогресс науки, культуры, цивилизации – необратимым и безусловным благом.

Чешский теолог Йозеф Лука Громадка в книге «Перелом в протестантской теологии» писал: «Что же, собственно, произошло? Когда стала рушиться теология, в которой мы росли с самой ранней юности, как та теология, которую мы, верующие, в юности принимали и признавали? Какие мотивы оказали здесь решающее влияние? Сегодня для нас это является уже частью истории. Однако мы должны эти события воскрешать, снова и снова пересматривать их, мы должны, обязаны постоянно задавать себе вопрос: являются ли категории, которые мы употребляем сегодня, правильными? ... Ни одну теологическую категорию нельзя воспринимать как само собой разумеющуюся. Она должна быть предметом неустанной критики, мысленно она должна постоянно строиться снова» [1].

---

[1] Громадка Й.Л. Перелом в протестантской теологии. М.: Прогресс. Культура. 1993. С. 12-13.

Так или иначе, в ситуации последовавшего кризиса европейской цивилизации христианство оказалось лицом к лицу с проблемой не постепенного совершенствования человека и общества, но объяснения трагизма истории, катастрофического характера развития общества. Встали вопросы, как можно теперь верить в Бога, в каком отношении он находится к миру, что значит быть христианином в обезбоженном мире. Для теологии это был также традиционный вопрос о том, *Что в действительности говорит Библия* – вопрос Мартина Лютера. И вообще реформаторская деятельность Лютера является начальной точкой всей евангелическо-лютеранской теологии. Его творчество также в большей или меньшей степени стало непосредственным источником вдохновения для теологического мышления и проповеди церкви на протяжении всех эпох, прошедших со времён Реформации.

В 20-е годы XX столетия речь шла о кардинальной "переоценке ценностей" в религиозном сознании. Кризис европейской цивилизации был воспринят как извечный и неустранимый трагизм человеческого существования, как свидетельство банкротства либерализма с его упованием на достижение человеческими усилиями Царства Божьего на земле. Сразу по окончании Первой Мировой войны Карл Барт издал комментарий к «Посланию к Римлянам» Ап. Павла («Der Romenbrief», 1919, предисловие к изданию было написано в 1918 г.) Несколько лет спустя книга Барта, значительно переработанная, вышла вторым изданием (1922 г., предисловие – 1921 г.). Фактически начало нового теологического движения связывают именно с появлением этой книги. Книга Барта – не просто библейский комментарий, точнее, она вообще не комментарий в общепринятом смысле. Это пламенный манифест, основанный на тексте «Послания к Римлянам» Ап. Павла. Так сформировалось течение, имевшее множество названий: «диалектическая теология», "теология кризиса", "неоортодоксальная теология", "теология Слова Божьего" и др. Оно сложилось Германии и во многом определило дальнейшее развитие протестантской мысли. Представители этого течения – К. Барт, Р. Бультман, Ф. Гогартен, Г. Мерц, Э. Турнейзен, Э. Бруннер, Ф. Делекат, Г. Книттермейстер, Э. Хирш и др.

Бог и познание Бога, утверждал Барт, никогда не станут достоянием человека – в любой момент они «могут быть отняты и восприняты заново». Здесь начинается тема теологической критики религии, противопоставления веры и религии. Религия для раннего Барта и других «диалектиков» – это продукт человеческого стремления спастись любой ценой, т.е. наиболее последовательное из всех проявлений неверия. Барт с пророческим пафосом заявлял, что религиозный опыт, религиозные чувства, потребности и переживания, человеческая религиозность как таковая существуют помимо Бога, ибо он не нужен для успешного функционирования религии. В этом Барт вполне соглашается с ненавистной в целом для него точкой зрения прагматиста У. Джеймса. Но для Барта это только начало: он начинает с отрицания связи между религией и Богом, или «диастаза» – полного разрыва между культурой (частью которой является религия) и верой.

Используя образы Кьеркегора, Барт говорил, что, с точки зрения человека, вера – это пустота и прыжок в пустоту. Теологическая революция Барта в том и состояла, что он попытался повернуть в обратную строну само направление христианской мысли, начав не «снизу» – с религии и с человека, а «сверху» – с веры как верности Бога, явленной в его Слове. Поэтому «Послание к Римлянам» звучит как «Чума на оба ваши дома!» – как отвержение и либеральной теологии, и церковной ортодоксии. По мнению Барта, они обе – каждая на свой лад – пестовали человеческую религиозность как проявление «тайной божественности» человека, будь то в этическом или культово-сакральном понимании. Барт считал, что если Бога возможно заключить в человеческую религиозность, то отсюда один шаг до теории Фейербаха о вере в Бога как проекции человеческих желаний. Фейербах заявлял, что атрибуты Бога в действительности принадлежат человеку. Барт видел, что либеральная теология весьма уязвима для критики Фейербаха, поскольку для либералов Бог – это, в сущности, человек, только «с голосом погромче». Истинной темой богословия XIX века, по Барту, было подспудное обожествление человека.

В «Послании к Римлянам» Ап. Павла сказано: «они заменили Божью истину ложью, они поклонялись и служили сотворённым вещам, а не творцу» (Рим.1:25). Комментируя это речение, Барт говорит, что религия служит своему «не-Богу» – таким «полудуховным, полуфизическим образам, как Семья, Народ, Государство, Отечество, Церковь»[2]. Но если религия тождественна неверию и идолопоклонству, то вера (верность), как и праведность (справедливость) – свойство в первую очередь не человека, а Бога. Поэтому греческое слово pistis (вера), говорит Барт, может быть понято как «верность», верность Бога.

Барт утверждал, что откровение Бога есть *кризис* [3] религии, который говорит о неустранимой противоположности между религией как тем, что переживается во времени, и Откровением как единственным в своём роде деянием Бога, которое становится «наглядным» лишь в «событии Христа». Для Барта религия является естественным самопониманием человека, предполагающим, что он может познать Бога в природе и в истории. Форма религии (закон, культ) для Барта – это след Откровения в том же смысле, как воронка есть след разорвавшейся бомбы, а сухое русло – след иссякшего потока.

Барт отверг все попытки свести христианскую Весть к морали, культу или идеям социальной справедливости, выступив против «приспособления её к потребностям современной цивилизации». Он не отбрасывал историко-критическое толкование Библии как таковое, но считал, что в этом случае теологи не смогли добиться своей цели, поскольку занимались второстепенными вопросами, упуская из виду главное, о чём говорит текст. Работа истолкователя для Барта и его единомышленников заключалась не в том, чтобы восстановить историческую ситуацию, в которой писал Павел, но чтобы встретиться лицом к лицу с теми же богословскими реалиями, о которых говорит апостол, и разделить его понимание положения человека перед Богом. В историко-критическом методе неоортодоксы видели стремление «овладеть» текстом Библии и, следовательно, поставить слово Божье под свой контроль. Молодые теологи во главе с Бартом начали с отрицания преемственности между человеческой религиозностью и Богом, т.е. с отрицания самой основы теологии либерального типа.

“Послание к Римлянам” Ап. Павла потрясало Лютера, Кьеркегора, Достоевского. Именно от Кьеркегора Барт воспринял идею, что Бог — “совершенно иной”[4], нежели человек, что конечный разум не может надеяться постичь бесконечность Божественного; от Достоевского и Кьеркегора Барт также унаследовал мысль, что в мире нет ничего рационально объяснимого и достоверного. Барт использовал это двояким образом: с одной стороны, он отверг все попытки найти рациональное обоснование для христианства, будь то в рационалистической неотомистской теологии римского католицизма или в либеральном протестантизме. Барт стремился возродить ортодоксальный протестантизм эпохи Реформации. Но все же, хотя Барт и отвергал любое рациональное обоснование Откровения, использовал он для этого вполне *рациональные аргументы.*

К.Барт и Э.Бруннер предложили новый метод разработки библейских дисциплин, церковной истории, экзегетики, догматики, который был противоположен не только методу либеральной теологии, историко-психологическому самоистолкованию религиозного человека, но также и католической схоластике и даже метафизике, – всем попыткам постижения Бога, основанным на представлении об «аналогии бытия». Идея «естественного богопознания» («естественной теологии»), «естественной религиозности», «религиозного *a priori*» вызывала у них абсолютное неприятие. Бог

---

[2] Барт К. Послание к Римлянам. Москва: ББИ, 2005. С. 25.

[3] Позже мы специально остановимся на значении этого понятия для теологии Барта и его единомышленников.

[4] Понятие «Совершенно Иной» (Ganz Andere) в отношении к Богу использовал и теолог-феноменолог Рудольф Отто. Но Барту и бартианцам позиция Отто представлялась радикальным психологизмом и была для них неприемлема.

есть «небытие мира». Нет пути от человека к Богу, есть только один путь – от Бога к человеку. Барт писал: «Бог пребывает вне пределов любой концептуальной схемы, доступной нашему пониманию. Даже апофатическое богословие ни на шаг не приближает нас к пониманию Бога. Бог всегда за пределами понимания человека; всегда новый, далёкий, странный, бесконечно превосходящий все наши представления, невидимый, непознаваемый, никому из нас не принадлежащий. Кто говорит о Боге, говорит о чуде... Понимание Бога для человека есть нечто невозможное, неслыханное – чудо, парадокс»[5].

Но если Бог – «совершенно иной», то что же можно сказать о таком Боге? Если между временем и вечностью, между Богом и человеком лежит непреодолимое качественное различие – тогда мы ничего и не можем о нём говорить? Возможно, он только «неизвестный Бог», о котором писал Герман Коген? Или Deus Absconditus гностиков? Для преодоления этого кризиса богословского языка Барт обратился к диалектике. Обычно считается, что диалектика начинает с отрицания, а затем переходит к утверждению того, что выживает под гнётом отрицания. Однако диалектика не обязательно должна воспроизводить трёхшаговую форму тезиса, антитезиса и синтеза (отрицания отрицания), которая обычно ассоциируется с Гегелем. Для раннего Барта диалектика – это парадоксальная возможность говорить о том, о чём говорить нельзя, ибо предмет богословия, Бог, не может быть объективирован в человеческих утверждениях. Но как может неведомый и непознаваемый Бог сделаться познаваемым? В лекции, прочитанной вскоре после выхода в свет второго издания «Послания к Римлянам», Барт сформулировал эту мысль с предельной отчётливостью: будучи богословами, мы обязаны говорить о Боге, но, будучи людьми, мы на это не способны. Богословие – «невозможная возможность».

С точки зрения неортодоксальной теологии, «прямые» высказывания о Боге неправомерны; возможны лишь «экзистенциальные» высказывания, выражающие затронутость человеческого существования божественным, сакральным. Только через Бога человек обретает своё подлинное существование. Христианская вера в понимании неоортодоксов не является частью или измерение культуры, она пребывает *в разрыве* с последней, вера есть «суд» над всем человеческим. Понятии «суд» – одно из ключевых для Барта и его единомышленников. Употребление этого слова основано на совмещении его современного значения с этимологией: по-гречески kr...sij означает «суд».[6] В «Послании к Римлянам» Барт писал: «Подлинный Бог есть лишённый всякой предметности источник кризиса всякой предметности – Судья, отрицание и небытие мира».[7] И далее: «Бог судит человека, что означает *кризис*: отрицание и утверждение, смерть и жизнь человека».[8] Человеческий разговор о Боге, по мнению «диалектиков», легко превращается в «пересказ мифологических историй о боге». Многие современные Барту исследователи стремились поместить Писание в более широкий религиозный и культурный контекст – контекст истории религий. Чтобы понять Библию, говорили они, следует рассматривать её как человеческий документ, содержащий сведения об одной из племенных религий Ближнего Востока, а затем – об одной из религий эллинистической цивилизации. Однако для Барта этот путь был давно пройден. Он полагал, что мы начнём понимать значение и смысл Библии лишь тогда, когда выйдем за пределы её человеческого, исторического и психологического характе-

---

[5] Цит. по: Барт К..Послание к Римлянам. М., 2005. С. xxi.

[6] Нередко в отечественных словарях и учебниках название бартианской «теологии кризиса» трактуется как «теология, описывающая современный кризис религии, культуры и цивилизации». На наш взгляд, это является грубой ошибкой.

[7] Барт К. Послание к Римлянам. М., 2005. С. 55.

[8] Барт К .Послание к Римлянам. С. 42.

ра. Лишь когда мы осознаем необычность содержания этих «человеческих документов», уникальность их предмета и темы – тогда мы начнём понимать Библию.

Толкование Библии у Барта не копирует подхода Лютера и Кальвина: в отличие от них, диалектика текста не заключается для него в противоположности между гневом и милостью Бога, между грехом человека и даруемой Богом праведностью, но принципиальное противопоставление проводится между вечностью и временем, между Богом как Богом и человеком как человеком. «Если у меня есть система, – писал Барт, – то она в наибольшей степени заключается в том, что я сосредоточиваю внимание как на позитивном, так и на негативном значении того, что Кьеркегор называл «бесконечным качественным различием» между временем и вечностью. «Бог – на небе, а ты – на земле». Отношение этого Бога к этому человеку и отношение этого человека к этому Богу является для меня как главной темой Библии, так и суммой и сущностью философии»[9].

В двух первых томах «Церковной Догматики» Барт анализирует (противопоставляет) понятия вечности и времени – данная тема проходит красной нитью и через «Послание к Римлянам». Здесь очевидно влияние немецкой классической философии на теологию Барта, которая в прочих аспектах выступает против этой традиции. В таком контексте «вечность» означает не бесконечное продолжение времени и не «новый эон» в библейском смысле. Понятие «вечность» обозначает нечто чисто трансцендентное, не имеющее отношения ко времени и поэтому одинаково присутствующее в любом времени. Отношение между Богом и человеком воспринимается как непосредственная параллель противопоставления вечности и времени. Поэтому слово и действие Бога нельзя отождествлять с человеческим словом или историческими событиями в Библии, но следует рассматривать как нечто абсолютно трансцендентное.

Подобно Эрнсту Трёльчу, теологу-систематику и историку религий, на которого Барт неоднократно ссылается и в «Послании к Римлянам» и в «Церковной Догматике», Барт рассматривает историю как подчинённую времени, то есть ограниченную и относительную. Трёльч, однако, не отделял историю со всеми её ограничениями и пределами от внутренней работы Духа Святого в мире. Барт, напротив, решительно отказался от прямого и однозначного отождествления относительных ценностей истории с деяниями Бога. Искать смысл и ценность бытия в истории для человека, по его мнению, бессмысленно. Превозношение истории, поиск в ней смысла и ценностей – просто форма идолопоклонства, превозношение человеческой праведности над праведностью Бога. Это ошибка и грех, которых Барт стремится избежать – грех смешения вечности с временным, историческим порядком вещей. Различие, даже пропасть между временем и вечностью, Богом и человеком должны быть сохранены любой ценой. История для Барта не только относительна, но и бессмысленна. История – форма существования этого тленного и преходящего мира. В истории не найти вечного; здесь можно обрести лишь не-Бога, созданного человеком, – образ человеческий, спроецированный на небеса. История как таковая не имеет корней в вечности. При такой точке зрения неудивительно, что христианство и история видятся Барту противоположностями.

Список литературы

1. Барт К. Послание к Римлянам. Москва: ББИ, 2005.
2. Барт К. Очерки догматики. М.: Алетейя, 2000.
3. Барт К. Введение в евангелическую теологию. Москва: ББИ, 2006.
4. Громадка Й.Л. Перелом в протестантской теологии. М.: Прогресс. Культура. 1993.
5. Отто Р. Священное. СПб.: Изд. С.-Петербургского ун-та, 2008.

[9] Там же. С. Xxxvii.

6. Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-3. М.-СПб.: Университетская книга, 2000.
7. Тиллих П. Диалектическая теология. (Пер. с нем.) // Путь. Орган русской религиозной мысли. 1925, № 1.Париж, 1925.
8. Тиллих П. Теология культуры. М.: Юристъ, 1995.
9. Тиллих П. Кто я такой? (Автобиографическое эссе)//Вопросы философии, 2002, № 3.

"THE THEOLOGY OF CRISIS" OF KARL BARTH: JUSTIFICATION BY FAITH

T. P. Lifintseva

State University – High School for Economics

e-mail: tlifintseva@mail.ru

In the article two major trends of Protestant theology of the XX-th century – «the theology of crisis» of Karl Barth and «neo-liberal theology» of Paul Tillich are analyzed. In a situation of crisis of Western civilization of the XX-th century Christianity has appeared face to face with a problem of explanation not of a gradual perfection of a person and society, but of tragic element in history, catastrophic character of development of society. Very important for theology and religious philosophy of the XX-th century were questions, whether philosophy can be a profane interpretation of a New-Testament understanding of the world and person and whether theology can use language of philosophy or should refuse it. «Neo-liberal theology» and «the theology of crisis» differently answer this question. The article is devoted to comparison of their positions.

Key words: "liberal theology", "the theology of crisis", "neo-liberal theology", existence, crisis, God-abandonness, kairos, secular, profane, doubt, faith.

УДК 111.1

БЫТИЕ И МИР: ОНТОЛОГИЯ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ПЕРСОНАЛИЗМА А.А. КОЗЛОВА

М. А. Прасолов

Воронежский государственный архитектурно-строительный университет

e-mail: prasolovm@mail.ru

Представитель русского метафизического персонализма, А.А. Козлов рассматривает понятие бытия как соотнесенность трех элементов сознания: сознания деятельности и состояний, сознания содержания деятельностей и состояний, сознания субстанциального я. Козлов различает понятие бытия, мир и действительность. Бытие не может быть тождественно ничто, поэтому Козлов критикует онтологию Гегеля. Концепция бытия в философии Козлова есть онтологический оптимизм. Это персоналистическая разработка гипотез платоновского диалога «Парменид».

Ключевые слова: бытие, сознание, мир, действительность, субстанция, Я, метафизический персонализм.

«Философия отыскивает истинное и подлинное бытие»[1]. Философия русского метафизического персонализма видела в проблеме бытия центральный вопрос метафизики и гносеологии[2]. Русские персоналисты констатировали тот факт, что в современной им философии нет систематической разработки понятия бытия[3]. По их мнению, большинство философов не занимались исследованием значения понятия бытия, а говорили об этом «*капитальном пункте*» мимоходом. Философы рассуждали о существовании Бога, разных существ, атомов, материи, пространства, времени, но вопрос о том, *что значит существовать* был признан как бы не стоящим внимания. Что значит быть или существовать, предполагается всем известным. Однако, по мнению Козлова, грубая ошибка думать, будто «всякий знает (а не сознает!), что такое бытие»[4]. Итак, необходимо выяснить, что такое *бытие* вообще чего бы то ни было, поскольку «*каково понятие бытия, такова и философская система, и наоборот*»[5].

Из числа русских персоналистов только А.А. Козлов выделил проблему бытия как самостоятельную задачу персоналистической философии. Кроме него можно назвать еще Е.А. Боброва. Однако Бобров пришел к осознанию задачи и определенному ее решению всецело под влиянием своего учителя Густава Тейхмюллера[6]. Ученик принял идеи учителя без существенных изменений, только постарался их применить к решению новых проблем. Надо сказать, что и Козлов испытал заметное влияние онтологии Тейхмюллера, в чем сам благодарно сознается[7]. Но Козлов самостоятельно

---

[1] Бобров Е.А. О понятии бытия. Казань, 1898. С. 3.

[2] Метафизическим персонализмом я называю направление в русской философии 2 пол. XIX – нач. XX в., которое обычно не совсем верно именуют «русским лейбницианством/неолейбницианством» и которое включает в себя таких философов, как А.А. Козлов, П.Е. Астафьев, Л.М. Лопатин, Н.В. Бугаев, Е.А. Бобров, С.А. Алексеев (Аскольдов). См.: Прасолов М.А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб.: Астерион, 2007.

[3] Козлов А.А. Свое слово. Киев, 1889. №2. С. 5, 21-22; он же. Свое слово. Киев, 1890. №3. С. 68.

[4] Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 30. С. 564.

[5] Козлов А.А. Свое слово. №2. С. 108.

[6] Бобров Е.А. О понятии бытия. С. 4.

[7] См.: Козлов А.А. Густав Тейхмюллер // ВФП. 1894. Кн. 24, 25. Бобров считает, что, в сравнении с Тейхмюллером, Козлов «значительно упрощает решение проблемы бытия», но это мнение спорно. Просто Козлов оригинален в своем решении, а не следует слепо за кем бы то ни было. Это было не в характере русского мыслителя. Сам же Е.А. Бобров признается, что сочинения Козлова для большинства читателей полезнее, чем тяжелые и специальные тексты Тейхмюллера. Козлов излагает проблемы ab ovo, обстоятельно, спокойно, медлительно. Козлов «страстный боец», но «он не налетает на врага блестящей кавалерийской атакой, а дает ему

пришел к решениям в области онтологии, подтверждение которых потом обнаружил в сочинениях Тейхмюллера.

По убеждению Козлова, у людей есть критерий понимания бытия, не ясно сознаваемый и строго не определенный. Чтобы на его основании прийти к понятию бытия, необходимо отрешиться от ходячих мнений, возбудить в себе способность скептического отношения к собственным мнениям. Отрешение от условных взглядов не равно, однако, отрешению от сознания[8].

В области сознания нельзя идти наудачу. Козлов разделяет на две группы все содержание нашего сознания: *первоначальное*, или *простое*, *сознание* и *производное*, или *сложное*, *сознание*. К первоначальному сознанию Козлов относит: 1) сознание наших деятельностей и состояний; 2) сознание нашей индивидуальной субстанции, нашего *я*, или нашего единичного *самосознания*.

Тут и надо искать, по убеждению Козлова, основания для понятия бытия, ибо «производное сознание не может быть источником понятия бытия»[9]. Производное сознание предполагает то, из чего мы образуем понятие бытия, уже как-либо нам данным или известным. Простота сознания означает то, что оно не произведено сложением из каких-либо других фактов или элементов сознания. Это сознание, например, цветов, взятых изолированно, изолированных ощущений (ощущение гладкости или шероховатости). Безотносительность простого сознания означает, что содержание какого-либо факта сознания не стоит ни в каком отношении или связи с другими фактами сознания. Так бывает, когда мы сознаем что-либо без всякого отношения к чему-либо другому, сознаем «*о себе*». Например, мы осязаем что-либо и одновременно сознаем из самого факта осязания, что мы осязаем. По замечанию Козлова, первоначальность сознания надо понимать не по времени, а по сути.

Если мы чувствуем холод, боль, тепло, неужели для этого нужен кто-то другой, который бы нам сказал, что это *мы* действуем, что мы видим? Неужели нужен какой-то символ (Козлов говорит “значок”), чтобы мы осознали, что именно мы сами, а не кто-то другой, думаем или воображаем? Неужели для сознания о своем *индивидуальном я* нужно еще какое-нибудь сознание о чем-нибудь другом? По мнению Козлова, всякий знает, что это *я* есть только в одном и единственном экземпляре в мире и всякому как раз этот единственный экземпляр всего дороже в мире, и всякий знает лучше всех этот экземпляр, так что ничему уже из того, что он в себе заключает, научиться от кого-либо другого не может. Это и есть, по Козлову, неоспоримое свидетельство первоначального сознания о своем собственном существе, о своей субстанции. Таким образом, наряду с деятельностями и содержаниями деятельностей, наше *я* образует третью группу, центральную в нашем сознании[10].

Понятие бытия не принадлежит простому сознанию, но содержит «в основе своей *все три* группы этой области». Элементы трех групп входят в отношения друг с другом и в результате дают несколько новых группировок, среди которых обнаруживается и понятие бытия. Деятельность, посредством которой мы выводим безотносительные элементы из их изолированности, связываем и относим их друг к другу есть мышление. Мышление – это посредник между различными областями сознания, живая сила, приводящая разнообразные области сознания в организованное единство. Это единство организовывается не механически, но путем произведения новых продуктов. В числе продуктов мышления большую роль играют, например, образы и ве-

---

развернуться полным фронтом; он выслушивает врага с тонкой сократической иронией и хитро заводит его в такие дебри и пропасти, что, очутившись в них, его противник сам ужасается, вполне сознавая в то же время смешную сторону своего положения». «Все дороги ведут в Рим». Козлов и Тейхмюллер идут в философии к одной цели, но «Козлов идет *своей* дорогой». Тейхмюллер – «смелый географ-путешественник», он «дает первый образ неведомой земли». Козлов – «трудолюбивый и спокойный землемер-топограф». (Бобров Е.А. О понятии бытия. С. 5, 49-50).

[8] Козлов А.А. Свое слово. №2. С. 41.

[9] Там же. С. 42.

[10] Козлов А.А. Свое слово. №2. С. 44-45.

щи пространственного мира, чувственные ощущения. В их образовании активно участвует наше *я*. Отсюда возникает иллюзия, что предметы внешнего материального мира даны нам в непосредственном опыте. Это настоящий «маскарад мышления и фантазии»[11].

Однако именно мышление образует, по мысли Козлова, правильное понятие бытия. В своем сознании нами наблюдается постоянное изменение. Но если мы отвлечемся от различия в *содержании* или *объектах* наших деятельностей, то у нас образуется более или менее ясное понятие об отношении этого созерцания к нашим сменяющимся деятельностям. Этому отношению в языке соответствует всеобщая форма постановки этого отношения посредством вопроса "*что*?". Но понятие об *объекте* или *созерцании* дает нам только «*одну сторону* понятия бытия». «*Другая сторона*» есть «понятие о *деятельности*»[12].

Содержание и деятельность – это два «*соотносительных пункта*, соединяющиеся через это отношение в *единство*». Всякое содержание связано с деятельностью и может быть оторвано от нее. Содержание может повторяться и сохраняться, а деятельности – нет. Наши деятельности различены и разъединены временем. Содержания же могут соединяться с различными деятельностями. «Мысля различные *во времени* деятельности в одном понятии, мы и получаем *другую сторону* понятия бытия, которая означает, что то или другое содержание было действительно объектом какой-нибудь нашей деятельности»[13]. В языке этот момент выражается обычно словами "действительно", "действительность", или вопросами: "*кто*?", "*когда*?", "*сколько раз*?". Содержание представлений «*множественно*, но каждый член множества есть один и тот же единственный экземпляр *во все времена*», деятельности же «не только *многие*, но и *множество* во времени», они всегда разные. Содержание или объект «*нечто безвременное*», а деятельности «*принадлежат ко времени*»[14].

Третья сторона понятия бытия, по Козлову, – это *я*, к которому относятся содержания и деятельности и в котором они составляют единое целое. *Я* соединяет со своими деятельностями *свой же* объект, чем и обусловливается отношение. Без соединения «*в я* и *посредством я* не было бы сознания, разума», какими мы их в себе знаем. Каждая деятельность – акт нашего *я*. В *я* хранятся продукты прошедших актов и будущих. Поэтому относительно *я* язык употребляет обе формы глагола "*быть*" и *я* никогда не употребляется в языке как предикат, но всегда как субъект[15].

Бытие как *содержание* – «*совокупность всех действительных объектов*, которые суть результаты деятельности субъекта». Бытие как *деятельность* есть «*совокупность всех действительных актов*, производящих объекты». *Я* – это совокупность и единство объектов и деятельностей. *Я* пребывает в этой совокупности всецело единым и неизменным. Это единство нельзя понимать в смысле целых материальных вещей или механической суммы частей. Ведь *я* для персонализма – неуничтожимо и неделимо. Все деятельности и созерцания без *я* суть ничто, поскольку *я* – это «*субстанциальное единство*». «Единственным источником для познания этого нашего субстанциального бытия есть *самосознание* или непосредственное сознание о нашем существе, нашем бытии»[16]. По Козлову, о всяком другом бытии мы заключаем только по образцу своего собственного бытия, которое служит для нас архетипом всяческого бытия[17].

Таким образом, Козлов приходит к следующему определению бытия: «*Бытие есть понятие, содержание которого состоит из знания о нашей субстанции, ее деятельностях и содержании этих деятельностей в их единстве и отношении друг*

---

[11] Там же. С. 46.
[12] Там же. С. 47-48.
[13] Там же. С. 48.
[14] Козлов А.А. Свое слово. №2. С. 49.
[15] Там же. С. 50-51.
[16] Там же. С. 52-53.
[17] Козлов А.А. Свое слово. СПб., 1898. №5. С. 42, 43.

к другу»[18]. Такое понятие бытия есть «*выражение отношений между элементами первоначального сознания*»[19], которое включает три группы феноменов, все вместе образующие понятие бытия. Три области сознания, дающие материал для понятия бытия, обнимают все первоначальное сознание и представляют 1) сознание о содержаниях; 2) сознание о деятельностях и состояниях; с) сознание о субстанции, или *я*. Понятие бытия входит в особую группу сознания – группу сознания о *формах* и *способах отношения* между элементами первоначального сознания. Козлов называет формами и способами отношения элементов первоначального сознания то, что обычно именуется категориями. Поэтому сюда философ относит и категории “тождества”, “различия”, “действия”, “страдания”, “причины”, “следствия” и др.[20]

Сознание *я*, деятельностей и содержаний – все это понимается Козловым как *сущее*. Понятие бытия «предполагает нас самих как *сущее*, ибо только сущему *доступно* сущее, только у него оно опирается на *прямое сознание своей субстанции*»[21].

Однако Козлову можно возразить в том, что он произвел дедукцию понятия бытия, но ничего не сказал о самом бытии. Нам важна сама реальность, действительность, а не только ее понятие. Необходимо не только понятие, но и то, что понимается в понятии.

На это требование Козлов дает свой ответ: во-первых, на вопрос “что это?” нельзя ответить ничем иным, кроме понятия[22]. Во-вторых, это требование заключает в себе невозможное: хотите, чтобы «я вам *показал, выложил* или *произвел* бытие!»[23], – восклицает философ. Бытие как реальность не может иметь источником нас самих. Это бытие нам дано, мы его преднаходим, а не творим из ничего. Действительность должна быть дана в сознании до всякого спора о ней. Но из этих данных, находимых в сознании, можно строить понятие бытия. Что означают слова “*это действительность или сущее*”? Понятие действительности, как и всякое знание, есть «результат *сравнения*, *соотнесения* одних пунктов сознания с другими и подведения их под какую-то точку зрения»[24]. Слово “*эти*” указывает, что различные действительности сравнены, различены, разделены мышлением на роды и виды. Слово “*суть*” – это мысль, в которой мы признаем, что то, что называем действительностями, было и может быть предметом наших реальных, непосредственно сознаваемых деятельностей и что совершалась и совершается координация этих деятельностей с их объектами или содержанием в единстве моего *я* и *я* других существ. Поэтому «спор о действительности невозможен без того, что действительность как-либо дана предварительно в сознании, а потому и может быть различаемо, понимаемо и утверждаемо, как действительность, в отличие от чего-либо мнимого»[25].

Простое сознание, по мысли Козлова, предшествует мышлению и знанию. «Это предварительно данное сознание есть само по себе нечто *невыразимое* и *несказанное*»[26]. Оно не есть результат мышления. Непосредственное сознание обще «нам вместе с детьми и животными и существенно отличается от созерцаний, умозаключений, суждений, понятий, вообще внешних элементов сознания»[27]. Дети, животные не переходят от *сознания* бытия к *знанию* о бытии. Они не могут мыслить, у них отсутствуют категории или точки зрения, с которых у людей совершаются акты мышления. Но если человек может не знать о родах и видах, о причинах существования, то «…*что такое существовать*, он может узнать по самому себе и *даже только* по самому себе!».

---

[18] Козлов А.А. Свое слово. №2. С. 53.
[19] Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге // ВФП. 1895. Кн. 30. С. 564.
[20] Козлов А.А. Свое слово. №2. С. 53.
[21] Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге // ВФП. 1895. Кн. 30. С. 564.
[22] Козлов А.А. Свое слово. №3. С. 68.
[23] Там же. С. 69.
[24] Там же.
[25] Там же. С. 70-71.
[26] Козлов А.А. Свое слово. №3. С. 71.
[27] Там же. С. 72.

Всякий человек «...сознает это прямо или непосредственно и уже на этом прямом *сознании строит знания* или *понятия* о существовании или бытии вообще и прилагает к вопросу о бытии всяких других существ»[28]. Наше «*сознание* само по себе *несказанно*, т.е. не может принять форму суждения и, конечно, может принадлежать и иметь смысл только для того, *кто сам существует*, а потому оно неизбежно *индивидуально* или находится в обладании каждого существа или субстанции. *Понятие* же бытия, подобно всем другим понятиям, может быть общим и всегда имеет тенденцию стать таковым и, следовательно, формулироваться однообразно всеми или многими, мыслящими его, существами»[29]. Причем совсем неважно, правильно будет понятие бытия или ложно, ибо есть и будут общераспространенные ложные понятия. Среди людей это самое обычное явление. Впрочем, замечает Козлов, «понятие бытия, построенное на *действительных данных сознания*, никогда не может быть *ошибочным вполне*, т.е., во всех своих элементах»[30].

Это очень важный момент в учении Козлова о понятии бытия. Он позволяет русскому философу избежать распространенной ошибки отождествления мышления и бытия. Для Козлова помимо мышления «всегда есть еще какой-то плюс». Он всегда остается немыслимым и по отношению к познанию есть «нечто *несказанное*, *предел*, граница или сфера пустых возможностей». Но ничто не мешает этим пустым возможностям, по отношению к познанию, быть на самом деле «*нечто*, которое для познания уже *не есть мир*»[31]. Это нечто есть «...*трансцендентное*, т.е. не подлежащее мысли и познанию». Если для нашего познания оно «*ничто*, но ничто не абсолютное, а относительное». Не абсолютное ничто противостоит бытию, а «*ничто для познания* или идея о чем-то *несказанном*, на которую натыкается познание в своем процессе как на всюду преследующий ее *предельный знак*: “до сих пор и не дальше”»[32]. Несказанное выражается не только в понятии бытия, но и в понятии субстанции, непротяженного пункта времени, пространства. Таким образом, по мысли Козлова, ничто есть «*коррелятив* не понятия бытия вообще, а понятия о том или другом бытии, определенном или квалифицированном»[33].

Понятие бытия, по своей крайней общности, замечает Козлов, «...не указывает ни на какое определенное содержание; в нем еще слиты *возможность с действительностью*: поэтому оно есть только *необходимый элемент* всякого мышления и *формальное условие* единства познания. В понятии бытия мыслится неподлежащий определению субстрат всяческих определений, или иначе, оно есть выражение того узла, где завязывается какое бы то ни было определение и познание»[34]. В понятии бытия мыслиться только «*всеобщая основа* и известного и неизвестного; и познаваемого и непознаваемого; и того, что действительно входит в сознание, и того, что остается по ту сторону его и представляет одну чистую возможность»[35]. Обозначая одно неопределенное нечто, понятие бытия есть форма, в которую может войти и действительно входит действительность. Хотя бытие, в отвлечении от мира, есть «*для нас ничто*, конечно, относительное, ибо *чистое ничто немыслимо вовсе* и есть фальшивое овеществление относительного понятия *не*, или категории *отрицания*»[36]. «*Понятие бытия* и его основные схемы, как продукт объединяющей функции познавательной деятельности, есть только condition qua non возможного единства и связи вещей (ибо иначе

---

[28] Козлов А.А. Свое слово. №5. С. 42-43.
[29] Там же. С. 43.
[30] Там же.
[31] Козлов А.А. Философия действительности. Киев, 1878. С. 112-113.
[32] Там же. С. 118.
[33] Там же. С. 113.
[34] Козлов А.А. Философские этюды. СПб., 1876. Ч. 1. С.23.
[35] Там же.
[36] Там же.

было бы не одно мышление, а разные, ничего общего между собой не имеющие, т.е. каждое sui generis)»[37]. Иначе, как думает Козлов, было бы «в мышлении два понятия *бытия*, мыслимых различно, следовательно, одно из них было бы *бытие*, а другое уже *не бытие*, т.е. тождества не было бы, а противоречие». Поэтому только та философия может отождествлять мир и бытие, для которой «…все существующее eo ipso наполняет или может наполнить сферу познания, которая не признает ничего непознаваемого, ничего стоящего вне мира объектов познания»[38]. В этом отношении сходятся крайний материализм и гегельянство, а между ними и персонализмом не может быть никакого согласия[39].

Итак, по мысли Козлова, бытие, или *есть*, – это «непознаваемый, выходящий из мира полюс», или «*высшая категория мышления*, a priori предшествующая всем самым простейшим процессам познания»[40].

Однако нужны еще дополнительные различения. Не только в обыденном, но и в философском языке сплошь и рядом встречается недифференцированное использование понятия *бытия* и понятий *мира* и *природы, вселенной, сущего*, «…между тем как в этих понятиях есть существенное различие». Это различие, замечает Козлов, становится ясным из тех немногих случаев, где мы, хотя бы и бессознательно, затрудняемся употребить один термин вместо другого. Например, мы говорим “бесконечный мир”, но “бесконечная природа” сказать уже неловко. «Далее мы, например, употребляем, хотя бы и фигурально, выражения “мудрая природа”, но уже решительно не обмолвимся выражениями “мудрый мир” или “мать вселенная”»[41].

Понятие *мира*, по мысли русского персоналиста, шире понятий *природа* и *вселенная* и обнимает их. *Вселенная* есть «мир, рассматриваемый с его пространственной стороны; в понятии вселенной мы мыслим только сумму, агрегат всех вещей, составляющих мир и наполняющих пространство, отвлекаемся от движения, процессов, во-

---

[37] Там же. С. 28.

[38] Там же. С. 23.

[39] Основное расхождение метафизического персонализма с философией Гегеля в вопросе о бытии состоит в том, что для Гегеля *бытие* и *ничто* – одно и то же. Такое отождествление, по мнению Козлова, происходит оттого, что у Гегеля от бытия не осталось ничего, кроме познания, а от познания – ничего кроме понятия. В конструировании понятия бытия Гегель исходит только из содержания сознания. В этом Козлов находит родство Гегеля с платонизмом и считает, что реальное самосущее понятие Гегеля – это идея Платона. Гегель «*систематически* провел Платонов идеализм». Платон ведет речь о родах и видах идей, Гегель – о фазах и ступенях одного понятия. Философия Гегеля *злоупотребляет метафорой*. Понятие Гегеля развивается, по мнению Козлова, из опыта, путем привнесения фактов. Гегель признает материю реальным и деятельным принципом. *Антитезис* у Гегеля должен быть только отрицанием, но «тихомолком за ним признается реальность, положительное ничто». Антитезис всей системы Гегеля – природа, т.е. вполне реальное. Поэтому легко превратить систему Гегеля в сенсуализм и материализм, что продемонстрировал Фейербах. Чистое бытие у Гегеля – пустое слово, поэтому оно отождествляется с ничто. Однако, как тогда мыслим переход между ними? Получается не движение, но «*бесплодное топтание* в абсолютно пустом месте». Гегель видел бытие только в объектах или содержании сознания. Понятие бытия он получает абстракцией, а не приведением в отношение и единство трех пунктов простого сознания. Но отвлечение не ведет к ничто. Всегда «*остается сознание* о моем я, которое *не мыслит* содержание, ибо не хочет его мыслить, совершая *внутренний эксперимент*». Отвлечение – это *акт мышления*. Бытие не может быть тождественно ничто, переходить в ничто. Бытие - это «*единственное условие* для самой мысли о ничто». Гегель же «*реализовал* ничто, дал ему положительный характер». Однако ничто всегда «*только отрицание*». Нет абсолютного ничто, но только относительное. В этом Козлов видел вечную правду Парменида: только бытие есть, небытие же не есть. Таким образом, бытие не есть абстракция и не тождественно ничто. (Козлов А.А. Свое слово. №2. С. 94-103).

[40] Козлов А.А. Философские этюды. Киев, 1880. Ч. 2. С. 162; он же. Философия действительности. С. 157.

[41] Козлов А.А. Философские этюды. Ч. 1. С. 9.

обще перемен, происходящих в мире; иначе говоря, понятие вселенной имеет в виду мир со стороны *статики*, т.е. вещи или явления в отвлечении от времени, так сказать, окаменелые, не подвижные»[42].

В понятии *природы* «мы мыслим *динамическую* сторону мира, мыслим его процессуальность, движение, одним словом, мир в данном времени»[43]. В понятии природы оставляются в стороне пространственно-временные границы мира, а мыслится преимущественно единство существующих явлений или вещей в каком-либо данном времени. При этом понятие природы должно быть взято в широком и истинном его смысле, т.е. так, что природой обнимается вся полнота явлений, не исключая, например, и явлений духовной и общественной жизни. В этом смысле природа есть не только носитель действительных явлений, но и основа возможных. Поэтому и «неловко сказать “бесконечная природа”, ибо в природе мыслится именно связь и единство вещей во всякое данное время, без отношения к беспредельному протяжению их в пространстве и времени»[44]. Иное дело бесконечность мира. Она непременно мыслима, ибо и при мысли о прекращении мирового процесса, т.е. когда собственно мыслится прекращение природы, мир все-таки может быть мыслим как безразличная, но неуничтожимая субстанция, например, как косная материя.

Значит, понятие мира, по мысли Козлова, совмещает в себе понятие вселенной и природы, в которых раздельно мыслится статические и динамические стороны мира. Конечно, замечает философ, «в повседневном употреблении язык может находить примеры, которые, по-видимому, уничтожают это различие понятий; но смешение понятий в употреблении языка есть для людей дело самое обычное и нисколько не опровергает их основного различия»[45].

Понятие *сущего* отличается от понятия *мира*, по мнению Козлова, главным образом, тем, что в понятии *сущего* нет ударения на объективность, данность вещей и предметов, а в понятии *мира* заключается это ударение[46].

Философия изучает все существующее, но «все ли сущее составляет мир, иначе покрывается ли понятием мира понятие бытия?»[47]. Понятие бытия есть только «*необходимый элемент* всякого мышления и *формальное условие* единства познания». Но понятие мира уже предполагает вещи, действительность, не нечто вообще, а нечто, ставшее объектом. Мир может быть мыслим исчезнувшим, а бытие при этом мыслится остающимся. Но, как скоро философия признает нечто вообще сущее (называя его безусловным, идеей, вещью в себе и пр.), как непознаваемую возможность, то для нее бытие распадается на действительное, или познаваемое, и трансцендентное, или непознаваемое. Первое покрывается понятием мира, второе нет. Правда, Козлов упрекает философов за то, что они «не всегда бывают последовательны в этом отношении и, признав непознаваемое, трансцендентное бытие, все таки утверждают о нем нечто положительное, руководствуясь обыкновенно не научно-философскими мотивами и источниками, и при этом называют трансцендентное бытие трансцендентным миром; но в таком случае они сами подрывают свое понятие трансцендентного бытия и оно тотчас сливается с бытием данным, входящим в понятие мира»[48].

Другое различие понятий *бытия* и *мира*, по мысли Козлова, состоит в том, что «мир не может быть предметом философии, если мыслить его как *готовое целое в себе,* как где-то и как-то законченный *синтез* бесконечного ряда мировых состояний, одним словом, как абсолютно замкнутое существо». Это будет «фантастическое представление». «Мир это *целое*, состоящее из *вещей*, *явлений*, *событий*, не синте-

---

[42] Там же.
[43] Там же.
[44] Там же. С. 9-10.
[45] Там же. С. 10.
[46] Там же.
[47] Там же. С. 23.
[48] Козлов А.А. Философские этюды. Ч. 1. С. 24.

зированных, а ждущих своего синтеза в нем (в сознании нашем), т.е. в той же области, где эти вещи, явления, события *суть* как такие и где в понятии бытия готова *всеобъемлющая форма*, могущая вместить их в каком бы то ни было *действительно данном* количестве»[49]. Однако форма не гарантирует «*действительного синтеза*, но указывает на *возможность* его». Такая возможность единства и связи вещей содержится в понятии бытия.

Но одного понятия бытия недостаточно для синтеза мира. Действительное единство и связь должны быть констатированы, по мысли Козлова, «действительным и истинным актом мышления, при соблюдении основных нормативных законов мышления, соблюдении, которое и есть единственное ручательство за саму действительность и истинность совершения этого акта и за благонадежность его результатов»[50].

Законы мышления суть та «вечно зияющая пропасть, которая грозит поглотить философа, имеющего под влиянием естественных влечений достаточно смелости, чтобы приблизиться к самому краю пропасти, но не имеющего достаточного самообладания, чтобы удержаться на этом краю и не ухнуть в бездну *фантастики*, или же *безмыслия*»[51]. «А между тем – замечает русский персоналист, – последний момент для того акта мышления, посредством которого может быть добыта связь и единство вещей, т.е. истинное понятие мира, только и может быть совершен на краю этой пропасти»[52]. Поэтому для истинного философствования недостаточно только «доброй воли *общечеловеческих функций познания*», нужны еще талант, гений, чтобы «в едином акте мышления обнять все разнообразие конкретного бытия, нужна мощь твердой воли, чтобы оставивши безопасную почву конкретных представлений, стать твердой ногой на краю пропасти и, не увлекаясь субъективным миражем, рисующим в ее глубине роскошные места отдохновения, окончить, так сказать, на этом выступе скалы многотрудный акт мышления – всех вещей за едино…»[53].

Мир не есть объект возможного опыта, т.е. не может быть дан в конкретном созерцании подобно единичным вещам. Поэтому надо вполне отказаться от фантастического поползновения созерцать его в синтетическом единстве, подобно тому, какие помимо нашей сознательной воли и усилий дает нам в конкретном созерцании вещей и явлений одна и та же в нас и в вещах природа. Это редкий случай, когда Козлов соглашается («вне всякого сомнения») с Кантом. Подлинной задачей философии было и всегда будет построение понятия мира из данных материалов при помощи данных субъективных форм. Философы, по убеждению Козлова, всегда исходили из этих данных, как бы они нас не уверяли в противном, то есть исходили из эмпирического содержания сознания, пытаясь связать это содержание единством по сущности, по происхождению и т.п. Русский персоналист убежден, что тот, кто отвергает возможность построения понятий мира, тот отвергает возможность философии, отказывается от реального единства познания, от удовлетворения живой потребности иметь прочные основания для нравственности, которые могут опираться только на какое-либо миросозерцание. «…Скептицизму ни разу не удавалось вырвать из человеческой души всех корней, к которым прикрепляется надежда на это однообразие. По крайней мере, оплотом против крайнего скептицизма всегда будет формальная, объединяющая функция мышления, приводящая всякий элемент сознания к одной, *общей основе, бытию вообще*»[54]. Как верит Козлов, «страшная пропасть между живым, т.н. разумным миром и живым неразумным, можно сказать, совсем наполнилась», как и «пропасть между миром живым и мертвым», между «веществом и духом» и до такой степени, что «недалеко может быть то время, когда мы сказание о них порознь будем считать сказанием об одном и том же предмете, только на разных языках»[55].

---

[49] Там же. С. 28.
[50] Там же. С. 29.
[51] Там же.
[52] Там же.
[53] Там же.
[54] Там же. С. 31.
[55] Там же. С. 32.

Возможность появления новых явлений не страшна для философии. «Они всегда могут войти в рамку нашего мира и какие-либо связи с другими, прежде бывшими элементами того же сознания, ибо в противном случае эти новые явления для нас вовсе бы и не *могли быть*. Только то не может войти в общую систему вещей, в понятие мира, что не может стать предметом мысли и представлять только одну пустую возможность, которая для нашего познания все равно, что *ничто*»[56].

Итак, понятие бытия вообще и понятие мира не могут и не должны, как, например, у Фейербаха, смешиваться, отождествляться или заменять собой друг друга. Философия оказывается, по словам Козлова, не наукой о познании бытия, но наукой о познании мира, ибо «иначе она была бы познанием о голых возможностях, число которых бесконечно и которые все вместе и каждая порознь представляют *ничто* для познания»[57]. Предметом философии всегда может быть только один мир, то есть «*все вещи известные или познаваемые*»[58].

В понятии бытия мы, вслед мысли Козлова, приходим к признанию двух миров: известного и неизвестного, которой может быть известным. При этом они не разобщены непроходимой пропастью, как в кантианстве. Общий их признак – познаваемость человеком, они «для него как-нибудь определенно *суть*». Отказаться от этой задачи философия не может, «пока не будет достоверно доказана *невозможность* единства и связи познанных вещей», а для такого доказательства «нужно было бы *абсолютно* закончить человеческие знания». Другое дело, если философия предполагает нечто, чему собственно нет имени (но что, впрочем, у философов носило разные имена, в сущности ничего не выражающие или имеющие отрицательный смысл). Речь идет о *трансцендентном мире*, или, как говорит Козлов, о понятии бытия[59]. В этом понятии русский философ надеется обрести центр всех наук, который всего достовернее и дает достоверность всем наукам, сам всегда оставаясь за их пределами[60].

Какова, однако, природа того акта мышления, которым мы осуществляем синтез мира, пользуемся и руководствуемся понятием бытия? Козлов думает, что это есть нечто иное, как *интеллектуальная интуиция*. Источник идеи бытия в интеллектуальной интуиции. Интеллектуальная интуиция и есть тот акт, который соотносит друг с другом различные элементы непосредственного сознания и соединяет их в одно неразрывное целое[61]. «Понятие бытия есть продукт *интеллектуальной интуиции*, возникающей при всяком непосредственном сознании деятельностей с их содержаниями и при сознании обнимающей эти деятельности и содержания нашего *я*»[62]. Никакого другого понятия бытия, кроме интеллектуального, по убеждению Козлова, и быть не может. Поэтому вновь неправ Кант, когда он отрицал интеллектуальную интуицию, допуская только интуицию чувственную[63]. К сожалению, специ-

---

[56] Там же. С. 32-33.
[57] Там же. С. 33-34.
[58] Там же. С. 35.
[59] Там же. С. 36-37.
[60] Там же. С. 37.
[61] Козлов А.А. Густав Тейхмюллер // ВФП. 1894. Кн. 25. С. 666-667.
[62] Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге // ВФП. 1895. Кн. 30. С. 563.
[63] Там же. С. 564. Кант, по мнению русского философа, специально не занимался проблемой бытия как такового. Кант определяет бытие как «положение вещи» и понятие бытия как «опытное понятие». Объяснение Канта, что «положение» ничего не значит, или что положить вещь вовсе не означает думать про нее ту особенность, которая составляет самый важный момент, когда мы спорим о существовании, только разочаровывает. По Канту, когда мы говорим «*что-то есть*», то этим «*есть*» ничего не прибавляем к этому «*что-то*», как, например, в случае Бога. Ведь для Канта все равно сказать, что Бог *есть* или высказать *мнение* о Нем. О том же свидетельствует нашумевший пример о ста талерах. Реальный признак бытия, по Канту, состоит в том, что вещь, в которой этот признак утверждается, доступна чувственному опыту или прямому выводу из него. Только в этом случае его опровержение онтологического доказательства будет верным. «Но тогда оно похоже на опровержение теперь нередко встречающихся

альной разработки учение об интеллектуальной интуиции у Козлова не получило. Он только указал то *место*, где следует ей располагаться и основную *задачу*, которую ей следует выполнять.

Теперь мы попробуем суммировать в отрицательной форме понимание бытия в философии А.А. Козлова. Бытие не есть факт или опыт, тем более не есть ощущение или непосредственное чувство. Бытие не тождественно мышлению, познанию. Бытие не есть бессознательное, так как персонализм отрицает бытие абсолютно бессознательного[64]. Бытие не абстракция, не пустое слово. Бытие не тождественно абсолютному ничто. Бытие не есть только субстанция или только акты субстанции, или содержание деятельностей субстанции. Бытие не тождественно природе и миру. И, конечно же, менее всего бытие есть материя.

Стоит особо остановиться на отрицании тождества бытия и причинности, потому что этот момент в понимании бытия вызвал существенные разногласия между А.А. Козловым и Л.М. Лопатиным. Лопатин считает, что Гегель прав, представив бытие как высшую абстракцию, которой нельзя дать никакого определения[65]. Для Лопатина бытие есть, в первую очередь, факт «*наличности*, *данности*, *положения*». Признавая бытие вещи, мы ее «*полагаем* мысленно, ставим перед нашим сознанием». Это «некоторый субъективный умственный акт утверждения данного предмета»[66]. Бытие предмета в мысли есть прямое выражение такого акта. То, что дано в нас как мысль о предмете, мы «предполагаем *данным* помимо нас». Что же такое «данность *независимо* от нас, как ее можно *мыслить*»? В утверждении бытия предмета, предполагает Лопатин, нельзя обойтись без мысли, что это утверждение совершенно не только в нас, но и вне нас. Всякое бытие выражает в себе полагающий акт. В сущности понятия бытия заключается «отношение между полагаемым актом, как *источником* или *основанием* и данной наличностью существующей вещи, как его *действием*», «без *действования* немыслимо *бытие*». Данное бытие есть осуществление акта; «слово *бытие* только и обозначает *действенность* или *отношение к действию* в самом общем

школьников, которые самоуверенно отрицают Бога потому только, что Его нельзя видеть или осязать». По Канту получается, что если я имею чувственный опыт о вещи, я прибавляю к вещи некое содержание. Если, однако, я выскажусь о вещи и прибавлю еще высказывание, то не увеличу ее содержания. *Есть* – предикат не вещи, а мысли о вещи, поэтому к слову *есть* требуется мысленная добавка, что предмет мысли дан чувственному опыту, иначе слово *есть* – пустое слово. Для Канта существует лишь то, что подпадает под категорию действительности, т.е. под условия опыта или ощущения. Это ничем не отличается от понимания бытия Юмом. По Юму, бытие – идея о том, что мы разумеем существующим. Идея вещи ничего не прибавляет к вещи. Слово *бытие* для Юма – пустое слово. Но «зачем же это ничего не означающее слово присоединяется ко всем перцепциям», отчего «мы не довольствуемся обозначить, например, то особое состояние, знакомое только обладающему зрением, словом «красное», но прибавляем непременно к этому слову *есть*? Что мы хотим сказать этой прибавкой слова *есть*?». Юм не дает ясного ответа. По Канту получается, что нет понятия о бытии вещи, это мнение или иллюзия. Поэтому Кант не мог опровергнуть онтологического доказательства бытия Бога, поскольку для него «*самая мысль о Боге невозможна*». Возможность для Канта есть то, что подлежит условиям пространства и времени. Бог не может подлежать этим условиям, значит Он – невозможное, немыслимое и совершенно противоречивое понятие. «Совершеннейшее существо» у Канта оказывается в противоречии с его теорией познания и теоретической философией. Как думает Козлов, на роль понятия бытия у Канта могла претендовать только вещь-в-себе. Русский философ удивляется, почему Кант не увидел, что понятие Бога в доказательстве Ансельма есть его собственная, кантова, вещь-в-себе. Отвергая онтологическое доказательство Кант тем самым отвергал свою концепцию вещи-в-себе. (См.: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в 8 тт. М., 1994. Т. 3. С. 452-455; Юм Д. Сочинения в 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 123-125, 150; Козлов А.А. Свое слово. №2. С. 5, 14, 21-32; он же. Философские этюды. Ч. 2. С. 170; он же. Философия действительности. С. 165. Ср.: Тейхмюллер Г. Действительный и кажущийся мир. Казань, 1913. С. 27-34).

[64] Козлов А.А. Свое слово. №5. С. 124.

[65] Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. М., 1891. Т. 2. С. 224.

[66] Там же. С. 226.

смысле». Положение, данность – «очень общие обозначения *действия* и *результатов* действия». Нельзя мыслить то, что лишено активности. Действенная реализация мощи – «*бытие, осуществление силы*»[67]. Подлинное бытие «всегда есть *существование*, т.е. *самоутверждение существа*»[68]. Таким образом, для Лопатина бытие тождественно действованию. А так как все существующее есть источник действий, то все существующее имеет причину. В философии Лопатина закон причинности становится всеобщим и необходимым[69]. На этом основании Лопатин критикует Козлова за то, что последний «не дал определения бытия в его общечеловеческом значении», но «дал определение *истинно-сущего* в метафизическом смысле». Мы, по замечанию Лопатина, не только о «духовной субстанции говорим *есть*, но и о деньгах»[70].

В ответ Козлов не без основания обвиняет Лопатина в дуализме, поскольку он путает вопрос о бытии и вопрос о материальном бытии, отождествляет бытие и действование, бытие и причинность[71]. «*…Проектированные понятия* и *образы* духа и материи как бы ведут между собой борьбу за *причинность* и *значение* в мире всего существующего, в то же время признавая взаимно право друг друга и на существование, и на причинность»[72]. В понятии бытия у Лопатина допускается презумпция материализма, поскольку «*факты существуют сами по себе*»[73]. Таким образом, для Козлова позиция Лопатина слишком материалистическая, дает слишком много шансов мыслить материю как реально существующую вещь и источник понятия бытия. И в этой критике надо признать справедливость подозрений Козлова. Метафизический персонализм не должен оставлять никаких лазеек материализму.

На мой взгляд, учение о бытии и Козлова есть попытка персоналистически разработать знаменитые гипотезы Платона. «*Ни один из современных философов не вышел за пределы задачи, поставленной Платоном в "Парменида"*»[74]. Только Платон берет всю проблематику как чисто эйдетическую и разрабатывает ее диалектическим методом. Персоналисты развертывают сходную проблематику на основании наличных данных сознания нашего *я* и осуществляют ее в сфере человеческой интеллигенции. Может быть, не случайно с ними солидаризировался в свое время А.Ф. Лосев, оговорившись только на счет опасности возможного здесь психологизма и субъективистической метафизики[75].

Метафизический персонализм Козлова покоится на незыблемом онтологическом оптимизме. Первичность бытия совершенно несомненна и непоколебима никаким скепсисом и отрицанием. «Мы от бытия никуда не скроемся»[76]. Бытие есть всецелое благо. Можно только о наличном мире спорить, хорош он или плох. О бытии такой спор бессмыслен. Спрашивать, хорошо ли бытие, бессмысленно, ибо лукаво допускается какое-то *другое бытие* или овеществляется и абсолютизируется *ничто*[77]. Пессимизм или самодовольство возможны только по отношению к миру, каким мы его застаем или каким он нас настигает. Поэтому ни пессимизм, ни житейское самодовольство никогда не будут абсолютными. Единственно бытие абсолютно и по отношению к бытию мыслим только абсолютный оптимизм[78]. Не случайно, понятие бытия сравнивается с понятием Блага Платона и с Единым Парменида. Да что там какие-то

---

[67] Там же. С. 228-229.
[68] Там же. С. 251.
[69] Там же. 234-236.
[70] Там же. С. 230.
[71] Козлов А.А. Свое слово. №5. С. 138, 142.
[72] Там же. С. 142.
[73] Там же. С. 144.
[74] Тейхмюллер Г. Действительный и кажущийся мир. С. 6.
[75] Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 186-188. Прямые ссылки на тексты Лотце, Тейхмюллера, Козлова, Боброва и Озе.
[76] Козлов А.А. Свое слово. №5. С. 101.
[77] Козлов А.А. Философия действительности. С. 134.
[78] Там же.

Благо и Единое! В истории философии мы постоянно встречаемся с фактом отождествления понятия бытия с понятием Бога[79]. И все богатство столь мощного бытия, вместе с его понятием мы носим в себе самих, в своем собственном *я*. Поэтому Козлов решительно призывает – «твердо *пребудем* в бытии, не бросаясь из него в ничто…»[80]. Остается только согласиться с ним, что понятие бытия есть «*сущность, экстракт*»[81] всей персоналистической метафизики.

Список литературы

1. Бобров Е.А. О понятии бытия. Казань, 1898.
2. Прасолов М.А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб.: Астерион, 2007.
3. Козлов А.А. Свое слово. Киев, 1889. №2.
4. Козлов А.А. Свое слово. Киев, 1890. №3.
5. Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 30.
6. Козлов А.А. Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 24, 25.
7. Козлов А.А. Свое слово. СПб., 1898. №5.
8. Козлов А.А. Философия действительности. Киев, 1878.
9. Козлов А.А. Философские этюды. СПб., 1876. Ч. 1.
10. Козлов А.А. Философские этюды. Киев, 1880. Ч. 2.
11. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в 8 тт. М.: Изд-во «Чоро», 1994. Т. 3.
12. Юм Д. Сочинения в 2 тт. М.: Мысль, 1996. Т. 1.
13. Тейхмюллер Г. Действительный и кажущийся мир. Казань, 1913.
14. Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. М., 1891. Т. 2.
15. Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995.

THE BEING AND THE WORLD: THE ONTOLOGY OF A. A. KOZLOV'S METAPHYSICAL PERSONALISM

M. A. Prasolov

Voronezh State Architectural and Building University

e-mail: prasolovm@mail.ru

The proponent of Russian metaphysical personalism, A.A. Kozlov, approaches the concept of the being as a network of interrelatioships between three elements of consciousness: awareness of action and states, that of the essence of actions and states, that of the substantial Self. Kozlov distinguishes the notion of the being, the world and the reality. The being cannot be identical with nought, which is why Kozlov criticizes the Hegelian ontology. In Kozlov's philosophy, the concept of the being is an ontological optimism. This is a personalistic elaboration of the hypotheses of the dialogue "Parmenides" by Platon.

Key words: being, consciousness, world, reality, substance, Self, metaphysical personalism.

[79] Там же. С. 165.
[80] Козлов А.А. Свое слово. №2. С. 103.
[81] Там же. С. 108.

ЛОГИКА, МЕТОДОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

УДК 167.1.

ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫХ ТЕОРИЙ

В. Е. Пеньков [1)]
В. П. Полуянов [2)]

[1)] Белгородский государственный университет

e-mail: penkov@bsu.edu.ru

[2)] Белгородский государственный университет

В работе раскрыты вопросы экологии в контексте современных естественнонаучных теорий. Показано, что при таком подходе возможно рассматривать экологические вопросы как составную часть более широкой проблемы, а именно взаимодействия человека с Космосом. которое необходимо сделать гармоническим и бесконфликтным.

Ключевые слова: экология, природа, человек, информация.

В современную эпоху экологические проблемы особенно остро стоят перед человечеством. Тем не менее, некоторые аспекты данного вопроса практически не рассматриваются. А именно: понимание того, что человек не только индивид, обладающий биологическими свойствами, не только часть биосферы, но и частица единой материи, заполняющей все пространство.

Поиск новых экологически чистых источников энергии, очистка окружающей среды, создание различных сооружений, позволяющих уменьшить загрязнение – всё это лишь отчасти решает данную проблему.

Кроме того, за последние годы развитие естествознания, как интегрированной междисциплинарной отрасли науки, а также достижения современной физики дают возможность взглянуть на данную проблему значительно шире.

Так, например, в синергетике материя рассматривается как единая субстанция, способная к саморазвитию, к самоорганизации. Причем очень важный аспект: переход на новый качественный уровень возможен только на основе освоение всего предыдущего опыта развития. Фактически, построена теория самоорганизующихся систем, которые должны быть открытыми, нелинейными и диссипативными. В процессе самоорганизации каждая составляющая такой системы должна работать в унисон с другими ее составляющими, только в этом случае, система сможет перейти на новый качественный

уровень, и каждая ее составляющая при этом также перейдет в новое качественное состояние. Если же движение составляющей противоречит саморазвитию системы, то система эту составляющую либо нейтрализует, либо вообще уничтожает.

В этом аспекте, рассматривая человека как составляющую часть единой материи Вселенной, а не только планеты Земли или биосферы, вопросы экологии и их понимание приобретают совершенно другое значение. Если человек представляет собой составляющую часть единого комплекса, то любое негативное воздействие на последний обязательно отразится на самом человеке. Причем очень важный момент: система может быть устойчивой только в том случае, если она будет самоскомпенсирована. Поэтому любое воздействие обязано оказывать влияние на всю систему и распределять введенную в систему информацию на все ее составляющие, в том числе и на источник этой информации. При этом не имеет значения, какую систему мы рассматриваем. Это может быть отдельный индивид, а может быть и вся Вселенная в целом.

Последние открытия в области физики однозначно показали, что в природе существует некая среда, заполняющая все пространство – физический вакуум, который может порождать из себя все материальные объекты и поля. То есть, вся Вселенная оказывается единой, цельной субстанцией, объединяющей все свои части через физический вакуум.

В связи с этим еще более актуальное значение приобретает вопрос о так называемом психологическом пространстве-времени, которое характеризует пространственно-временные перцептивные структуры, связанные с восприятием человека. К перцептивным полям относятся визуальные, слуховые, вкусовые и т.д. Обнаружены неоднородность перцептивного пространства, его ассиметрия, эффект обратимости времени в бессознательных и медитативных процессах. Возможно также синхронное проявление идентичных психических переживаний у двоих или нескольких индивидов.

Психика человека по сей день остается неизученной областью человеческого бытия. Еще несколько лет назад сознание человека рассматривалось как "идеальное отражение материального мира". Многие ученые до сих пор с опаской относятся к проявлениям психики человека, считая эксперименты в данной области ненаучными, поскольку в них не наблюдается строгой повторяемости. Но ведь, если не показывает телевизор, мы не сомневаемся в законах радиотехники, а ищем неисправность в телевизионном приемнике. Человек же является такой "сложной машиной", что учесть все его "неисправности" просто невозможно. К тому же многих вещей мы еще не знаем.

Несмотря на это, строго поставленные и научно обоснованные эксперименты, проведенные в Санкт-Петербурге во главе с ректором института точной механики и оптики профессором Г.Н. Дульневым и в Московском Высшем Техническом Училище, показывают, что мозг оперирует качественно новым видом материи. Психика человека, создавая свое пространство-время, может взаимодействовать с физическим пространством-временем, что приводит к паранормальным и экстрасенсорным явлениям, которые при таком подходе находят рациональное научное обоснование[1].

Задача, стоящая перед современной наукой, состоит в том, чтобы выявить возможности углубленного изучения этого вида материи, особенностей его пространственно-временных форм и связей с известными полями и явлениями.

Так, достоверно установлено, что биологические ткани могут испускать электромагнитные волны, электрически заряженные частицы. У людей с повышенной сенсорикой эти виды излучений более интенсивны, причем могут регулироваться усилием воли. За счет этого человек может оказывать определенное физическое воздействие.

Вопрос о том, каким образом волевое усилие, то есть психическое, воздействует на материальное, достаточно сложен. Один из подходов заключается в том, что психическое, являясь информационным содержанием мозговых кодов, управляет в том же смысле, в каком управляет информация как таковая. В качестве производящего нача-

---

[1] Дульнев Г.Н. Регистрация явлений психокинеза (телекинеза) // Сознание и физическая реальность. Т. 3. № 3. 1998. – С. 49-56.

ла информационной причины выступает структура кода, в которой воплощена информация. Действие психической причины есть цепь кодовых нейродинамических преобразований, каждое из которых реализуется на разных уровнях нервной системы и формирует управляющий эффект в соответствующей системе человека.

А.Е. Акимов, рассматривает сознание, психику человека как особую форму материи, которая имеет свой материальный носитель[2]. Тогда оказывается, что вообще невозможно оторвать сознание от материи, невозможно противопоставлять материальное и идеальное. Они являются неразрывными, различными проявлениями одной и той же реальности. При таком подходе для объяснения воздействия психики на физическое пространство-время (различных паранормальных явлений) необходимо ответить на вопрос, что это за новая форма материи и каким образом она может взаимодействовать с полем и веществом.

Как отмечается в работе А.П. Дуброва и В.Н. Пушкина, кажущиеся парадоксы парапсихологических явлений представляют собой пробелы в сегодняшнем естествознании, и так же, как парадоксы современной физики являются просто еще непознанными ее закономерностями. Поэтому парапсихология нуждается в тесной связи с физикой, в открытом обращении к ее проблемам и задачам, ибо они одновременно являются проблемами современной физики[3].

На данном этапе развития естествознания физика приступила к изучению этих сложнейших проблем, и в конце XX – начале XXI веков в естествознании появилась масса различных концепций и теорий, претендующих на разрешение этих парадоксов. Рассмотрим наиболее значимые из них.

Согласно информационной модели мира С.Я. Берковича в основе всего сущего лежит не движение материи, а передача информации[4]. В данной модели информационная структура рассматривается в виде взаимосвязанных циклических счетчиков, причем работает следующее правило преобразования: показание счетчика на каждом следующем шаге определяется усреднением показаний соседних с ним счетчиков. В такой модели физический мир предстает в виде различных форм активности реализующейся в таким образом организованной среде. Информацию при этом можно рассматривать как объективно существующую реальность.

Гипотеза С.Я. Берковича представляет особый интерес с нескольких точек зрения:

– предлагаемая модель позволяет с иных (более глубоких) позиций исследовать неизбежные странности микромира и существующие парадоксы современной физики;

– гипотеза исследует возможности осуществления связи между, казалось бы, явлениями разной природы в рамках единой модели;

– предложенный подход дает новый взгляд на информатику, показывает возможности естественнонаучного "освоения информационных ресурсов";

– концепция наиболее ярко демонстрирует возможности самой методологии моделирования, как главного инструмента познавательного процесса.

Любопытно отметить, что автор данной модели теоретически обосновал возможность провести решающий эксперимент, который ответит на вопрос – существует ли информация в природе объективно или нет. Суть эксперимента заключается в следующем.

Согласно представлениям современной физики, пространство изотропно, то есть все направления в нем равноправны. Из модели С.Я. Берковича вытекают иные представления: в пространстве существует абсолютное выделенное направление. Это направление связано с нарушением симметрии. Оно может быть выявлено экспериментально путем наблюдения распада некоторых недолговечных частиц (К-мезонов).

---

[2] Акимов А.Е. Облик физики и технологи в начале XXI века. – М., 1999.

[3] Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. – М., 1990.

[4] Беркович С.Я. Клеточные автоматы как модель реальности: поиски новых представлений в физических и информационных процессов М., 1993.

Физики давно уже обнаружили, что изредка, примерно один раз из тысячи, распад К-мезонов происходит аномально: так, словно материя имеет преимущества перед антиматерией. С.Я. Беркович предполагает, что в случае отклонения от нормы распада направление движения частицы в момент распада совпадает с предсказанным им абсолютным направлением в пространстве. В этом и заключена возможность проверки. Для той же цели может быть использован распад любых неустойчивых частиц. Похоже, никто не обращал внимания на направление движения частицы в момент распада: ведь с точки зрения теории относительности оно не имеет никакого значения. По представлениям С.Я. Берковича, именно направление движения частицы определяет, распадается она или нет. Появившаяся возможность подвергнуть информационную модель мира экспериментальной проверке превращает ее из красивого умозрительного построения в простую рабочую гипотезу. Если опыт, предложенный С.Я. Берковичем, даст положительный результат, то информационный подход получит прямое экспериментальное подтверждение.

Еще одна перспективная в этом направлении теория разработана профессором из Дубны П.С. Исаевым. Ее основная идея состоит в разработке представлений об эфире, который вошел в физику XIX века и связан с принципом близкодействия[5]. С учетом современных достижений квантовой физики, описывающих свойства физического вакуума, П.С. Исаев определяет Ψ-эфир как бозе-эйнштейновский конденсат нейтрино-антинейтринных пар куперовского типа, дает им четкую физическую характеристику и принципиальную возможность математического описания. По словам П.С. Исаева, Ψ-эфир образует сверхпроводящую среду, заполняющую все мировое пространство, не проявляется в теплоемкости тел, допускает распространение поперечных волн, не препятствует движению элементарных частиц, космических тел, включая звезды в мировом пространстве.

Высказанная концепция позволяет решить одну из проблем, связанную с потенциальной энергией электромагнитного взаимодействия В известной формуле современной квантовой физики без учета существования Ψ-эфира $U(r) = \alpha \frac{e^2}{r} - \frac{l(l+1)}{r^2}$, где α – некоторая постоянная, e – заряд электрона, l – орбитальное квантовое число, r – расстояние от электрона до ядра. Первое слагаемое отвечает за кулоновское взаимодействие, а второе не имеет прямого физического смысла и отвечает за форму орбиты. Но что интересно, если заряд e равен нулю, кулоновское взаимодействие исчезает, а второе слагаемое остается. Но если нет кулоновского взаимодействия, то не будет и вращения по орбите. О какой же форме орбиты может идти речь? В концепции Ψ-эфира второе слагаемое связано с взаимодействием заряженной частицы с Ψ-эфиром, что имеет вполне определенный физический смысл.

Можно привести еще ряд подобных формул – многие квантовые числа, «взятые с потолка» оказывается имеют “Ψ-эфирное происхождение”. По словам П.С. Исаева, мы видим, что квантовая механика эквивалентна “механике” Ψ-эфира. Уравнение для Ψ-эфира связано непосредственно с уравнениями Максвелла. Релятивистская форма уравнений для Ψ-эфира содержится во всех уравнениях физики элементарных частиц, во всех лагранжианах квантовой теории поля. Таким образом, физика XX века была и остается физикой Ψ-эфира.

Рассмотрение физической картины мира с учетом существования Ψ-эфира позволяет ответить на ряд вопросов, не находящих решения в традиционной квантовой физике, а именно:

1. Исчезает корпускулярно-волновой дуализм – частица, проходя через эфир по классической траектории, вызывает различные волновое процессы в самом эфире, которые в традиционном подходе описываются как волновые свойства самой частицы.

---

[5] Исаев П.С. О новой физической реальности (о Ψ-эфире). Сообщения объединенного института ядерных исследований, Дубна, 2002. – 19 с.

2. Глубинная сущность всех мировых процессов описывается с учетом взаимодействия с эфиром.

3. Восстанавливается принцип детерминизма в квантовой механике, на чем настаивал Эйнштейн.

4. Предлагаемая модель Ψ-эфира позволяет осуществить синтез квантовой и волновой теории, что так же предполагалось Эйнштейном.

5. Модель Ψ-эфира дает возможность объяснить появление спектра элементарных частиц в процессе соударения протонов и электронов между собой, что наблюдается экспериментально.

Таким образом, гипотеза, основанная на существовании Ψ-эфира дает возможность объяснить различные экспериментальные данные квантовой механики, которые при традиционной интерпретации не находят удовлетворительного решения.

Одним из важнейших следствий описанной концепции является ограниченность длин электромагнитных волн в эфирной среде как со стороны коротких, так и со стороны длинных волн.

Со стороны коротких волн это ограничение связано с длиной свободного пробега частиц эфира. В этом случае плотность частиц эфира будет определять достоверность информации, передаваемой через Ψ-эфир. Со стороны длинных волн ограничение наступает тогда, когда большие длины волн Ψ-эфира теряют свою волновую конфигурацию, превращаясь в “шумы”

Как отмечает П.С. Исаев, там, где кончаются волновые свойства Ψ-эфира, там кончается принцип релятивизации формул современной физики, там кончается и наше познание тайн Вселенной через электромагнитное взаимодействие. Человек становится слепым и глухим. Очевидно, существуют явления, при описании которых надо переходить к изучению микроскопических свойств, составляющих Ψ-эфир. В природе могут существовать физические объекты, которые мы можем не обнаруживать с помощью пяти наших органов чувств, как бы мы ни усиливали каждое из них. Человек – дитя природы, погруженное в Ψ-эфир, казалось бы, должен обладать еще не раскрытыми наукой возможностями детектирования колебаний эфира, их анализом, извлечением выводов из этого анализа. Но очень может быть, что человек несовершенен. Тогда перед наукой стоит почетная обязанность оказать содействие в раскрытии новых возможностей человека для еще более полного слияния его с окружающей его Вселенной.

Исаев П.С., так же как и Беркович, предлагает эксперимент по доказательству существования этой среды: «Вклад ψ-эфира можно обнаружить, в частности, если провести прецизионные измерения масс и времени жизни ряда нестабильных частиц (гиперонов, μ+-мезонов, П+-мезонов и др. мезонов) с целью поиска «тонкой структуры» масс и времени жизни этих частиц. Такие измерения могли бы пролить свет на строение частиц из протонов, электронов и нейтрино (и соответствующих античастиц), на которые нестабильные частицы, в конце концов, распадаются»[6].

Вполне возможно предположить, что Ψ-эфир может нести в себе какую-либо информацию, тогда последнюю придется рассматривать как особое состояние материи (Ψ-эфир), а не самостоятельную субстанцию. Если опыт, предложенный П.С. Исаевым, даст положительный результат, то информацию можно будет рассматривать как особое, неизвестное на сегодняшний день состояние материи, что позволит по-новому взглянуть на проблему сознания человека.

Несмотря на различные подходы к пониманию взаимодействия психического и физического, неизбежно признать, что, функционируя как целостная система, человек в то же время является составляющей более сложной системы, и должен соотносить свое воздействие с развитием всей окружающей его материи.

---

[6] Исаев П.С. О новой физической реальности (о Ψ-эфире). Сообщения объединенного института ядерных исследований, Дубна, 2002. – С. 18.

Это нашло отражение в работе Р.К. Стерледева, который выделяет два подхода к изучению человека и человеческого. С позиций первого подхода человек рассматривается как целое. С позиций второго – человек изучается как часть более сложного целого. Причем, как отмечает Р.К. Стерледев, «в последнее время наметилось понимание того факта, что рассмотрение человека как части некоего целого является более глубоким и фундаментальным, чем изучение человека с позиций первого подхода, то есть как целого»[7].

Таким образом, проблема экологии может рассматриваться как составляющая часть более сложного и глобального процесса самоорганизации материи во Вселенной. Нарушение принципов саморазвития и целостности системы на уровне планетарного масштаба ведет к экологическим проблемам и ставит вопрос о выживании нашей цивилизации на Земле.

Не приведет ли непонимание единства мироздания к тому, что деятельность человека, как физическая, так и психическая, идущая вразрез с законами саморазвития материи, спровоцирует последствия, которые окажут негативное воздействие на всю Вселенную? Поэтому осознание и понимание законов самоорганизации имеет крайне важное значение для дальнейшей жизни земной цивилизации.

Список литературы

1. Дульнев Г.Н. Регистрация явлений психокинеза (телекинеза) // Сознание и физическая реальность. Т. 3. № 3. 1998. – С. 49-56.
2. Акимов А.Е.. Облик физики и технологи в начале XXI века. – М., 1999.
3. Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. – М., 1990.
4. Беркович С.Я. Клеточные автоматы как модель реальности: поиски новых представлений в физических и информационных процессов М., 1993
5. Исаев П.С. О новой физической реальности (о Ψ-эфире). Сообщения объединенного института ядерных исследований, Дубна, 2002. – 19 с
6. Стерледев, Р.К. Философский анализ конфликта естественнонаучных и эзотерических концепций XX-XXI вв. [Текст]: Автореф. … дисс докт. филос. наук. / Р.К. Стерледев. – Киров, 2009. – 47 с.

ECOLOGICAL PROBLEMS IN THE LIGHT OF MODERN NATURAL SCIENCE THEORIES

V. E. Penkov[1)]
V. P. Poluyanov[2)]

1) Belgorod State University

e-mail: penkov@bsu.edu.ru

2) Belgorod State University

The issues of ecology in the context of modern natural science theories are shown in the paper. It is claimed that such approach provides studying of ecological issues as a consistent part of a more general problem, that is, of the relation of human beings with the Universe which should be made more harmonious and less conflict.

Key words: ecology, nature, human being, information.

[7] Стерледев, Р.К. Философский анализ конфликта естественнонаучных и эзотерических концепций XX-XXI вв. [Текст]: Автореф. … дисс докт. филос. наук / Р.К. Стерледев. – Киров, 2009. – С. 3.

УДК 130.2

МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ СУБКУЛЬТУР В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ (на примере молодежной культуры)

М. М. Белоусова[1)]
Ю. М. Мельник[2)]
О. Н. Римская[3)]
В. П. Римский[4)]

[1)] Белгородский государственный университет

[2)] Белгородский государственный университет

[3)] Белгородский государственный университет

[4)] Белгородский государственный университет

e-mail: Rimskiy@bsu.edu.ru

В статье рассматриваются методологические аспекты исследования субкультур в пространстве социо-гуманитарного знания.

Отмечается, что корректное методологическое использование понятия «субкультуры» предполагает, что любая система культуры предполагает субсистемную стратификацию, наличие субструктур и субкультур. Саму доминирующую культуру можно представить в виде системы субкультур. При этом понятие «субкультуры» во многом усиливает свой эвристический потенциал, опираясь на системную и диалектическую методологию, которая представляется более всеобщей и, соответственно, предпочтительной при исследовании всего многообразия культурной феноменологии как в синхронном, так и в диахронном вариантах.

Ключевые слова: субкультура, молодежь, социально-гуманитарное знание.

Статья 1. Культура и субкультура*

Понятие «субкльтуры» в западной науке начала XX века (прежде всего, Чикагская школа социологии) возникает первоначально на стыке социологии и этнографии, изучавших жизнь, поведение и ценности «отсталых», архаичных групп или этнических и социальных общностей (преступников, проституток, молодежные банды, эмигрантов и т.п.), включенных в большие, плюралистические индустриальные общности в качестве маргинальных и периферийных. Стоит отметить, что в дореволюционной России эти феномены также исследовались, хотя не было создано теории субкультур.

Под субкультурой часто понимают «наиболее крупные сегменты целостных локальных культур (этнических, национальных, социальных), отличающиеся определенной местной спецификой тех или иных черт (или комплексов черт). В принципе любая культурно-специфическая группа в своих культурных особенностях может быть названа субкультурой (вплоть до «субкультуры императорского семейства»), но, как правило, наука до таких крайностей не доходит и определяет в качестве субкультур лишь культуры сравнительно крупных, компактно и относительно изолированно поселенных или иным образом выделяющих себя групп... Помимо субкультур, отличающихся от основной культуры какими-либо этническими, лингвистическими или конфессиональными признаками, существует множество субкультур, основанных на социальной или возрастной специфике. Например, молодежная субкультура, субкультура пенсионеров и людей пожилого возраста, субкультура среды инвалидов, субкуль-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Конфигурации молодежных субкультур в пространстве российского региона», проект № 09-03-55309 а/Ц.

тура гомосексуалистов и т.п.»[1] Понятие «субкультуры», таким образом, уже изначально отражало нечто «недо-»: «недосоциализированное», «недоцивилизованное», «недокультурное» или антикультурное, т.е. нечто девиантное, и несло оттенок негативизма, что в последнее время уже преодолевается.

В субкультурном понятийном поле наиболее успешно и интенсивно исследовалась, прежде всего, молодежная культура. Мировая социально-гуманитарная и философская наука XIX-XX веков проблему молодежи и конфликта поколений, роли молодежи в политике и культуре отрефлексировала достаточно полно и всесторонне: Ш. Бюлер, А. Гелен, Д. Дьюи, К. Манхейм, Г. Маркузе, Х. Ортега-и-Гассет, К. Поппер, Ж.-П. Сартр, Ф. Теннис, Л. Фойер, З. Фрейд, Э. Фромм, Э. Эриксон, С. Холл и многие другие западные интеллектуалы были не только теоретиками, но и «практиками» как в разрешении, так и в нагнетании молодежных проблем (чего стоит участие Ж.-П. Сартра в студенческих бунтах конца 60-х годов).

Социально-политический активизм и духовно-культурный эскапизм западной молодежи второй половины XX века породили в науке ряд направлений, исследующих молодежную культуру и контркультуру эпохи позднего модерна и постмодерна. Проблемы молодежной субкультуры затрагивались в работах Д. Аусубеля, Р. Бергиуса, М. Брейка, Г. Гризе, К. Дэвиса, К. Кенистона, В. Леонарда, М. Мид, Р. Мууса, Ф. Найдгардта, Т. Парсонса, К. Пржеклавского, Ч. Рейча, Л. Розенмайер, Н. Смелзера, Ф. Тенбрука, Д. Френча, Б. Филипса, Е. Хурлока, Г. Шельского, С. Эйзенштадта. В работах Т. Роззака, Ч. Рейча, Д.Йингера, Г. Дэвиса, Л. Хаузера молодежная субкультура получила трактовку как ярко выраженный контркультурный феномен, противостоящий культурному ядру капиталистического общества. В современной западной социологии культуры активная роль молодежи как аудитории культуры становится определенным фетишем для исследователей, рассматривающих явления культуры как тексты, смыслы которых, согласно постмодернистской моде, и создает эта аудитория (Дж. Фиске, Ж. Бодрийяр).

Молодежь, молодежная культура, феномены «контркультуры» и «субкультуры» изучались в работах многих исследователей, в том числе, таких как С.В. Алещенок, С.М. Артюхов, А.М. Байчоров, Э.Я. Баталов, И.В.Бестужев-Лада, В.А. Бобахо, В.Н. Боряз, В.М. Быков, А.П. Герасименко, А.С. Грачев, Ю.Н. Давыдов, А.С. Запесоцкий, И.М. Ильинский, Е. И. Косенко, И.С. Кон, С.И. Левикова, А.Л. Маршак, А.Ю. Мельвиль, В.В. Молчанов, К.Г.Мяло, Е.Л. Омельченко, И.Б. Роднянская, М.Х. Титма, А.А. Щегорцев, Т.Б. Щепанская и другие.

С начала 90-х годов поток исследований молодежной проблематики увеличивается (после некоторого затишья). Можно отметить работы Ю.Р. Вишневского, И.А. Гуськова, В.В. Долгова, Т.П. Долговой, Ю.А. Зубок, И.М. Ильинского, Ю.В. Коврижных, В.А. Кузьмина, В.Т. Лисовского, Д.В. Ольшанского, Е.Л. Омельченко, Д.В. Петрова, Г.М. Пономаревой, С.А. Сергеева, В.И. Чупрова и другие. Надо особо отметить новаторские исследования петербургских авторов (коллективная работы «Молодежные движения и субкультуры Санкт-Петербурга» (1999); работы Т.Б. Щепанской «Символика молодежной субкультуры: опыт исследования системы» (1993), «Система: тексты и традиции субкультуры» (2004) и другие). В нашей стране прошли сотни научно-теоретических и научно-практических конференций по проблемам молодежи и молодежной политики. В последние годы были написаны многочисленные диссертационные исследования, посвященные молодежной культуре и ее субкультурным формообразованиям.

Однако, и в мировой, и отечественной науке молодежь и молодежная культура изучалась в основном социологами, психологами, историками, этнографами, реже – «чистыми» философами. При этом преобладали идущий от К. Маркса социально-классовый или позитивистский структурно-функциональный подходы, характерные

[1] Флиер А.Я. Культурология для культурологов. - М., 2000. – С. 152, 153.

как для западной, так и отечественной науки. В известной мере это объяснялось тем, что указанные феномены в силу утвердившихся научных парадигм воспринимались как социальная патология.

В этой связи молодежная культура чаще всего описывалась как ценностный мир, противостоящий базовой – «большой», «взрослой», «материнской» – культуре («социалистической», «либеральной» и т.п.); система стилей и стилевого поведения; система культурных стандартов, воплощенных в специфических продуктах культурного творчества (в том числе и масскультовского производства); как стереотипы поведения и сознания, воплощенные в специфических знаково-символических манифестациях; и т.п.

В данной статье мы продолжим разработку теоретико-методологического понимания культуры и ее субкультурных форм, которое предполагает их исследование в качестве укорененных и реализованных в деятельностных, идеальных, коммуникативных, дискурсно-концептных и знаково-символических основаниях и метаморфозах.

Исследование живой истории культуры, процессов ее творческого созидания и «бытия человека в культуре», попытки типологизации культурно-цивилизационного многообразия всегда требуют некоторого насилия над живым «потоком культуры» и «живым человеком» культуры. Но как же быть философу или культурологу, если он вынужден изучать свой «живой предмет», опираясь лишь на дискурсивное мышление и рационально-логическую интуицию?

На наш взгляд, точкой опоры в универсальном подходе к культуре, узлом сопряжения всех линий и круговоротов социокультурного «потока» и многообразия служит человек: не абстрактный Человек философов, не «субъект», не «классовый человек» политиков, а *живой человек* культуры, конкретно-исторический индивид, в котором можно обнаружить и этнические причуды в виде самосознания и стереотипа поведения, определенный культурный навык и формы деятельности, усвоенные в процессе социализации, и уровень быта и образа жизни, укорененные в существующем экономическом укладе, способе производства и «структурах повседневности» (Ф. Бродель), и классовые интересы, не всегда, кстати, отвечающие действительному положению человека в определенной социально-политической страте.

Именно в этом направлении работала и работает французская культурно-антропологическая школа, основанная М. Блоком и получившая название школы «Анналов», а также многочисленные исследователи (в том числе и в России), действующие в рамках философско-антропологической и культурно-антропологической методологии познания. «В самом деле, – писал М. Блок в «Апологии истории», – великие наши наставники, такие как Мишле или Фюстель де Куланж, уже давно научили нас это понимать: предметом истории является человек. Скажем точнее – люди. Науке о разнообразном больше подходит не единственное число благоприятное для абстракции, а множественное, являющееся грамматическим выражением относительности. За зримыми очертаниями пейзажа, орудий или машин, за самыми, казалось бы, сухими документами и институтами, совершенно отчужденными от тех, кто их учредил, история хочет увидеть людей. Кто этого не усвоил, тот, самое большее, может стать чернорабочим эрудиции. Настоящий же историк похож на сказочного людоеда. Где пахнет человечиной, там, он знает, его ждет добыча»[2].

Очень близко к такому пониманию культуры подходят и американские культурантропологи. Культурно-антропологическая методология познания предполагает отказ от метафизического конструирования культурных миров и установку на интерпретацию исторических культур с опорой на конкретно-научные методологии и методики (этнографические описания и этнологические классификации, лингвистику и археологию). Для этого направления, которое фактически положило начало формированию культурологии как специальной гуманитарной науки о культуре, отличной от философии культуры, характерно понимание культуры и как *системного феномена*,

[2] М. Блок. Апология истории или ремесло историка. - Изд. 2-е, доп. - М., 1986. – С. 17-18.

взаимодействующего с другими социокультурными системами (общество, государство, народ, семья и т.д.), и как специфической *деятельности человека* (сама деятельность порой трактовалась в широком диапазоне научных веяний – от биологических форм поведения до культурсемиотических моделей)[3].

Разумеется, если в постижении культуры и ее истории следовать за логикой бытия «живого человека», нельзя отбросить факт материальной, предметно-трудовой, «технологической» деятельности человека как базисной для культурно-цивилизационного процесса. Именно в труде происходит и соединение человека с природой: система «природа – человек» выступает изначальной для бытия людей. Однако, в «материалистическом понимании истории» и в различных технократических версиях западной социологии, несмотря на все благие призывы «конкретно-исторического анализа», сам труд и технологии производства часто выступали как абстракции, будто трудом и технологиями занимались индивиды, обладающие лишь классовым или экономико-техническим измерением.

Но человек первоначально рождается и воспринимает, прежде всего, определенную этническую и культурно-цивилизационную среду. Даже лондонский или парижский обитатель трущоб и помоек середины XIX века не сразу становился «пролетарием», а усваивал и национальный язык, и этнокультурные способы общения, и национальное самосознание. А вся история докапиталистических обществ тем более измерялась этнокультурным бытием человека, а уж затем – и то в малой степени – бытием политическим и технико-экономическим. Классы и классовые отношения в чистом виде – продукт европейской капиталистической истории. В глубинах древности действовали иные механизмы стратификации: там мы находим этносоциальные группы людей и религиозно-этнические общности (архаика), корпоративно-этнические (античность) и корпоративно-сословные (средневековье) образования, доминирующие над поведением и сознанием отдельно взятого индивида. Таким образом, человек никогда не был «одномерным» классовым, «трудовым», «технологическим» или «экономическим» индивидом. Предметно-материальная деятельность, технологии и производство, выступая базисным основанием культурно-исторического бытия человека, играли и играют далеко не ведущую роль в мотивации поведения людей.

Л.Н. Гумилев, например, понимая этнос как феномен природно-биологический, утверждал, что «пассионарность» – это источник энергии, движущая сила поведения людей, который превосходит по мощи инстинкты самосохранения и мотивацию полезности, экономической и производственной целесообразности[4]. Если отвлечься от излишнего биологизаторства «пассионарности», то этническое бытие человека, возникая на стыке природы и общества, является, на наш взгляд, *самой глубинной предпосылкой* не только социально-исторического, но и личностного существования человека. На основе этнического отношения к окружающей среде формируется и *специфическая технология* – способ деятельности (цивилизационный базис), определяющий как формы творчества (культура), так и формы общественных отношений, социальные артефакты, структуры и институты в индивидуальном, конкретно-историческом выражении, т.е. то, что мы и маркируем в качестве «общества».

В процесс этногенеза уходят корнями как бессознательные архетипы (объективно-мыслительные, идеальные формы культуры, мышления и сознания), так и последующие – реальные или фантастические – рационализации в формах этнической ментальности и этнического самосознания. Именно с этими психологическими и архетипическими структурами связаны стереотипы этнокультурного бытия, быта и поведения, в них скована и взрывная энергия «пассионарности» – феномена социокультурной, духовной энергетики, который часто выражается и в природно-материальных формах. Ведь и носителем мышления человека выступает не только мозг, но и вся

---

[3] См. подробнее: В.П. Римский. Тоталитарный Космос и человек. – Белгород, 1998. – С. 16.

[4] См.: Л.Н. Гумилев. Этногенез и биосфера Земли. – Л., 1990; Л.Н. Гумилев. География этноса в исторический период. – Л., 1990; и др.

«телесность» человека. Но мозг, нейрофизиологические и все телесные процессы не открывают нам тайну человека, его сознания и души. Мы все время вынуждены обращаться к культуре, к тайне бытия человека в культуре.

Но культура по своей глубинной сути – *феномен сугубо идеальный*, хотя и выраженный в формах и грубо материальных (орудия труда, техника и т.п., что схематично называют «материальной культурой»), и духовно-материальных (произведения искусства, язык и другие знаково-символические системы, что не менее упрощенно называю «духовной культурой»). Идеальность бытия культуры и человека в культуре и фиксировали все классические и неклассические формы «философского идеализма». Понятие «культура» («дух» в идеалистической версии) и начинается с определения идеального как ее *сущностного основания*. «В качестве отличительной определенности понятия духа следует указать на его *идеальность,* – отмечал Гегель в «Философии духа», – т. е. снятие инобытия идеи, возвращение и возвращенность ее к себе из своего другого»[5]. Спор о природе идеального столь же древен, как и сама философия, и восходит, по крайней мере, к размышлениям Платона и Демокрита об идеях-эйдосах, идеях-атомах. Назовем ли мы эти линии в древнем споре «материализмом» и «идеализмом» или как-нибудь иначе, одно объединяло их в понимании природы идеального: идеальное невозможно постичь «внешним образом» – оно внутренне присуще объективной действительности, познание идеального возможно лишь на путях философского умозрения, идеальное выступает как умопостигаемая, транцендентная реальность, которую можно «зафиксировать», уловить лишь путем усилий разума.

На наш взгляд, в наши дни стоит подойти к противостоянию материализма и идеализма с позиций их диалогичности, т.е. *равнозначности* мыслительных установок для культурного самоопределения человека. И материализм, и идеализм в проблеме идеального и культуры выявили и постигли глубинное напряжение мироздания, связанное с его самотворчеством, переходом первозданной материальности Хаоса в оформленность Космоса. Идеальное в своем первом постижении и выступает как *оформленность* Универсума мироздания в его постоянном творчестве. Только материализм отразил *содержательный* момент Универсума, без которого невозможен приход в мир идеальности, т.е. *формального,* структурного момента. В этом отношении показательна эвристическая значимость понятия «информации»: в информационных кодах передаются специфические формальные характеристики мироздания, но они не могут проявляться без субстратных носителей, элементных образований, что и порождает феномен *отражения* как простую форму существования идеального. Но возможны ли *чистые формы* или идеальное как чистая форма, не отягощенная материальностью?

Мы столь часто сталкиваемся в мироздании с Тайной, Чудом и Загадкой, что не можем не сделать вывод, что здесь и дает о себе знать идеальное в чистом виде – идеальное как *игра форм* и творческая потенция мироздания. Особенно загадочно выглядит живая природа, которую часто и понимали как *Творение* Бога (идеализм и теология) или саму Природу наделяли креативностью, *при-Рождающей* силой (материализм).

Потому и в жизнедеятельности высших животных мыслители и ученые, наблюдая способы передачи через отражательные системы *форм* поведения от особи к особи (наследственный и подражательный механизмы), фиксировали явленность идеального. Эффект идеальности в жизнедеятельности высших животных особенно зримо присутствует именно в игровых, ритуальных сценариях поведения, которые достаточно полно описаны современной этологией. Вот тут и возникает соблазн объявить о наличии у животных «сознания», «мышления», «культуры». Но перед нами предстают лишь *случайные,* единичные случаи *идеального как игры форм*. Идеальное в своих *всеобщих* формах духа присуще только человеку, именно человеческий дух и культура в еще большей степени поражает нас своей мощью. Человеческий дух и есть подлинная Тайна, Чудо и Загадка мироздания.

---

[5] Г.В.Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. – М., 1977. – С. 16.

Чистые формы идеального существуют как формы человеческой универсальной деятельности: материально-предметной, коммуникативной, знаково-символической, дискурсно-концептной, эмоциональной, игровой, мыслительно-волевой, эстетической, религиозной, нравственной, которые и проявляются как *ипостаси идеального*.

Но идеальное, укорененное в человеческом бытии, рождается в конкретно-исторических формах культуры. Есть только конкретные феномены культуры, в которых нам *явлено идеальное* как его сущностная характеристика. В этом понимании культуры и бытия человека нет ничего специфически «гегелевского» или идеалистического, так как оно лишь фиксирует феноменологический аспект бытия культуры. «Это принадлежащее понятию духа снятие внешности, – писал Гегель, – есть то, что мы называли *идеальностью*. Все деятельности этого духа суть не что иное, как различные способы приведения внешнего к внутреннему, которое и есть сам дух, и только через это возвращение, через эту идеализацию, или ассимиляцию, внешнего дух становится духом и есть дух»[6]. В реальном бытии человека и культуры природно-материальные, социально-материальные и духовные векторы находятся в интегральном единстве некоего культурно-исторического «апейрона» («духа»).

Здесь мы и должны, исследуя «живого человека» и «реальную культуру», высветить ту сложную гамму структурно-функциональных и процессуальных определений духовной жизни общества, которая ее характеризует как конкретно-историческую целостность, заданную стихией индивидуального сознаний, погруженного как в культурно-историческую субстанцию человеческого бытия, так и в утонченный «эфир» духовного творчества и идеологической рефлексии. Следует остановиться на очерчивании категориального ряда, связанного понятием «культура», охватывающего такие сложные формообразования, как «идеальное», «сознание», «интерсубъективность», «коммуникативность», «знаково-символические системы», «ментальность», «общественное сознание», «духовная культура», «духовное производство» и т.д. Разумеется, полное развертывание понятий возможно только в пространстве законченного исследования и теоретизирования.

Показательна, например, судьба понятий «общественное (коллективное) сознание» и «интерсубъективность». Они выступают в социологизаторских концепциях как «отражение общественного бытия», как «сумма индивидуальных сознаний», «целостность идей, чувств и умонастроений, господствующих в обществе», или в экзистенциалистской и феноменологической традициях как «интерсубъективность» и, по сути, должны заменять «идеалистическую» категорию «дух». В любом случае перед нами предстает некий духовный или «интерсубъективный» (коммуникативный) «левиафан», оторванный от действительного индивида с его сознанием, волей, переживаниями и иллюзиями. Но парадокс, очевидный и для материалиста, и для идеалиста, состоит в том, что существует *только* индивидуальное сознание, сознание индивида. Но как оно воспроизводит и порождает этого «левиафана» – идеологию и общественное сознание, интрасубъективность, коммуникативные формы общения человека как искусственную, вторичную «реальность» человеческого бытия?

Следующий парадокс связан с тем, что индивидуальное сознание постоянно сопряжено с феноменом «бессознательного» и «подсознательного» как своеобразным Зазеркальем. Если следовать логике классического психоанализа, то бессознательное, уходящее в глубины инстинктивной жизни человека, по своей природе «материально». Но бессознательное существует и на уровне автоматизмов духовной деятельности человека, связанной с существованием знаково-символической, культурной «телесности» человека. Таким образом, бессознательное, не являясь «материальным» образованием, может существовать как один из «ликов» идеального – субстанции культуры и бытия человека.

В реальном бытии «живого человека» материальные и идеальные формообразования тесно переплетены. И бытие человека, начинаясь в глубинных природно-

[6] Там же. – С. 19.

этнических пластах, проходит в своем становлении сквозь ряд последовательных, рядоположенных или пересекающихся «измерений» социального мира: экономико-политические реалии, коммуникативные, знаково-символические, сознательно-рефлексивные и бессознательные «поля» задают экзистенциальные формы этого бытия, микрокосма, включенного в макрокосм Универсума.

Категориальный ряд, обозначенный выше, можно попытаться выстроить в цепочку: человеческое бытие – идеальное – субъективные и объективно-мыслительные образования индивидуального сознания – коммуникативные формы – интерсубъективность – знаково-символические уплотнения культурно-идеальной реальности – коллективно-мыслительные и идеологические формообразования. Можно категориальный ряд дополнить другими составляющими (например, феноменом ментальности), но все они будут лишь конкретизациями той фундаментальной категории, каковой является культура, понятая как идеальное бытие живого человека.

Духовный мир, дух, культура и предстают как живая целостность: «живое единство духа» (Гегель) или «духовная формация» (Э.В. Ильенков). И в первых своих моментах культура проявляется в *формах бессознательно-идеальных и субъективно-идеальных*. Реально жизнь человека и протекает как непрерывный метаморфоз сознательно-бессознательных моментов, которые можно выявить, лишь разложив и разорвав логическим анализом (феноменологическим или психоаналитическим) живую ткань идеальности на определенные формы. Кстати, само понятие бессознательного (подсознательного), имеющее традиционную значимость (понятие «бессознательное» употребляли и немецкие философы-идеалисты, и Маркс, и неокантианцы), оказывается логически «бедным». И постоянно требует «метафорической» доработки. На наш взгляд, интересно взглянуть на проблематику сознания и бессознательного сквозь призму метафор Зеркала и Зазеркалья.

Сознание-зеркало представляет собой нечто большее, чем традиционное «когито», связанное с классической рефлексивной установкой на постижение сознания. Сознание-зеркало требует и другое «зеркало» – Другого как субъекта сознания и самосознания или предмет внешнего мира, природного или социального. Возникает эффект Многозеркалья, связанный с человеческим бытием в мире, с предельными напряжениями человеческого бытия. В этом бытийственном эффекте сознания-многозеркалья и возникает бессознательное как некое «Зазеркалье»: сознание, которое не сводится к самосознанию и логическим процедурам познающего мышления, с необходимостью включает в себя и иррациональный момент бессознательного «Зазеркалья». В глубинных основаниях человеческого бытия, имеющего и природные, и социальные, и коммуникативные, и культурно-символические определения, формируются первичные *культурные архетипы,* схематизмы идеального, которые потом и начинают причудливую игру в формах сознания и бессознательного.

Архетипы можно рассматривав как чистые формы, формы идеального, связывающие человека с глубинными структурами мироздания. Потому важную роль в формировании сознания играют природные характеристики человеческого бытия: существование человека в определенной природно-экологической среде и в «плазме» этносов как природно-исторических, социально-биологических образований. Именно на данной глубине человеческого бытия и формируются архетипы национального менталитета и самосознания, проявляющиеся в этнической психологии (сознательные и бессознательные импульсы) и стереотипах этнического поведения.

В этих глубинах завязывается неразрывная цепочка последовательных метаморфозов, превращений культуры как идеального бытия человека: «сознание – бессознательное», «коммуникативность – интерсубъективность», «индивидуальное сознание – коллективное», «культура – цивилизация», «духовное производство – обыденное сознание» и т.д. – все это непрерывные взаимопревращения духа, созидающего конкретно-исторические феномены Зеркала-Зазеркалья эпохи, уникальные, неповторимые Космосы человеческого бытия.

Но эти звенья духовного метаморфоза не являются как некие абстракции – они всегда *обличены,* имеют лицо, отражают жизнь реальных людей и этносов, *облачены,* в исторические одежды культур и цивилизаций, обитают в реальных пространствах политики, экономики, повседневной жизни. Поэтому для нас главной в любом философско-культурологическом и философско-антропологическом исследовании должна быть задача – не упустить *живого человека*, который и является единственным творцом и собственного бытия, и собственного духовного торжества, и собственного духовного убожества.

Наше понимание культуры предполагает ее исследование как в *культурно-историческом времени*, так и в *социокультурном пространстве*, т.е. с учетом *хронотопных* характеристик *деятельного индивида*, конкретного человека, включенного в специфические сообщества и группы, в которых и реализуются, собственно, все коммуникативные акты, формируются специфические *концепты и дискурсы*, выраженные не только и не столько в естественном языке, сколько в языках «вторичных», т.е. в различных *знаково-символических формах и системах* – от мифологических до естественно-научных.

В этом методологическом ключе мы подходим и к пониманию феномена субкультур. При этом мы исходим из того факта, что субкультуры не всегда воспринимались и воспринимаются как таковые в самосознании той или иной культуры и эпохи, а тем более находят отражение в рационально-понятийной форме (философской, богословской или научно-теоретической). В этом плане характерно именно восприятие культуры молодости и молодежных субкультур в различные времена и в наши дни.

Так, бытует мнение, что «молодежь» как социальная группа появилась лишь на индустриальной стадии, а в полную силу стала разворачиваться на индустриально развитой и постиндустриальной стадиях»[7]. На наш взгляд, многие исследователи молодежи и молодежной субкультуры, отрицающие их наличие на доиндустральных стадиях эволюции человечества, во-первых, весьма некритично воспринимают идеи западных культурантропологов[8] при реконструкции архаики и древности, исходящих из слишком ранней социализации в первичных и древних этнокультурных коллективах и малой продолжительности жизни человека, жесткой ритуальной регламентации половозрастных отношений. Мы исходим из теоретико-методологического принципа, что молодежь как социальная и культурно-статусная группа и культура молодости как знаково-символическая реальность (а тем самым и феномен субкультурности!) присутствовали и в доиндустриальных культурах.

Ограниченный подход к проблеме молодежи, молодежной субкультуры (и в целом к феномену субкультуры) связан, на наш взгляд с тем с тем, что понятие «молодежная культура» в последние годы (особенно отечественными исследователями) или сведено к понятию «молодежная субкультура» (или «молодежные субкультуры»), или определяется весьма абстрактно через описание того, *что входит* в это родовое понятие: а) «молодежные субкультуры»; б) «культура молодежи» (продукты духовного производства «материнской культуры», предназначенные в упаковке масскульта для потребления молодежью); в) молодежная контркультура (культура молодежного протеста), противостоящая как «взрослой культуре», так и массовым молодежным субкультурам. В научной литературе мы не нашли удовлетворительного, философски корректного определения понятия «молодежная культура».

То или иное *понятие* как исходная идеально-рациональная «клеточка» формирования теории через логический механизм определения, суждения и умозаключения, предполагает, прежде всего, выделение изучаемого объекта из некоторой предметной области объективного мира (таковым выступает по отношению к познающему субъекту не только мир природной, «вещественной», но и социокультурной реально-

---

[7] С.И. Левикова. Молодежная субкультура. – М., 2004. – С. 60.

[8] См.: М. Мид. Культура и мир детства. Избранные произведения. – М., 1988; Aries Ph. L, enfant et la vie familiale sous l, Ancien Regime. - Paris, 1960.

сти, мира идеально-культурных «вещей», символов и артефактов) посредством указания на его общий и отличительный признак с последующим его включением в более универсальную общность и систему научной классификации.

Мы считаем, что дать полное понятие «молодежная культура» можно только тогда, когда проведено довольно полное, системное исследование этого явления многими учеными, но это вряд ли возможно в ограниченном жанре статьи.

Сейчас важно подчеркнуть то, что если мы будем подходить к «молодежи» и к «молодежной субкультуре» только как к понятию, то мы их можем найти только на «научно-технической» стадии существования человечества, т.е. в эпоху индустриализма Нового времени, «современности», когда и возникает научно-рациональный, формально-дискурсивный способ познания мира и человека. Но молодежь, на наш взгляд, всегда «присутствовала» не только в самой реальной жизнедеятельности в качестве специфической возрастной группы и сменяющих друг друга поколений (хотя бы и время их жизни были меньше современных из-за крайне тяжелых условий существования!), но и в общественном сознании и идеологии человечества в качестве определенных *концептов* и специфических *дискурсов*.

Разумеется, в дискурсно-концептной ткани исторических и современных культур следует различать *концепты* и *дискурсы* (и соответствующие знаки и символы). Социальный конструктивизм во многом и исходил из того, что и в познании, и в самой социокультурной реальности присутствуют такие формы идеально-мыслительной деятельности человека как *понятие* и *концепт*[9], которые очень часто отождествляются. А.А. Григорьев пишет: «В концепте представлены и коммуникативная, и логосная компоненты языка в единстве его знаково-системного и речевого бытия, направленного на акты понимания и схватывания смысла в момент его возникновения (здесь и теперь) и актуализирующего в этой точке не только логическую (как в понятии), но и языковую природу смысла. Идеально-материальная а-топичность концепта позволяет считать его моментом сопряжения разноприродных реалий»[10]. Однако, лингвокультурологическая интерпретация концепта как языкового феномена, на наш взгляд, также устраняет из поля зрения реального человека.

С.С. Неретина несколько иначе трактует концепт, связывая его не только с языковой идеальностью, но шире – с речевой коммуникативностью и с культурной диалогичностью субъектов. В «Новой философской энциклопедии она раскрывает следующие смыслы и значения понятия «концепт» в его отличии от собственно «понятия»: «Концепт (от лат. conceptus – собрание, восприятие, зачатие), – пишет она, – акт «схватывания» смыслов вещи (проблемы) в единстве речевого высказывания... Многие (в том числе современные) исследователи не заметили введения нового термина для обозначения смысла высказывания, потому в большинстве философских словарей и энциклопедий концепт отождествляется с понятием. Между тем концепт и понятие необходимо четко различать друг от друга.

Понятие... неперсонально, непосредственно связано со знаковыми и значимыми структурами языка, выполняющего функции становления определенной мысли, независимо от общения. Это итог, ступени или моменты познания.

Концепт формируется речью (введением этого термина прежде единое Слово жестко разделилось на язык и речь). Речь осуществляется не в сфере грамматики (грамматика включена в нее как часть), а в пространстве души с ее ритмами, энергией, жестикуляцией, интонацией, бесконечными уточнениями, составляющими смысл комментаторства. Концепт предельно субъектен... Память и воображение – неотторжимые свойства концепта, направленного, с одной стороны, на понимание здесь и теперь; с другой стороны – концепт синтезирует в себе три способности души и как акт памяти ориентирован в прошлое, как акт воображения – в будущее, как акт суждения – в настоящее...»[11].

---

[9] Подробнее о современных интерпретациях «концепта» см.: А.А. Григорьев. Концепт и его лингвокультурологические составляющие // Вопросы философии. – 2006. – №3. – С. 64-76.

[10] Там же. – С. 66.

[11] С.С. Неретина. Концепт // Новая философская энциклопедия. – Т. II. – М., 2000. – С. 306-307.

Методологический принцип понимающей социологии – мы понимаем мир так, как его определяем в качестве специфической *смысловой реальности*, в котором люди действуют, исходя из социально-субъективной значимости на основе «предопределенного мира значений», а саму интерсубъективную социальную реальность интерпретирует в качестве *конструируемой субъектом* (субъект в данном случае представляется чаще всего коллективным) на основе смыслов и значений, заданных обществом, в котором формировалось сознание субъекта, что и создает культурную коммуникативность, выраженную в концептах и специфических дискурсах[12]. При этом субъекты – коллективные и индивидуальные – следует также мыслить конкретно-исторически, во всей их специфичности и во многообразии экзистенциальных проявлений.

Однако, и культурная антропология, идеи которой используют исследователи современной культуры и субкультур, и методология социального конструктивизма, которая восходит к социальной философии М. Вебера, феноменологической социологии А. Шютца, социологии знания, К. Манхейма, одного из «первооткрывателей» молодежной культуры, П. Бергера и Т. Лукмана и др.,[13] также имеет свои методологические ограничения.

Если исходить из *дискурсно-концептной формы бытия культуры*, то следует остановиться и на том, как в современной философии определяется дискурс. Учитывая контекст французского поструктурализма и постмодернизма под *дискурсом*, на наш взгляд, в отличие от классического определения его как формально-логических и рассудочных форм мышления, следует понимать *особую ментальность и идеологию*, которые выражены в *тексте (знаково-символическая телесность)*, обладающем связностью и целостностью и *погруженном в жизнь*, в социокультурный, иррационально-психологический и другой *контексты*[14]. И здесь мы с необходимостью подходим к тому пониманию культуры, которое требует ее исследования как в культурно-историческом времени, так и в социокультурном пространстве *деятельного индивида*, конкретного человека, включенного в специфические сообщества и группы, в которых и реализуются, собственно, все коммуникативные акты, формируются специфические концепты и дискурсы, выраженные не только и не столько в естественном языке, сколько в языках «вторичных», т.е. в различных знаково-символических формах и системах – от мифологических до естественно-научных.

Таким образом, концепт и его реально-идеальное бытие в живой ткани и «телесности» культуры всегда предполагает наличие *человека* (или транцендентного Богочеловека, которого, как и посюстороннего человека, исключает постмодернизм,). Поэтому логично предположить, что даже если мы не находим в сознании той или иной эпохи «понятия» молодежи или «молодости», это еще не значит, что они отсутствуют в той или иной культурной эпохе в качестве концептов, отражающих и формирующих специфическую культурно-статусную реальность.

Еще один момент, который мы пытаемся реализовать в наших исследованиях, заключается в том, что в дискурсно-концептной ткани исторических и современных культур следует различать *доминирующие концепты* (и соответствующие знаки и символы) и *концепты маргинальные*, вытесненные на периферию культуры, если не в ее подпольные, бессознательные или контркультурные (антисистемные) слои. Таковыми, следует предположить, и могли быть, например, в эпоху средневековья, концепты детства и молодости. И если читать (реконструировать) только господствующие тексты эпохи, оставляя маргинальные концепты без внимания, то мы наверняка потеряем глубинные смыслы повседневности.

---

[12] См.: К. Манхейм. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994; А. Шютц. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2.

[13] П. Бергер, Т. Лукман. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. - М., 1995; А. Шютц. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. – М., 2003.

[14] См. также: Г.Б. Гутнер, А.П. Огурцов. Дискурс // Новая философская энциклопедия. – Т. I. – М., 2000. – С. 670-671.

На наш взгляд, необходимо по возможности вырабатывать «синтетическое» и комплексное (по сути диалектическое!) понимание культуры, что во многом перекликается как с работами наших отечественных исследователей, так и с положениями американской культурной антропологии. Одним из первых подчеркивал системный характер культуры основоположник современной культурологи Л. Уайт.

При таком подходе культура и предстает в качестве определенной *целостной и органической системы* (или системы культур, как понимают американские авторы), открытой и саморазвивающейся в пространстве и времени жизнедеятельности человечества, конкретных сообществ и живых людей. Э.С. Маркарян в свое время отмечал, что системные модели культуры выступают исходным и важнейшим инструментом культуры как особого класса явление и соответствующих культурных подсистем.[15] Это особенно важно при экспликации понятий «субкультура» или «субкультуры», иногда не столько проясняющих исследуемый предмет (культуру), сколько вносящих сумятицу в его осмысление.

Любая субкультура, в нашем понимании, предполагает определенную *подсистемную обособленность* и *идентификационную активность человека* по отношению к *доминирующей*, базовой культуре (что такое базовая культура общества в современном постмодернистском мире – это особый разговор), подчеркивая субкультурность той или иной социальной группы (страты), ее специфику в рамках системного самоопределения и ее *формальную* характеристику (это относится и к идентификации индивидов, входящих в структуры этих стратов).

Таким образом, корректное методологическое использование понятия «субкультуры» предполагает, что любая система культуры или *культурная система*, как и система вообще, предполагает *субсистемную стратификацию*, наличие субструктур и субэлементов, а, тем самым, и наличие субкультур. И саму доминирующую («базовую», «материнскую» и т.п.) культуру можно представить в виде системы субкультур. А тогда понятие «субкультуры» во многом усиливает свой эвристический потенциал, опираясь на *системную и диалектическую методологию*, которая представляется более всеобщей и, соответственно, предпочтительной при исследовании всего многообразия культурной феноменологии как в синхронном, так и в диахронном вариантах.

Поэтому мы и считаем, во-первых, что понятие «субкультура» вмещает в себя все *многообразие системных формообразований* в современной культуре (прежде всего, в отечественной) – базовых, креативных, маргинальных, деструкутивных, антисистемных (контркультурных) и т.д.

Об этом писал и Э.С. Маркарян: «С помощью инвариантной системной модели культуры можно выразить механизм осуществления процессов социальной самоорганизации… Выступив в целом как универсальный адаптивный механизм общества и несоизмеримо увеличив приспособительные возможности людей по сравнению с животными, развитие культуры было сопряжено с появлением разрушительных, деструктивных начал.

Культура в той или иной степени всегда *избыточна* (подчеркнуто нами – авторы)… Это значит, что в ней постоянно возникали и, видимо, будут возникать разнородные для данных условий среды, в том числе нейтральные, элементы. Включаясь в общий фонд культуры, эти элементы в совокупности, подобно генофонду в процессах биоэволюции, выступают в качестве резервуара, отдельные составляющие которого при изменениях среды могут трансформироваться в адаптивно значимые средства»[16]. Это важно, на наш взгляд, для понимания специфики любых исторических типов культуры (в том числе и таких ее формообразований как молодежная субкультура), которая оказывается способной на протяжении всей истории продуцировать как нейтральные и разрушительные, так и творческие контркультурные смыслы, способные, в

---

[15] Э.С. Маркарян. Теория культуры и современная наука. – М., 1983. – С. 77.

[16] Э.С. Маркарян. Теория культуры и современная наука. – М.: Мысль, 1983. – С. 148, 149.

конечном итоге, оказывать *инновационное воздействие* на динамику той или иной культуры. На наш взгляд, *культурно-инновационный потенциал различных субкультур (в том числе и молодежных) имел место на протяжении всей истории человечества.*

Но об этом речь пойдет в следующей нашей статье.

Список литературы

1. А.Я. Флиер. Культурология для культурологов. – М., 2000.
2. М. Блок. Апология истории или ремесло историка. – Изд. 2-е, доп. – М., 1986.
3. В.П. Римский. Тоталитарный Космос и человек. – Белгород, 1998.
4. Л.Н. Гумилев. Этногенез и биосфера Земли. – Л., 1990.
5. Л.Н. Гумилев. География этноса в исторический период. – Л., 1990.
6. Г.В.Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. – М., 1977.
7. С.И. Левикова. Молодежная субкультура. – М., 2004.
8. М. Мид. Культура и мир детства. Избранные произведения. – М., 1988.
9. Aries Ph. L, enfant et la vie familiale sous l, Ancien Regime. – Paris, 1960.
10. А.А. Григорьев. Концепт и его лингвокультурологические составляющие // Вопросы философии. – 2006. – №3. – С. 64-76.
11. С.С. Неретина. Концепт // Новая философская энциклопедия. – Т. II. – М., 2000.
12. К. Манхейм. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994.
13. А. Шютц. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2.
14. П. Бергер, Т. Лукман. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995.
15. А. Шютц. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. – М., 2003.
16. Г.Б. Гутнер, А.П. Огурцов. Дискурс // Новая философская энциклопедия. – Т. I. – М., 2000.
17. Э.С. Маркарян. Теория культуры и современная наука. – М., 1983.

METHODOLOGY OF SUBCULTURE STUDIES IN SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES (CASE STUSY OF THE YOUTH CULTURE)

M. M. Belousova,[1)]
Y. M. Melnik[2)]
O. N. Rimskaya[3)]
V. P. Rimskiy[4)]

1) Belgorod State University

2) Belgorod State University

3) Belgorod State University

4) Belgorod State University

e-mail: Rimskiy@bsu.edu.ru

The article deals with methodological dimensions of subculture studies in the sphere of socio-humanitarian knowledge.

It is noted that the relevant methodological use of the notion “subculture” presupposes that any system of culture has its own subsystem stratification, substructures and subcultures. The dominant culture itself can be defined as a system of subcultures. Herewith, the notion “subculture” is mostly reinforces its euristic potential basing on the systematic and dialectical methodology which is virtually a more general and, hence, preferable when studying the diversity of cultural phenomenology both in synchronic and in diachronic variants.

Key words: subculture, youth, social sciences and humanities.

ЧЕЛОВЕК. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО

УДК 17.022.1

МОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ: ИСТОРИЯ, СУЩНОСТЬ И СПЕЦИФИКА

О. А. Родионов

Тульский артиллерийский инженерный институт

e-mail: roa_tula@mail.ru

Научная добросовестность и стремление исследовать морально-аксиологическую проблематику современного этапа развития российского общества обусловили необходимость обращения автора к истории формирования учения о ценностях. Рецензируемая научная работа свидетельствует о хорошей ориентации автора в массиве литературы по теме исследования, стремлении к глубокому изучению генезиса и содержания рассматриваемых концепций.

О.А. Родионов, прежде всего, акцентировал внимание на фундаментальных концепциях В. Виндельбанда, Г. Риккерта, М. Шелера, В. Штерна, Н. Гартмана.

Ключевые слова: этика, мораль, моральные ценности, историческая трансформация моральных ценностей, специфика моральных ценностей

Происходящий сегодня в обществе аксиологический разлом между старыми и новыми ценностями острее и болезненнее всего ощущается в области морали. Это происходит потому, что именно здесь столкнулись разнонаправленные, противоречивые, а порой, и взаимоисключающие нравственно-ценностные парадигмы становящегося российского социума, содержание которых подвергается коренной ревизии и пересмотру.

Научная добросовестность и стремление разобраться в существе современной морально-аксиологической проблематики обусловливают необходимость обращения к истории и специфике моральных ценностей.

Наиболее основательно проблема ценностей разрабатывалась Баденской школой (В. Виндельбанд, Г. Риккерт и др.). Её представители одни из первых создали систематическое теоретическое учение о ценностях, основные положения которого сводились к следующим рассуждениям:

во-первых, согласно Риккерту, лишь понятие «ценность» даёт возможность отличить культурные процессы от явлений природы. Мир не может быть предметом познания в силу своей иррациональности. Процесс, делающий возможным его относительное познание, определяется трансцендентальным долженствованием – необходимостью, заставляющей человека утверждать или отрицать что-либо по отношению к предмету, вынося о нем ценностное суждение;

во-вторых, ценность проявляется в мире как объективный смысл, при этом смысл выступает своеобразным посредником между бытием и ценностями. Понятие ценности позволяет историку отделить существенное от несущественного: «Лишь отнесение к ценности определяет величину индивидуальных различий. Благодаря им мы замечаем один процесс и отодвигаем на задний план другой… Ни один историк не интересовался бы теми однократными и индивидуальными процессами, которые вызываются Возрождением или романтической школой, если бы эти процессы благодаря их индивидуальности не находились в отношении к политическим, эстетическим или другим общим ценностям»[1];

в-третьих, мир состоит из действительности и ценностей, последние рассматриваются как некое «совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта»[2]. Из этого соотношения действительности и ценностей вытекает подлинная проблема философии, которая состоит в противоречии этих обоих царств: действительности и ценности. Это противоречие гораздо шире «противоречия объекта и субъекта». «Сами ценности, таким образом, не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов, – утверждает Г. Риккерт. – Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта»[3].

Таким образом, представители Баденской школы абсолютизируют трансцендентальность и субъективность ценностей, связывают их только с отношениями. Поэтому многое для них в мире, в обществе, в самом человеке должно было «обесцениться».

Следующий этап в развитии проблемы ценностей связан с видным представителем феноменологии Максом Шелером[4]. Он определял ценности как объективные качественные феномены, независимые от сознания субъекта и от предметов, в которых они являются. Они представляют собой особые качества, при этом являются качествами не вещи, а блага. Благо же само есть подобное вещи единство ценностных качеств, и предстаёт данностью одинаково первоначальной с вещью[5]. В качестве важнейшего аргумента в пользу независимости ценностей от их носителей Шелер выдвигает положение, что ценности как таковые не изменяются с изменением носителей. Примерами ценностей, по мнению философа, является то, что выражается словами «благородный, хороший, злой и т.п.».

Недостаток концепции М. Шелера состоял в отождествлении ценностей и качеств блага: в этом случае происходит не только обесценивание «субстанциональных носителей» этих качеств, но и сущности, и отношения в целом.

Важным шагом в исследовании понятия «ценность» стал подход представителя персоналистского направления В. Штерна[6], который исходил из того, что определение этому понятию дать невозможно, поскольку не имеется никакого другого элементарного понятия, к которому оно могло бы быть сведено. Штерн причислял ценность к атрибутивным понятиям, так как не считал ее самой по себе существующей субстанцией, а лишь причастной к чему-нибудь или к кому-нибудь, т.е. к носителям ценностей. Он возражал против субстантивного употребления выражения «ценность» на том основании, что нельзя в строгом смысле сказать «это или то является ценностью». Данное утверждение можно рассматривать как определяющее для понимания категории «ценность» в аксиологии В. Штерна.

Проблема определения ценностей нашла своё отражение в «критической онтологии» Н. Гартмана. Ценности он определяет как объективные идеальные сущности: их бытие не имеет реального существования, но в тоже время они доступны реализа-

---

[1] Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. – СПб., 1997. – С. 315-316.

[2] Риккерт Г. О понятии философии / Г. Риккерт. Философия жизни. – К.: Ника-центр, 1998. – С. 34.

[3] Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. – С. 316.

[4] См.: Scheler M. Der Formalism in der Ethic und die materiale Wertethic – 1921.

[5] Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 279.

[6] Миронов А.В. Понятие ценности, виды и иерархия ценностей // Социально-гуманитарные знания. – 2007. – №1. – С. 96-98.

ции в определенной материи и в этом смысле онтологичны. Ценности познаются не мыслью, а интуитивным, эмоциональным видением, хотя знание о них может иметь рациональный, теоретический характер. Н. Гартман предложил классификацию ценностей, основанную на идеи наличия иерархии в онтологических слоях самого бытия. Он открывает закон «обоснования ценностей», суть которого состоит в том, что вышестоящие ценности обосновываются только нижестоящими, они имеют ценностную автономию и не сводимы к ним[7].

Основным недостатком в учении Н. Гартмана о ценностях является нерешенность соотношения идеального и материального.

В русской этической традиции теория ценностей получила своё развитие в учениях Н.О. Лосского и С.А. Левицкого. Лосский определяет свой подход к ценностям как идеально-реалистический. Сами ценности он считает идеальными трансцендентальными феноменами, которые могут быть объективными и субъективными, абсолютными и относительными, положительными и отрицательными[8].

Главным недостатком аксиологической теории Н. Лосского следует считать чрезмерное субъективирование ценностей, что не позволило должным образом решить проблему их «самоценности».

С.А. Левицкий исходит из того, что в понятии ценности скрещиваются категории «качество» и «значение», которые являются свойством сознания, а не бытия. Сознание, по мнению мыслителя, имеет склонность отвлекаться от фактического состава предметов, событий для того, чтобы найти и пережить те ценности, которые в них содержатся. Подобно качествам ценности могут быть отвлечены от предметов и событий в актах эмоционального переживания. Таким путем образуются общие понятия мира ценностей. Эти понятия живут в эмоциональном сознании и не поддаются рационализации, ибо рассудок сам по себе слеп[9].

Такое понимание ценностей приводит С.А. Левицкого к абсолютизации их субъективных и эмоциональных значений.

В советской философии к проблеме ценностей обратились только в 50-е годы XX века. Здесь можно четко обозначить четыре позиции:

– фактическое отождествление ценности с объектом (В.А. Василенко)[10];

– сведение ценности к явлению объективной действительности (Р.В. Петропавловский)[11];

– обоснование ценности в качестве субъектно-объектной основы (В.П. Тугаринов)[12];

– рассмотрение ценности как свойства только общественного предмета (О.Г. Дробницкий)[13].

Современный этап в развитии ценностных парадигм можно определить как кризис. Осуществляется процесс переоценки старых ценностей, доставшихся нам в наследство от прошлого, и создания новой системы ценностных координат общества. На этом аксиологическом разломе старого и нового предпринимаются отчаянные попытки по созданию общегосударственной идеологии[14].

---

[7] См.: Гартман Н. Этика. – СПб., 2002; Рыскельдиева, Л.Т. Аксиологический эстетизм Николая Гартмана // Вопросы философии. – 2005. – № 6. – С. 162-168.

[8] См.: Лосский Н.О. Ценность и бытие / Н. Лосский. Бог и мировое зло. – М., 1994.

[9] См.: Левицкий С.А. Свобода и ответственность. – М.: «Посев», 2003. – С. 178.

[10] См.: Василенко В.А. Ценности и оценка. – Киев, 1964.

[11] См.: Петропавловский Р.В. Что такое моральные ценности // Современная цивилизация и моральные ценности. – М., 1982.

[12] См.: Тугаринов В.П. Теория ценностей в марксизме. – Л., 1968.

[13] См.: Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. – М., 1967.

[14] См., например: Башкирова Е.И. Трансформация ценностей российского общества // Полис. – 2000. – №6; Бессонов Б.Н. Социальные и духовные ценности на рубеже второго и третьего тысячелетий. – М.: Норма, 2006; Миронов А.В. Кризис духовных ценностей на социокультурном пространстве современной России // Социально-гуманитарные знания. – 2007. – №2; Сурков В.Ю. Современные тенденции и перспективы развития современной России. – М.: СГА, 2006 и др.

Такое разнообразие теорий и концепций вполне оправдано, поскольку: во-первых, на каждом конкретном этапе развития перед обществом выдвигаются на передний план те или иные аксиологические проблемы; во-вторых, каждый из мыслителей или ученых исследует ценности со своих собственных позиций, фиксируя, а часто и абсолютизируя какую-то одну их особенность или черту.

В определенной мере указанные недостатки «снимаются» в дефиниции ценностей, предложенной С.Ф. Анисимовым в работе «Введение в аксиологию», где ценность определяется как «положительное значение объекта для человека с точки зрения того, насколько он способен удовлетворить какую-либо потребность, возникшую в его жизнедеятельности»[15]. Примечательным является то, что понятие ценность здесь рассматривается в рамках субъектно-объектного подхода.

Авторское понимание сущности ценности заключается в том, что она представляет собой особое качество, объемлющее предметы и явления материального и духовного мира, и выступающее в виде стремления, цели, оценки и идеала, имеющих большое значение для жизнедеятельности человека или группы. В данном определении более конкретно указывается на сущностные признаки ценности как специфического аксиологического явления, подчеркивается единство двух его сторон: объективной и субъективной.

Ценности пронизывают все сферы человеческого существования, не является исключением и моральная сфера. Понятие мораль в этической литературе рассматривается с точки зрения нескольких взаимно дополняющих друг друга подходов[16].

Во-первых, мораль понимается как одна из форм общественного сознания, наряду с правом, политикой, эстетикой и др. Однако такое понимание морали оставляет в тени её практически-поведенческую и активно-деятельную сторону.

Во-вторых, мораль это незаменимый регулятор поведения человека. При таком подходе мораль представляет собой совокупность принципов, правил, норм, которыми люди руководствуются в своем поведении. Акцентируя внимание на морали как регуляторе поведения людей, этот подход не отражает ее содержательной стороны.

В-третьих, имеет место понимание морали как особого духовно-практического способа освоения человеком действительности. При таком подходе мораль понимается как оценочно-императивное отношение к миру с точки зрения добра и зла, реализующееся в духовно-идеальных представлениях и практической деятельности человека. В этом случае в центр внимания теории выдвигаются проблемы включенности морали в систему социальных отношений, вследствие чего социальные характеристики поведения одновременно оказываются нравственными характеристиками людей, их потребностей, целей, побудительных и оправдательных мотивов, намерений.

Из краткого анализа названных подходов видно, что функции морали неправомерно противопоставлять друг другу, поскольку все они вытекают из специфичности, уникальности и полиструктурности ее свойств и черт. Другое дело, что в зависимости от условий, обстоятельств эти функции могут осуществляться с неодинаковой степенью выраженности, интенсивности. Например, оценочно-императивная функция морали активнее реализуется на стадии уяснения личностью смысла и значения моральных знаний, ценностей, норм, этических категорий; регулятивная – на этапе «практикуемой» морали: поступков, поведения, деятельности.

---

[15] Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – М., 2001. – С. 67.

[16] См.: Апресян Р.Г. Идея морали и основные нормативно-этические программы // Социальная философия и философская антропология: Труды и исследования. – М., 1995; Багаутдинов А.М. Проблемы взаимосвязи духовности и нравственности в историко-философской ретроспективе // Вестник Башк. ун-та. – Уфа, 2002; Бачинин В.А. Противоречия нового и старого в морали // Вопросы философии. – 1987. – №7; Смоленцев Ю.М. Мораль и нравы: диалектика взаимодействия. – М.: Изд-во МГУ, 1989; Щербак Ф.Н. Мораль как духовно-практическое отношение. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986.

Научный анализ сущности моральных ценностей предполагает выделение их важнейших черт и особенностей. Наиболее плодотворный путь решения этой задачи – уяснение места и роли данного феномена в общей системе ценностей.

Прежде всего, следует отметить, что моральные ценности – это часть целого. Они являются одним из видов социальных ценностей. Вместе с тем это не простая, а специфическая часть социальных ценностей, в которой диалектически взаимодействуют общее и особенное.

Моральные ценности нельзя выделить эмпирически, как факт или явление, в отличие от других видов ценностей, которые имеют определенную область или сферу своего приложения. Поэтому, обладая свойством всеобщего (с точки зрения универсальной способности упорядочивать, направлять развитие людей и групп), *моральные ценности выступают специфической стороной, аспектом, «срезом» экономических, политических, профессиональных, религиозных и других видов социальных отношений и деятельности.*

Важным в методологическом отношении является вопрос об объективности моральных ценностей[17]. Философский анализ объективности показывает, что один и тот же феномен может быть одновременно объективным в одном отношении и субъективным в другом. Так, существуют концепции, признающие объективные истины, но как характеристики содержания знания, не зависящие от желания и воли субъекта, хотя знание есть продукт деятельности субъекта и по своей природе оно субъективно. Аналогичное утверждение можно высказать и в отношении ценностей. Ценности по своей природе могут быть как объективными, так и субъективными, потому что они представляют собой свойства объектов и субъектов.

В пользу объективности моральных ценностей свидетельствует факт нравственной самоценности всего существующего. Все существующее обладает определенной самоценностью уже в силу самого факта бытия. Человеку органически свойственна точка зрения на бытие, в том числе и на бытие вещи и на высшие его виды – на органическую жизнь природы и самого человека – как проявление добра и блага. Всякое существование, всякая жизнь уже сами по себе оцениваются как самоценность, благо и добро. Но чтобы познать объективную ценность, надо проделать определенную феноменологическую редукцию со своим сознанием, – следует вынести за скобку существующее в нашем сознании сформированное понятие ценности как значения объекта для субъекта. Иными словами, надо взглянуть на мир «чистыми» от традиционного опыта глазами. И тогда откроется самоценность вещей как таковых, а не только их значение для нас.

Чем же отличают моральные ценности от других видов ценностей? Когда речь идет о специфике моральных ценностей, то, прежде всего, имеется в виду их нравственная природа и историческое назначение. Эти отличия можно проследить на основе краткого сравнения моральных ценностей с некоторыми другими ценностями по ряду оснований.

1. *По генезису*. Моральные ценности являются одним из древнейших регуляторов социальной жизни людей (наряду с мифологией, религией, искусством). Предположительно, они возникли на заре человеческой цивилизации, для того чтобы осуществлять: упорядочение отношений между отдельными индивидами, как по вертикали, так и по горизонтали с целью простой кооперации физического труда, обеспечения безопасности племени или рода, примитивно-справедливого дележа пищи; установление системы ограничений и запретов, ставивших людей в определенные рамки, ограждавших их от действий по нанесению вреда друг другу. Мораль первобытного общества первоначально опиралась на силу обычаев и традиций, обеспечивающих без-

[17] См., например: Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М., 1995. – С. 314; Матвеев П.Е. Моральные ценности. – Владимир, 2004. – С. 33-34, 37; Рассел Б. История западной философии. – Новосибирск, 1997. – С. 749.

отчетное восприятие заповедей и запретов; декларирование элементарных правил нравственности, которые постепенно эволюционируют от запретительно-принудительных норм к поощрительно-стимулирующим, основанным на большей степени свободы и автономности человека; регулирование процесса объединения индивидов в группы, рода, племена.

Все это вместе взятое создает необходимые условия для процесса социализации целых поколений людей. Моральные ценности выступают тем фундаментом, на котором произрастают зачатки коллективной деятельности и организации индивидов.

2. *По социальному статусу*. Моральные ценности в отличие от всех других ценностей не опираются на специально созданные социальные институты и учреждения. Это связано с тем, что основное в ценностном отношении состоит в превращении требований внешней действительности в факт сознания. Такая постановка научной проблемы находит своё отражение в двух важнейших особенностях: проблематичности реализации ценностной предметности; абстрактно-формальном характере ценностных эквивалентов.

Эти особенности моральных ценностей проявляются в виде антитезы должного и сущего, которая реализуется в том, что за всяким ценностным понятием стоит реальный механизм ценностного отношения, в основе которого находится объективное содержание. Таким образом, моральные ценности не имеют институционального статуса и формируются в самой практике нравственного поведения.

3. *По предмету*. Моральные ценности в качестве своего предмета имеют, по мнению С.Ф. Анисимова, субъектно-объектные отношения, определяющие «положительное значение объекта для человека с точки зрения того, насколько он способен удовлетворить какую-либо потребность, возникшую в его жизнедеятельности»[18]. Дело в том, что в головах людей возможны два вида субъектно-объектных отношений: познавательные, которые дают понятие о предмете как он есть «в себе», и ценностные, дающие понятие о значении предмета для кого-то, «для нас».

4. *По способу и средствам использования*. Важнейшие различия между моральными и неморальными ценностями касаются вопроса о том, каким способом и какими средствами происходит их использование во взаимоотношении и поведении людей. Например, моральные и правовые ценности имеют немало общего – стратегические цели, относительно устойчивые правила и предписания. Вместе с тем важно подчеркнуть и их существенные различия с точки зрения возможностей, способов и средств их реализации.

Если правовые ценности находят свое отражение в конституциях, законах и других нормативно-правовых актах, и с их помощью регулируются поведение и деятельность граждан, то моральные ценности в основном живут в общественном сознании, поддерживаются, одобряются или отвергаются общественным мнением или самим субъектом нравственной деятельности.

5. *По результатам*. Анализ любой конкретной человеческой деятельности предполагает в объекте некий специфический предмет моральной деятельности, с которым связана возможность возникновения моральной ценности, как потенциальной способности удовлетворять нравственные потребности субъекта этой деятельности.

Как и ценности вообще, моральные ценности не могут возникнуть и существовать, если не удовлетворяют какую-либо потребность. В характеристике субъекта деятельности потребности по праву занимают самое важное место, выступая и как побуждение, и как цель.

Потребность – это стремление, субъективное состояние, направляющее активность субъекта на утверждение какой-либо моральной ценности. В связи с тем, что человек имеет множество разнообразных потребностей, его моральные ценности наце-

[18] Анисимов С.Ф. Указ. соч. – С. 67-68.

лены не столько на конкретную деятельность, сколько на стратегию действий в типичных жизненных ситуациях.

В реальной практике этическая наука выражает морально-ценностную сторону предмета потребности понятием «ценностная предметность» – это объективная основа моральной ценности, возникающая как опредмеченная деятельность человека, она неразрывно связана с предметом и обладает возможностью реализации в форме ценности.

Данное утверждение позволяет рассмотреть структуру морально-цен-ностного отношения:

– ценностная предметность как общественное свойство предмета, возникающее в «силовом поле» потребности деятельного субъекта, образуется как предпосылка моральной ценности;

– актуальная потребность субъекта, понимаемая как норма и переживаемая им в качестве нужды, т.е. состояния неудовлетворенности в момент актуализации;

– моральная ценность как момент противопоставления цели деятельности и действительности, как субъективное представление, ориентирующее и направляющее активность субъекта;

– завершение морально-ценностного отношения – оценка, в которой фиксируется ценностная предметность и которая выражается в различных ценностных эквивалентах (понятиях, суждениях, нормах, идеалах).

Анализ специфики моральных ценностей позволяет сделать некоторые предварительные выводы: во-первых, являясь составной частью ценностной системы, они обладают «всепроникающим» свойством в том смысле, что выполняют в этой системе синтезирующую, интегрирующую роль; во-вторых, моральные ценности не подменяют другие виды ценностей, но оказывают на них существенное влияние; в-третьих, реализация моральных ценностей ориентирована на формирование нравственной культуры человека и выработку его жизненной позиции.

Из краткого анализа истории и специфики моральных ценностей, с учетом изложенных нами подходов, можно определить их сущность. *Моральные ценности – специфический вид социально-духовных ценностей, характеризующийся единством объективного и субъективного, сущего и должного, духовного и практического в рассмотрении предметов и явлений материального и духовного мира, выступающий проявлением морали, ее сознательных и практических компонентов, отражающийся в деятельности людей и групп посредством нравственных стремлений, целей, оценок и идеалов.*

Предложенный анализ моральных ценностей представляет собой одну из попыток рассмотрения данного явления в рамках философско-этического подхода.

Список литературы

1. Анисимов С.Ф. Введение в аксиологию. – М.: Современные тетради, 2001.

2. Апресян Р.Г. Идея морали и основные нормативно-этические программы // Социальная философия и философская антропология: Труды и исследования. – М.: Наука, 1995.

3. Багаутдинов А.М. Проблемы взаимосвязи духовности и нравственности в историко-философской ретроспективе // Вестник Башк. ун-та. – Уфа, 2002.

4. Бачинин В.А. Противоречия нового и старого в морали // Вопросы философии. – 1987. – 7.

5. Бессонов Б.Н. Социальные и духовные ценности на рубеже второго и третьего тысячелетий. – М.: Норма, 2006.

6. Василенко В.А. Ценности и оценка. – Киев: Наукова думка, 1964.

7. Гартман Н. Этика. – СПб.: Владимир Даль, 2002;

8. Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. – М.: Политиздат, 1967.

9. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1995.

10. Левицкий С.А. Свобода и ответственность. – М.: "Посев", 2003.
11. Матвеев П.Е. Моральные ценности. – Владимир: Изд-во Влад. гос. ун-та, 2004.
12. Петропавловский Р.В. Что такое моральные ценности // Современная цивилизация и моральные ценности. – М., 1982.
13. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. – СПб.: Наука, 1997.
14. Смоленцев Ю.М. Мораль и нравы: диалектика взаимодействия. – М.: Изд-во МГУ, 1989.
15. Тугаринов В.П. Теория ценностей в марксизме. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1968.
16. Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994.

MORAL VALUES: HISTORY, ESSENCE AND SPECIFICITY

O. A. Rodionov

Tula Artillery Engineering Institute

e-mail: roa_tula@mail.ru

The scientific approach and exploration of moral and axiological problems of modern Russian society resulted in the fact that the author turned to the history of the formation of the study of values. The work under consideration proves the fact that the author was good in using heaps of literary sources and his willingness to the serious study of the genesis and essence of the concepts.

O.A. Rodionov made the main emphasis upon the fundamental concepts of V. Vindelband, H. Rikkert, M. Scheler, B. Stern, N. Hartman.

Key words: ethics, morals, moral values, historical transformation of moral values, specificity of moral values

УДК 7.01

НОВАЯ ЭСТЕТИКА ИНФОРМАЦИОННОЙ ЭПОХИ: ИСКУССТВО КАК БАЗА ДАННЫХ

А. В. Соловьев

Рязанский государственный университет им. С.А. Есенина

Статья посвящена проблеме новой эстетики в информационном обществе. Цифровые технологии открыли новый этап эволюции искусства, на котором исчезают традиционные границы между подлинником и копией, между автором и зрителем. В новой эстетике культурный объект рассматривается как комплекс организованных данных, которые структурируют эстетический опыт пользователя (зрителя). В культуре информационного общества единственным и неосязаемым средством-носителем искусства становится программное обеспечение с заложенной в нем мощностью кода, которое заставляет относиться ко всему культурному наследию человечества как к базе данных.

Ключевые слова: эстетика, искусство, цифровые технологии, культурное программное обеспечение, базы данных, информационное общество.

Прежде чем анализировать искусство в информационную эпоху, проведем необходимую границу между искусством и искусством технологизированной современности. *Во-первых,* современное искусство – искусство технически и массово воспроизводимое[1]. Искусство технологизированной современности возникло после изобретения фотографии, когда появилась возможность репродуцировать уникальные произведения искусства в виде книжных иллюстраций, плакатов, открыток и т.д. Тоже можно сказать и о музыке: эпоха массовой звукозаписи положила конец неповторимости концертного исполнения. *Во-вторых,* возможность механического воспроизведения оригинального произведения искусства оказала разрушительное воздействие на концепцию «оригинальности», «подлинности»[2]. Цифровые технологии стали еще одним шагом эволюции искусства, доведя воспроизводимость до невиданных масштабов: подлинник стал копией, а копия является подлинником в силу их цифровой тождественности. После вступления Интернета в фазу Web 2.0, возникновения движения «Свободное/Открытое ПО» (Free/Open source), Вики-страниц и Вики-сообществ, пиринговых сетей, фолксономии (англ. folksonomy, от folk – народный + taxonomy – таксономия, от гр. расположение по порядку + закон) – народная классификация, практика совместной категоризации информации (ссылок, фото, видео клипов и т.п.) посредством произвольно выбираемых меток, называемых тегами)[3], блогов, Сеть стала составной частью сферы искусства. Художники фокусируются на Сети как на феномене и часто используют технологические сети как инструмент производства и распространения[4]. Это изменяет привычные художественные практики и каналы распространения художественных произведений, а также понятия «произведение», «происхождение», «право», которые рассматриваются в данной среде, как ограничивающие свободу действия художника. *В-третьих,* стимулированная ИКТ-революцией, конвергенция искусства, науки и технологии, эволюция которой медленно протекала практически до середины XX века, начавшись в эпоху Возрождения, обеспечивает богатые возможности для художников поставить под вопрос само представление о том, как искусство создается и каков его предмет и функции в обществе[5]. *В-четвертых,* в

[1] См. Benjamin, W. The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction / Durham, M.G., Kellner, D.M. (Ed.). Media and Cultural Studies. Malden: Blackwell Publishing, 2006. P. 18-40.

[2] Аппиньянези, Р., Гэрретт, К. Знакомьтесь: постмодернизм. – Санкт-Петербург: Академический проект, 2004. С. 18.

[3] Фолксономия. Http://ru.wikipedia.org/wiki/Фолксономия.

[4] См. Andersen, C. Mapping Intervention and the Network Interface // Art/Net/Work. Aarhus, 2006.

[5] Grau, O. Virtual Art. Cambridge, London: MIT Press, 2003. P. viii.

искусстве технологизированной современности количество трансмутировало в качество: существенно увеличившееся количество участников изменило модус участия[6].

М. Дертузос выделяет четыре характеристики искусства информационной эпохи:

1. ***Вовлеченность нескольких чувств и мышц в процесс восприятия*** с помощью визуального и слухового погружения, тактильных ощущений, изменений температуры, и контролируемых запахов. По мере улучшения технологии художники будут создавать произведения, приносящие все более полные и глубокие переживания.

2. ***Интерактивность***. Несмотря на то, что, например, интерактивные пьесы и фильмы с альтернативными сценариями уже существуют, постоянно развивающиеся информационные технологии выведут интерактивность аудиовизуальных искусств на более высокий уровень.

3. ***Коллективная игра***. Эта характеристика означает, что в процесс творения какого-либо произведения может быть вовлечено большое количество человек, объединенных с помощью ИКТ.

4. ***Демократизация***. Мировое искусство стало доступным миллионам людей. Онлайновое искусство предлагает колоссальное количество аудио-, видео- и текстовых материалов, посвященных как физическим, так и цифровым произведениям искусства[7].

Все перечисленные характеристики искусства информационной эпохи присутствуют в произведениях, выставленных в 2009 году на «Арт-Кельн» (Кельнская ярмарка современного искусства). Более 200 галерей наполнили пространство ярмарки под общим названием «Темная комната» (Dark room), т.е. комната, которую фотографы использовали для изготовления фотографий. Ярмарка проходит под лозунгом «Искусство – плод спонтанной игры разума и воображения. Это – темная зона сознания». Куратор проекта Аня Натан-Дорн считает, что время искусства-фетиша, искусство «вещи в себе», искусства как сообщества немногих избранных кануло в лету, а современное искусство – это процесс, а не результат; это сияние извечной красоты природы перед вратами небытия[8]. Это «сияние природы» на ярмарке выражалось аудиовизуальными композициями, видео-инсталляциями на основе теле-мониторов, компьютерных дисплеев и неоновым свечением скульптурных существ-монстров. Мотивы природы и современные технологии слились в информационном симбиозе. Программная фраза «современное искусство – это процесс, а не результат» отсылает нас к определению искусства как базы данных, которая постоянно пополняется, но никогда не завершается.

По мнению П. Леви, в киберискусстве XXI века главным художником, ***субъектом искусства***, будет «инженер миров»[9]. Инженеры миров – это создатели виртуальностей, строители коммуникационных пространств, разработчики коллективных инфраструктур распознавания и накопления информации (баз данных), конструкторы сенсорно-моторных интеракций с цифровой вселенной. В такой пространственно-временной среде ***искусство как произведение, как предмет,*** многократно воспроизведенный, ***теряет свое присутствие во времени и пространстве***, свое уникальное существование в месте, где ему случилось быть[10]. Присутствие и субъекта и объекта искусства заменяется ***телеприсутствием***, при котором произведение теряет свою привязанность к локальности: зритель не подходит к произведению, а

---

[6] Benjamin, W. The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction / Durham, M.G., Kellner, D.M. (Ed.). Media and Cultural Studies. Malden: Blackwell Publishing, 2006. P. 32.

[7] Dertouzos, M. What Will Be: How the New World of Information Will Change Our Lives. New York: HarperEdge, 1997. P. 151-154.

[8] Арт-Кельн: кризис? Какой кризис? Http://ru.euronews.net/2009/04/29/art-in-the-dark. Доступ: 29.02.2009.

[9] Levy, P. Cyberculture. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. P.125.

[10] Benjamin, W. The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction. / Durham, M.G., Kellner, D.M. (Ed.). Media and Cultural Studies. Malden: Blackwell Publishing, 2006. P. 20.

произведение не направлено к исключительно отдельному зрителю[11]. Телеприсутствие также представляет эстетический парадокс: оно обеспечивает доступ к виртуальным пространствам на глобальном уровне, который ощущается одновременно как пребывание и как перемещение в совершенно различные места. Искусство как база данных имеет многочисленные и одновременные точки входа.

В высоко динамичной и изменчивой информационно-коммуникационной среде произведения киберискусства также являются динамичными и изменчивыми и отвечают характеристикам «открытого произведения», определенным У. Эко. Для определения этих характеристик Эко использует пример главы «Блуждающие скалы» из романа «Улисс» Дж. Джойса, которая образует *малый универсум, и который можно рассматривать с разных точек зрения* и где от поэтики Аристотеля, а вместе с ней и *от представления об однонаправленном течении времени в однородном пространстве не остается и следа*[12]. *Чтение такого произведения позволяет читателю самому себе прокладывать пути, его перечитывание можно начинать с любого места* точно также, как можно войти в город с любой стороны и составить о нем другое представление. В такой ситуации читатель становится сотрудником автора в деле создания произведения. Анализируя главу «Поминки по Финнегану» Эко добавляет еще несколько характеристик открытого произведения, применяя к тексту метафору *космоса Эйнштейна, искривленного, замкнутого на себе самом (начальное слово совпадает с последним) и, следовательно, конечном, но как раз поэтому беспредельном*[13]. Эта беспредельность также выражается через *целостную многозначность*, в которой несколько различных корней сочетаются таким образом, что одно слово становится вместилищем значений, каждое из которых сталкивается и соотносится с другими средоточиями аллюзий, в свою очередь открытых *новым вариантам и возможностям прочтения*. Всеми этими характеристиками обладают произведения киберискусства. Они скорее представляют собой поток, чем стоячую воду, скорее процесс, чем его завершение: «образы, отделенные от всех аспектов жизни, слились в единый поток, в котором единство жизни уже не может быть восстановлено»[14]. Они являются «открытыми произведениями» не только потому, что допускают множество интерпретаций, но еще и потому, что они физически чувствительны к активному погружению исследователя и материально связаны с другими произведениями сети[15]. Текучесть, незавершенность, обновляемость и материальная связанность являются атрибутами любой базы данных.

В целом, искусство информационного общества трудно поддается традиционному делению на «элитарное» и «народное» (массовое) искусство. По мнению У. Эко, если считать, что в наши дни еще существует качественное различие между искусством «элитарным» и искусством «народным», то элитарное искусство в этой атмосфере, именуемой постмодерном, предлагает одновременно как новые эксперименты за пределами фигуративности, так и возврат к фигуративности и новое обращение к традиции[16]. Информационная эпоха – эпоха доминирования массмедиа, которые в области искусства «больше не дают никакой универсальной модели, никакого единого идеала Красоты» [17], а предлагают нам «оргию терпимости, тотального синкретизма, абсолютного и безудержного политеизма Красоты»[18]. По выражению Э. Тоффлера «консенсус пошатнулся»: человек «клип-культуры» обстреливается разорванными и лишенными смысла «клипами», мгновенными кадрами[19].

---

[11] Grau, O. Virtual Art. Cambridge, London: MIT Press, 2003. P. 271.
[12] Эко, У. Открытое произведение. – М.: Симпозиум, 2006. С. 80-81.
[13] Там же, С. 81.
[14] Debord, G. The Society of the Spectacle. Canberra: Hobgoblin Press, 2002. P. 7.
[15] Levy, P. Cyberculture. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. P. 127.
[16] История красоты. – М.: Слово, 2005. С. 426.
[17] Там же, С. 426.
[18] Там же, С. 428.
[19] Тоффлер Э. Третья волна. – М.: АСТ, 2002. С. 277.

Конвергенция цифровых технологий, идущая параллельно с процессом конвергенции искусства, науки и технологии, приведет к исчезновению отдельных видов искусства и отдельных медиа: «абсолютное знание будет протекать в бесконечном цикле»[20].

Динамично развивающаяся культура информационного общества приводит к кризису традиционной типологии искусства, которая основывалась на наборе средств или, выражаясь «цифровым» языком), «носителей» искусства: холст, бумага, камень, дерево, фото-, кинопленка. Л. Манович считает, что этот концептуальный кризис начался в 1960-х годах с быстрым развитием новых форм искусства (ассамбляжа, хеппенинга, инсталляции перформанса, акции, концептуального искусства, процессинг-арта, интермедиа-арта), которые угрожают столетней типологии сред искусства (живопись, скульптура, рисунок)[21]. Кроме того, если традиционная типология была основана на различии в материалах, используемых в художественной практике, то новые носители или допускали использование различных материалов в произвольных комбинациях (например, инсталляции), или вообще были направлены на дематерилизацию художественного объекта (например, концептуальное искусство). В ситуации этого кризиса Манович говорит о зарождении пост-медийной эстетики и следующим образом определяет ее особенности:

1. Эстетика постмедиа нуждается в категориях, которые могут описать, как культурный объект *организует данные и структурирует опыт пользователя этих данных* (курсив автора статьи).

2. Категории постмедийной эстетики не должны быть привязаны ни к каким специфическим формам хранения или коммуникации. Например, вместо того, чтобы думать "о произвольном доступе" как о специфическом атрибуте компьютерной среды, мы должны думать об этом как об *общей стратегии организации данных* (курсив автора статьи), который приложим к традиционным книгам, архитектуре, а, также как о специфической стратегии поведения пользователя.

3. Эстетика постмедиа должна принять новые понятия, метафоры и операции компьютера и эры сети, такие как информация, данные, интерфейс, полоса пропускания, поток, хранение, копирование, сжатие, и т.д. Мы можем использовать эти концепции и говоря о нашей собственной постцифровой, постсетевой культуре, и говоря о культуре прошлого. Необходимо видеть старую и новую культуры как один континуум; чтобы сделать новую культуру более богатой с помощью эстетических методов старой культуры; и чтобы сделать старую культуру постижимой для новых поколений, которые чувствуют себя комфортно с концепциями, метафорами и методами компьютерной и сетевой эпохи. Как пример такого подхода, мы можем описать Джотто и Эйзенштейна не только как живописца раннего Возрождения и кинематографиста-модерниста, но также и как заметных творцов информации. Представители первой культуры изобрели новые способы организации данных в пределах статической двумерной поверхности (одна панель) или трехмерного пространства (ряд панелей в здании церкви); представители второй культуры стали пионерами новых способов *организации данных во времени и координировании данных в различных средах* (курсив автора статьи) для оказания максимального эффекта на пользователя. Таким образом, будущая книга по информационному дизайну может включать Джотто и Эйзенштейна вместе с Аланом Кейем и Тимом Бернесом-Ли.

4. Традиционное понятие средства подчеркивает физические свойства специфического материала и его репрезентационных возможностей (т. е. отношения между знаком и референтом.) Как традиционная эстетика вообще, эта концепция заставляет нас думать об интенциях автора, содержании и форме художественных работ, а не о пользователе (зрителе). Напротив, размышление о культуре, медиа и отдельных про-

---

[20] Kittler, F., et al. Gramophone, Film, Typewriter. Stanford: Stanford University Press, 1999. P. 2.

[21] Manovich, L. Post-media Aesthetics. Http://www.manovich.net/DOCS/Post_media_aesthetics1.doc. Accessed April 29, 2009.

изведениях культуры как о программном обеспечении позволяет нам сосредотачиваться на операциях (называемых в конкретных компьютерных приложениях «командами»), которые доступны пользователю. Акцент смещается на способности и поведение пользователя. Вместо того, чтобы использовать понятие средства, мы можем использовать понятие программного обеспечения, чтобы говорить о медиа прошлого, то есть, задаваться вопросом, какие пользовательские информационные операции позволяет специфическое средство.

5. И культурные критики, и разработчики программного обеспечения пришли к различению между идеальным читателем/пользователем, предписанным (заданным) текстом/программным обеспечением и фактическими стратегиями чтения/использования/реиспользования, применяемых фактическими пользователями. Эстетика постмедиа должна проводить подобное различие относительно всех культурных медиа, или, используя только что введенный термин, культурного программного обеспечения. Доступные операции и «правильный» способ использования данного культурного объекта отличаются от того, как люди фактически используют его. Фактически, фундаментальный механизм современной культуры – систематическое "неправильное употребление" культурного программного обеспечения, такое как царапание пластинок в ди-джей культуре или ремиксы старых песен.

6. Тактика пользователей (используя термин Мишеля де Серто) не уникальна или случайна, но следует специфическим паттернам. Здесь необходимо ввести другой термин «информационное поведение», чтобы описать специфический способ доступа и обработки информации, доступной в данной культуре. Мы не должны всегда априорно предполагать, что данное информационное поведение является «подрывным»; оно может близко коррелировать с «идеальным» поведением, подразумеваемым программным обеспечением, или оно может отличаться от него просто потому, что данный пользователь – новичок и не освоил это программное обеспечение в полной мере[22].

Предложенный подход к искусству с точки зрения культурного программного обеспечения рассматривает культурный объект как комплекс организованных данных, которые структурируют эстетический опыт пользователя (зрителя). Такое культурное программное обеспечение предусматривает общую стратегию организации данных, а также новые способы организации данных во времени и координирование этих данных в различных средах.

Таким образом, один из основных векторов развития новой эстетики в культуре информационного общества – это «расшифровывание» кодов цифровых произведений искусства, а не фиксирование на средствах выражения авторского замысла. В культуре информационного общества единственным и неосязаемым средством-носителем искусства становится программное обеспечение с заложенной в нем мощностью кода, и, более того, программное обеспечение проецируется в прошлое культуры, заставляя относиться ко всему культурному наследию человечества как к базе данных.

Список литературы

1. Benjamin, W. The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction. / Durham, M.G., Kellner, D.M. (Ed.). Media and Cultural Studies. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

2. Аппиньянези, Р., Гэрретт, К. Знакомьтесь: постмодернизм. – Санкт-Петербург: Академический проект, 2004.

3. Andersen, C. Mapping Intervention and the Network Interface // Art/Net/Work. Aarhus, 2006.

4. Grau, O. Virtual Art. Cambridge, London: MIT Press, 2003.

5. Dertouzos, M. What Will Be: How the New World of Information Will Change Our Lives. New York: HarperEdge, 1997.

[22] Ibid.

6. Levy, P. Cyberculture. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.
7. Эко, У. Открытое произведение. – М.: Симпозиум, 2006.
8. Debord, G. The Society of the Spectacle. Canberra: Hobgoblin Press, 2002.
9. История красоты. – М.: Слово, 2005.
10. Тоффлер Э. Третья волна. – М.: АСТ, 2002.
11. Kittler, F., et al. Gramophone, Film, Typewriter. Stanford: Stanford University Press, 1999.
12. Manovich, L. Post-media Aesthetics. Http://www.manovich.net/DOCS/Post_media_aesthetics1.doc. Accessed April 29, 2009.

NEW AESTHETICS OF THE INFORMATION EPOCH: ART AS A DATABASE

A. V. Soloviev

Ryazan State University of S.A. Yesenin

The article is centered on the issue of new aesthetics in the information society. Digital technologies have opened a new stage of evolution of art in which traditional borders between the original and a copy, between the author and the spectator disappear. In the new aesthetics the cultural object is viewed as a complex of organized data structuring aesthetic experience of the user (spectator). In the culture of the information society software with the incorporated power of code becomes the unique and intangible medium of art which forces to view all cultural heritage of the mankind as a database.

Key words: aesthetics, art, digital technology, cultural software, database, information society.

УДК – 304.4

РОССИЙСКАЯ НАЦИЯ И РУССКИЙ ЭТНОС НА ОСНОВЕ ОБНОВЛЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

В. Н. Шилов

Белгородский государственный университет

e-mail: shilov@bsu.edu.ru

В статье анализируется роль русской культуры и русского этноса в как основы в формировании российской нации. Делается вывод о принципиальной открытости российской нации и российской культуры, о возможном дополнении их представителями различных этносов и элементами различных этнических культур. Высказывается тезис о необходимости изменения российской культуры, о создании культуры, выводящей за рамки общества потребления, как основы обновленной российской нации.

Ключевые слова: российская нация, русский этнос, российская культура, общество потребления.

В дискуссиях о будущем России проблема её будущего как будущего российской нации является одной из основных. И главным в ней является вопрос о роли русского этноса и русской культуры в процессе строительства гражданской российской нации, процессе, идущем уже столетия, но приобретшем невиданные размах и скорость в последние десятилетия.

Перепись 2002 г. подтвердила, что Российская Федерация является одним из самых многоэтничных государств мира. После научной интерпретации полученного массива первичных данных был сделан вывод, что на территории страны проживают представители свыше 160 национальностей[1]. В силу использования новой методики определения этносов число их по сравнению с советским периодом по статистике возросло: тогда шла речь о «более чем 100 национальностей». В официальной статистике теперь согласно переписи зафиксированы и субэтносы русских. Это казаки (140 тыс.) и поморы (6,5 тыс.)[2]. Семь народов, населяющих Россию – русские, татары, украинцы, башкиры, чуваши, чеченцы и армяне, имеют численность населения, превышающую 1 млн. человек. Русские являются наиболее многочисленной национальностью, их численность составила 116 млн. человек (80% жителей страны)[3].

По нормативам ООН мононациональной страной является страна, где 67% населения принадлежит одной нации[4]. Однако это не позволяет отнести Россию к типу моноэтнических государств по следующим причинам: во-первых, территория России является исторической родиной многих народов, сохранивших свою культурную самобытность и не ассимилировавшихся с русским большинством; во-вторых, за советский период истории России многие ее народы сформировали основы своей государственности, которая осознается в настоящее время ими как величайшая ценность и историческое достижение.

В свете необходимости консолидации людской популяции, проживающей на территории России, преодоления существующих сейчас и возможных в будущем межэтнических конфликтов все более очевидной становится необходимость формирования общегражданского национального самосознания населения России, которое должно приобрести доминирующий характер по отношению к локальным этнокультурным различиям[5]. Таким образом ставка делается на формирование единой российской нации, где гражданско-территориальный аспект преобладал бы над этническим.

---

[1] www.gks.ru/PEREPIS/osnitogi.htm.

[2] Подробнее об этом см.: Шабаев Ю.П. «Бунтующая этничность» на Европейском Севере России // Общественные науки и современность. – 2006. № 3. С. 101-102.

[3] www.gks.ru/PEREPIS/osnitogi.htm.

[4] См.: Востриков С.В. Россия в мире грядущего: прогнозы и перспективы // Социально-гуманитарные знания. 2001. № 4. С. 22.

[5] См.: Тишков В. Что есть Россия и российский народ // Pro et Contra. – 2007 – № 3.

На начало этого века 32 субъекта Федерации были построены по национальному признаку, но лишь в 7 из национально-территориальных образований «титульная нация» составляла большинство. В настоящее время идут дискуссии о совершенствовании территориально-административного устройства России, российского федерализма в целом. Так отмечается, что необходимо отказаться от этнотерриториального принципа формирования субъектов федерации, который может привести к распаду страны. При этом предполагается переход к крупным регионам, где будут отсутствовать границы, проведенные по этническим признакам. Это значительно сократит и число субъектов федерации[6]. И этот процесс укрупнения субъектов федерации уже идет. На сегодняшний день несколько автономных национальных округов потеряли свою федеративную субъектность слившись с более крупными территориальными образованьями.

В России ставится задача вывода этничности из сферы политики, чтобы этническое начало не выступало как фундамент каких-либо политических движений. В РФ запрещено формирование политических партий на этнической основе, равно как и на конфессиональной. В целом, как показывают исследования общественного мнения, процесс становления гражданской российской нации приобрел устойчивый характер[7].

Важным моментом в плане вывода этичности их сферы политического является то, что в настоящее время паспорт гражданина РФ не содержит графы «национальность».

В плане понимания перспектив формирования российской нации невозможно обойти молчанием вопрос об иммиграции. На сегодняшний день Россия не может существовать без притока населения извне. Исследователи спорят лишь о том, каким должно быть ежегодное миграционное пополнение: называют цифры от 200 тыс. до 1 млн. В ходе процессов иммиграции Россия будет пополняться представителями разных национальностей. Все они со временем станут россиянами. Формирование нации по принципу семьи сменяется на формирование нации по принципу команды. В качестве образа-метафоры может быть любая успешная футбольная команда России: там игроками являются уроженцы Африки, Латинской Америки и даже Западной Европы и т.п. России нужны талантливые ученые, здоровые трудолюбивые, нравственно устойчивые работники всех национальностей с тем, чтобы Россия была более конкурентоспособной в глобальной конкуренции стран и народов.

Разумеется, формирование единой российской нации будет происходить на базе языка и культуры самого крупного этноса – русского. В качестве ядра российской культуры выступала и будет выступать русская культура. Представителя других этносов, входя в состав российской нации, будут обогащать российскую культуру достижениями всего мира. Важно при этом, чтобы темпы иммиграции соответствовали возможностям ассимиляции иноэтничных пришельцев в рамках единой российской культуры. Население России и ее политическое руководство против возникновения внутри страны неких инонациональных анклавов, подобия «китайских кварталов» в странах Запада. Как показывает опыт ведущих стран Европы, ставка на мультикультурное общество не оправдала себя.

В целом в России прогрессирует процесс смешения этносов, снижения их гомогенности. Снижается гомогенность и русского этноса, когда снижается доля «чисто русских»[8]. Однако важна не чистота крови, а вклад в развитие российской культуры, российской цивилизации, складывающейся на базе русской культуры[9]. При этом нужно согласиться с мыслью, что для формирования гражданской российской нации сами

---

[6] См.: Захаров А.А. Федерализм и глобализация // Политические исследования. 2002. № 6. С. 116-126.

[7] См.: Дробижева Л.М. Процессы гражданской интеграции в полиэтническом российском обществе // Общественные науки и современность. 2008. № 2.

[8] См.: Рыбаковский Л.Л., Сигарева Е.П., Харланова Н.Н. Этнический фундамент населения России // Социс. 2001. № 4.

[9] Подробнее о становлении российской цивилизации см.: Делягин М. Созидание российской цивилизации // Свободная мысль. 2006. № 2

россияне должны быть в большей мере не подданными, а гражданами, людьми разных национальностей свободно, самостоятельно и активно определяющими развитие российского общества, а не ждущими указаний и «милости», опеки со стороны государства. Культурная интеграция не должна проводиться сверху, а быть добровольным делом народов, населяющих Россию[10]. Разумеется, государство также не должно быть в стороне от этих интеграционных изменений. Важно их всячески стимулировать.

При этом наряду с интеграцией речь должна идти также о существенном обновлении культуры, о значительной модернизации российской цивилизации, о формировании нового российского суперэтноса, где доминирующей общностью будет обновленный русский этнос.

Каковы должны быть черты этой новой культуры? Прежде всего, эта культура должна соответствовать глобальным реалиям современной эпохи. А они таковы, что лидирующая на сегодняшний день культура Запада вошла с ними в острое противоречие. Бесчисленное количество работ посвящено осуждению потребительского, антиприродного характера этой культуры. Кризисное состояние западной культуры осознают даже такие адепты западного мира, как З. Бжезинский и А. Гор. Они пишут об излишествах в потреблении, о горах, в конечном итоге, ненужной продукции, изготовление которой ведет к истощению природных запасов и загрязнению окружающей среды. Призывы придать культуре непотребительский характер – это общий лейтмотив всех рассуждений о перспективах выживания человечества. Отмечается, что культура должна быть человекоразвивающей, где потребление перестает быть самоцелью, а становится средством обеспечения здорового образа жизни, где преобладают потребности высшего духовного порядка, а производство материальных благ соизмеримо с возможностями природной среды.

Либерально-потребительская цивилизация может уничтожить себя, превысив допустимые ограничения экологического характера. Между тем, выход из нынешнего глобального экономического кризиса во всех современных экономиках мира видится в поддержании падающего потребления. Поддержать потребление, сохранить объемы потребительского рынка, а за счет этого сохранить объемы производства, а отсюда и темпы загрязнения окружающей среды и истощения природных ресурсов.

В условиях современного общества иное исключено. Отказ обладателей автомобиля заменить их еще вполне исправные, после пяти-шести лет использования, транспортные средства на более новые обрекает на снижение объемов производства автомобильной промышленности, а отсюда металлургической, добывающей, химической промышленности и других видов производства. То же самое касается смены иных потребительских товаров – одежды, обуви, бытовой техники. В этом плане современная экономика весьма уязвима. Она в развитых странах удовлетворяет на 70% фиктивные потребности, то есть потребности, превосходящие необходимость обеспечения нормальной жизнедеятельности индивида. Фиктивные потребности – это потребности, навязанные индивиду, рекламой, социальным окружением. Они связаны, прежде всего, с обеспечением ложно понимаемого престижа, статуса. Есть и откровенно вредные потребности – в алкоголе, табаке, наркотиках. Стоит только индивиду сократить удовлетворение хотя бы части этих потребностей, без существенного ущерба для себя, как ущерб претерпевает производство.

На Западе феномен потребительского общества был замечен и обстоятельно рассмотрен еще сорок лет назад Ж.Бодрийяром. «Мы переживаем время вещей: я хочу сказать, что мы живем в их ритме и в соответствии с их непрерывной последовательностью. Сегодня мы видим, как они рождаются, совершенствуются и умирают, тогда как во всех предшествующих цивилизациях именно вещи, инструменты или долговечные монументы жили дольше, чем поколения людей»[11] – отмечал он. Но анализи-

---

[10] См.: Паин Э.А. Этнополитические условия гражданской интеграции российского общества // Общественные науки и современность. 2006. № 6. С.33-36.

[11] Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006. С. 5.

руя общество потребления и критикуя его, он относился к нему как к некой неустранимой реальности. Потребление служит, как утверждает Ж.Бодрийяр, не только удовлетворению потребностей, но и структурированию общества, его иерархизации.

В целом в западной мысли наступление общества потребления воспринято как «конец истории». За горизонтом общества потребления не мыслится другой реальности. Общество потребления и возникает, когда, по мысли Ж. Бодрийяра, миф общества потребления становится ориентирующей и идеей, с помощью которой интерпретируется, идентифицируется социальная реальность. Считается что современная эпоха, эпоха постмодерна это время, когда теряют свои силу какие-либо «великие повествования» (утопии, идеалы).

Следует отметить, что критика потребительского общества, призывы его устранить, несмотря на их распространенный характер, не приобретают характер политических программ ведущих политических партий. Те же политические силы, которые кладут в основу своей идеологии преодоления власти над человеком ложных потребностей носят маргинальный характер, например, партии, основанные на идеологии коммунитаризма, партии малозаметные на политической сцене. На сегодняшний день в качестве внесистемной оппозиции выступает и движение антиглобализма, где существенным является мотив критики потребительства. Это движение также воспринимается больше как некая экзотика, нежели серьезная политическая сила. Но несмотря на ее периферийное бытие в общественном сознании и социальной практике, задача создания общества непотребительского типа не снимается с повестки дня человечества в целом. При этом было бы ошибочно видеть ее решение в виде разового революционного переворота. Эта продолжающаяся задача постепенного изменения культуры потребления, а соответственно и культуры общества в целом.

Второй чертой новой российской культуры, ее ценностей и норм, видится обеспечение этой культурой высокого динамизма всех сторон жизни общества, высокой эффективности производства, высоких стандартов во всем. Эта культура должна обеспечить российскому обществу повышенную конкурентоспособность в соревновании разных стран и народов. Эта культура должна быть готовой защитить саму себя от агрессивных, воинственных потребительских культур. Защитить себя различными средствами, в том числе и военными. Высокие стандарты организации общественной жизни – это не обязательно сверхизобилие в потреблении и роскошь. Это, прежде всего, благоприятная для здоровья окружающая среда, высокое качество образования и здравоохранения, передовая технология, порядок во всех сферах общественной жизни, безопасность людей, строгое соблюдение норм санитарии и гигиены, высокое качество услуг и товаров. Постоянное повышение общественных стандартов и всестороннее развитие человека должны рассматриваться как две взаимосвязанные задачи. Подобное «возвышение» человека и повышение стандартов общественной жизнедеятельности требует в качестве обязательного условия повышения индивидом требовательности к самому себе, ужесточение требований общества к индивиду. «Человек – есть нечто, что должно превзойти»[12] – эти слова Ф. Ницше должны быть основополагающим ориентиром по отношению к индивиду, как представителю российской популяции, носителю будущей культуры.

Этнические русские не идеализируют «русскость» как некий чудодейственный сплав неповторимых духовных качеств. Они согласны во многом с теми негативными характеристиками, какие дают русским представители других этносов. Хотя, мало кто отрицает и такие добродетели русского человека, как самоотверженность, терпеливость, выносливость, незлопамятность, находчивость и др. Осознавая недостатки неидеализированной, а реальной «русскости», многие этнические русские с готовностью

[12] Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеалогии морали; Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм: Сборник. Минск, 1997. С. 7.

осваивают другие этнические культуры. Об этом свидетельствует и опыт эмиграции русских на Запад, и нежелание этнических русских покидать более цивилизованную Прибалтику, несмотря на притеснения со стороны коренных этносов и т.п.

Многие рассчитывают на мощь православия, как некое духовное оружие, которое даст преимущество в конкуренции с другими нациями[13]. Но, к сожалению, религиозное возрождение России, наблюдаемое в последнее десятилетие, не обеспечило адекватного морального оздоровления общества, его экономического подъема. Было бы преступным нигилизмом отрицать то положительное значение, которое православная церковь имеет для современной России, но соответствует ли она в полной мере делу становления новой культуры?

Православие по сравнению с другими христианскими конфессиями в большей мере ориентируют человека на некие неземные абсолюты, на отказ от земных благ. В этом плане православие более удачно, как религиозная основа непотребительской цивилизации. Однако исследователи отмечают, что православие в меньшей мере по сравнению с другими христианскими конфессиями несет в себе мотивацию для достижений в экономической сфере. По образному выражению, если «православный вначале молится, а потом работает, то католик вначале работает, а потом молится, для протестанта в труде и есть его молитва». Если для протестанта выполнение его мирской задачи есть призвание божье, то для православного подвигом является отказ от всего мирского. Герой православия – это монах, отшельник, юродивый. Православие в большей мере, чем другие христианские конфессии ориентировано на «новозаветную» мораль милосердия, снисхождения к человеческим слабостям. Еще в большей мере православие уступает в плане социальной организации и мобилизации общества иудаизму и исламу.

Было бы неверно из всего вышесказанного сделать вывод о необходимости замены православия религией более социально эффективной. Видимо, необходима, религиозно-нравственная переакцентировка православия при сохранении традиционной обрядности, верности священным текстам, догматам[14].

Новая культура не должна быть культурой аскетической, наоборот, она видится как культура гедонистическая, ориентированная на наслаждение людьми земными благами, на их счастье в земной жизни. Однако это не гедонизм потребительства. Главными источниками наслаждения в этой культуре должны быть здоровье, душевная гармония, радость творчества и выполненного долга, удовольствие от общения с людьми, с природой, радость познания и открытия нового, неизвестного. Это гедонизм не роскоши и излишеств, а эпикурейский гедонизм простых радостей жизни. Это не гедонизм пресыщенности, а гедонизм здорового тела и духа. Несомненно, воплощение этой культуры в реальный образ жизни людей требует их существенной, мировоззренческой, смысложизненной переориентации.

В обновлении российской культуры не важна роль традиционной этничности. Эта культура может и должна быть делом представителей всех этносов. Следует отметить, что и нынешняя русская культура была создана и развивалась во многом за счет иноэтнических заимствований и не есть производная от некой изначальной «русскости». Стержень русской духовности – православие было перенято у Византии, письменность была создана на основе южно-славянской кириллицы, фундамент науки был заложен, в основном, немецкими учеными, в русском языке много заимствований из тюркских, угро-финских языков. Даже гармошка, в какой-то мере, символ русского фольклора, также пришла в Россию извне, из Германии. На развитие русской культуры существенное влияние оказали люди с «нерусской кровью». «Солнце русской поэзии» – Пушкин, был потомком эфиопа Ганнибала, собиратель русских пословиц и составитель «Толкового словаря русского языка» В. Даль имел датские этнические

---

[13] См.: Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003.

[14] См.: Кантор В.К. Русское православие в имперском контексте: конфликты и противоречия // Вопросы философии. 2003. № 9.

корни и т.п. Уже в советский период отечественное искусство развивалось, во многом, благодаря усилиям этнических евреев: сложно представить себе русско-советскую песенную классику без таких этнических евреев как И. Дунаевский, М. Блантер, Л. Утесов, М. Фрадкин, И. Кобзон и др.

Современные русские люди не представляют пример «чистоты крови», ибо они есть во многом результат смешения славян с угро-финскими и тюркскими племенами. Генетической открытости русского этноса соответствует и открытый, интегральный, незавершенный характер русской этнической культуры, восприимчивой к иноэтническим элементам.

В российской культуре сегодняшнего дня и особенно дня будущего главными элементами должны быть ценности и нормы, обеспечивающие конкурентоспособность, перспективы развития человеческой популяции, осознавшей себя как российский суперэтнос. То, насколько эти нормы и ценности укоренены в истории этого суперэтноса, то кем привнесены эти нормы и ценности является, в данном случае не столь важным, ибо от многих традиций, имеющих даже тысячелетнюю историю, в наши дни приходится отказываться и пользоваться ценностно-нормативными разработками других этносов. Контрпродуктивно придавать некую святость отжившей архаике. Здесь уместно привести следующее высказывание Вл.Соловьева: «…Для показания своей национальной самобытности *на деле* нужно и думать о самом этом деле, нужно стараться решить его самым *лучшим*, а никак не самым *национальным* образом. Если национальность хороша, то и самое лучшее решение выйдет, а если не хороша, так и черт с нею»[15].

Несомненно, пренебрежительное отношение к традициям губительно для единства народа. Но не должно быть и слепого преклонения перед ними. «Посеешь привычку, – пожнешь характер, посеешь характер – пожнешь судьбу». В конечном итоге судьба российской нации зависит от ее привычек, способа действий в различных сферах, жизни. Переформулирование судьбы русского и шире, российского народа зависит от изменения его привычек – конкретных действий в конкретных ситуациях. Поэтому формирование новой культуры кроме философско-идеологической составляющей имеет более мощную социально-педагогическую составляющую, которая предполагает разработку конкретных обрядов, социальных технологий, алгоритмов действия в тех или иных жизненных обстоятельствах, методику создания мотивации к реализации в поведении новых культурных образцов.

Человечество накопило большой опыт создания и внедрения новых культур. Обычно глобальные культурные сдвиги происходили на религиозной основе, однако имели место и безрелигиозные или даже атеистические культурные революции (Франция во времена Великой революции, Германия в эпоху Третьего Рейха, послеоктябрьская культурная революция в России, «культурная революция» в маоистском Китае и др.) Так что формирование новой культуры, обновленной «русскости» не есть нечто экстраординарное.

Ставка на превращение России в страну «ленивого капитализма», когда она без особых напряжений смогла бы существовать за счет продажи сырьевых ресурсов, не оправдала себя. Все более явным становится тот факт, что главным богатством является человек. Ориентация на развитие человеческого потенциала – является целью всех современных политических сил. Это свидетельствует не только об их стремлении к осуществлению принципа гуманизма, но и отражает императив современности. В соревновании между странами конкурентоспособны лишь те, кто обеспечил достаточное интеллектуальное, нравственное и физическое развитие своих граждан. Борьба за светлые головы и «золотые руки» развернулась не только между отдельными компаниями, но и целыми

---

[15] Цит. по: Гречко П.С. К вопросу о понятии «национальная безопасность» // Социально-политический журнал. 1998. № 3. С. 105.

странами. В этой борьбе Россия последние десятилетия проигрывала. За это время Россию покинули сотни тысяч активных людей, в том числе десятки тысяч талантливых ученых. Это существенно обеднило человеческий потенциал страны[16].

Создание общества непотребительской культуры есть в известной мере продолжение движения по той ценностной официальной траектории, по которой развивалась Россия в советский период, ибо официально на всех партийных форумах провозглашалось, что главная цель общества – воспитание всесторонне развитого человека. Эта цель в качестве глобального ориентира общества новой культуры остается, но она добавляется экологическим императивом, ограничивающим средства развития человека ресурсами окружающей среды. Но существенным образом должен быть дополнен и даже изменен арсенал средств социального порядка: монизм общественной формы собственности сменяется плюрализмом форм собственности, централизованное планирование дополняется рыночным регулированием и т.д.[17]

При этом важно избежать формализма позднесоветского периода. Элита страны как ее творческое меньшинство должна постоянно «изобретать» ценности и нормы, поддерживающие жизненный тонус общества и его стремления к самосовершенствованию. Творить новые формы должно и само общество: наиболее перспективные культурные «находки» должны поддерживаться и находить массовое распространение. Создание новой культуры, преодолевающей рамки традиционной этничности совпадает, во многом, и с осуществлявшейся в недалеком прошлом задачей формирования «единого советского народа».

Смысл истории можно представить как отбор культур, выживание наиболее жизнеспособных, адекватных ходу исторического процесса, ценностно-нормативных систем. У русского (российского) народа есть многое для создания новой, отвечающей вызову эпохи, культуры. Есть громадное пространство, есть достаточные материально-сырьевые ресурсы, еще сохраняется информационный потенциал.

Российской нации есть чем гордиться в прошлом, но чтобы надеяться на достойное будущее, она должна стать другой нацией на основе обновлённой культуры.

Список литературы

1. www.gks.ru/PEREPIS/osnitogi.htm.

2. Шабаев Ю.П. «Бунтующая этничность» на Европейском Севере России // Общественные науки и современность. 2006. № 3. С. 101-102.

3. Востриков С.В. Россия в мире грядущего: прогнозы и перспективы // Социально-гуманитарные знания. 2001. № 4. С. 22.

4. Тишков В. Что есть Россия и российский народ // Pro et Contra. 2007. № 3.

5. Захаров А.А. Федерализм и глобализация // Политические исследования. 2002. № 6. С. 116-126.

6. Дробижева Л.М. Процессы гражданской интеграции в полиэтническом российском обществе // Общественные науки и современность. 2008. № 2.

7. Рыбаковский Л.Л., Сигарева Е.П., Харланова Н.Н. Этнический фундамент населения России // Социс. 2001. № 4.

8. Делягин М. Созидание российской цивилизации // Свободная мысль. 2006. № 2.

9. Паин Э.А. Этнополитические условия гражданской интеграции российского общества // Общественные науки и современность. 2006. № 6. С.33-36.

10. Бодрийяр Жан. Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006. С.5.

11. Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеалогии морали; Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм: Сборник. Минск, 1997.С.7.

12. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003.

---

[16] Подробнее об этом см.: Шилов В.Н. Гуманизм как политическая ценность // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия «История. Политология. Экономика». 2008. № 5(45). Выпуск 7. С.154-155.

[17] Подробнее об этом см.: Мартьянов В. Шанс для России: выйти из общества потребления // ПрогонозиΣ. 2008. – № 2 (14).

13. Гречко П.С. К вопросу о понятии «национальная безопасность» // Социально-политический журнал. 1998. № 3. С.105.
14. Кантор В.К. Русское православие в имперском контексте: конфликты и противоречия // Вопросы философии. 2003. № 9.
15. Шилов В.Н. Гуманизм как политическая ценность // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия «История. Политология. Экономика». 2008. № 5 (45). Выпуск 7. С.154-155.
16. Мартьянов В. Шанс для России: выйти из общества потребления // ПрогонозиΣ. 2008. № 2 (14).

RUSSIAN NATION AND RUSSIAN ETHNOS ON BASIS OF THE RENEWED CULTURE

V. N. Shilov

Belgorod State University

e-mail: Shilov@bsu.edu.ru

In the article the role of the Russian culture and Russian ethnos is analyzed as bases are in forming of Russian nation. Drawn conclusion about the of principle openness of Russian nation and Russian culture, about possible addition their representatives of different ethnos and elements of different ethnic cultures. A thesis speaks out about the necessity of change of the Russian culture, about creation of culture, destroying for scopes society of consumption, as basis of the renewed Russian nation.

Key words: Russian nation, Russian ethnos, Russian culture, society of consumption.

СОЦИОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ

УДК 316:60.5

СОЦИАЛЬНЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ УПРАВЛЕНИЯ ФОРМИРОВАНИЕМ СОЦИАЛЬНО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННОГО МЕНЕДЖЕРА

И. В. Бурмыкина

Липецкий государственный педагогический университет

e-mail: ivburm@yandex.ru

Описаны социальные переменные, определяющие эффективность процесса формирования социально-технологической культуры действующих и будущих менеджеров. Характеризуются составляющие социокультурного пространства и основные направления его конфигурирования.

Ключевые слова: социокультурное пространство, социальные детерминанты, конфигурирование, организационная культура, групповое давление, ролевая подготовка.

Управление по своему происхождению и по той роли, которое оно играет в человеческой деятельности, является социальным феноменом, действующем в определенном социокультурном пространстве. Именно поэтому конфигурирование социокультурного пространства и социальных детерминант системы управления формированием и развитием социально-технологической культуры современного менеджера представляются чрезвычайно важными.

В социологии классический образец анализа социокультурного пространства был дан П. Сорокиным[1]. По определению П. Бурдье, социальное пространство – это «ансамбль невидимых связей, тех самых, что формируют пространство позиций, внешних по отношению друг к другу, определенных одни через другие, по их близости, соседству или по дистанции между ними. Социокультурное пространство – это не сколько-нибудь устойчивое состояние, а огромный комплекс ни на мгновение не останавливающихся процессов, понимаемых как поток событий»[2]. Иначе говоря, оно имеет «процессуальный образ»[3]. Его материальное содержание – это социальные практики индивидов, объединенных в коллективы – группы и организации.

Социокультурное пространство системы управления формированием и развитием социально-технологической культуры современного менеджера предстает как

[1] Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. – М., 1992.
[2] Бурдье П. Практический смысл. – СПб: Алтейя, 2001. – 562 с.
[3] Штомпка П. Социология социальных изменений – М.: Аспект-Пресс, 1996. – С. 26.

динамическая сеть социальных взаимодействий, создаваемых усилиями социальных субъектов различного уровня (коллективных и индивидуальных), их практиками, но вместе с тем имеющее свое особое (системное) качество, которое репрезентируется в виде усвоенных социальных ролей и ценностей менеджеров. При таком понимании структурной единицей рассматриваемого социокультурного пространства является профессиональный коллектив образовательного или другого учреждения, его структурные подразделения, группы, а основным механизмом создания этого пространства становится социальное и управленческое взаимодействие индивидов и групп.

Управление формированием и развитием социально-технологической культуры будущего менеджера происходит в рамках образовательного социального пространства, действующих в рамках социального пространства организации силами служб управления персоналом либо консалтинговых организаций, осуществляющих коучинговые программы на местах.

Процесс управления в данном случае с содержательной стороны может быть определен как конфигурирование социальных переменных, определяющих социальную эффективность системы управления. При этом под конфигурированием понимается целенаправленная управленческая деятельность, позволяющая оптимизировать влияние социальных детерминант на процесс формирования и развития социально-технологической культуры современного менеджера.

Важнейшими правилами при этом являются правила предварительности, сознательности и планомерности управленческого воздействия; конфигурационного баланса, в соответствии с которым требуется соразмерность и адекватность предпринимаемых усилий, ориентированных на их оптимальное сочетание[4];тринитаризма, предполагающее, как упоминалось в начале главы, не только вертикальное управленческое воздействие, но и интерактивное взаимодействие, и, более того, возможность самонастраивания социальных взаимодействий в рамках управляемости и чувствительности к внешнему воздействию.

А.В. Тихонов выдвигает предположение о наличии двух порогов чувствительности процесса совместной деятельности к внешнему вмешательству: первый, когда без внешнего управляющего воздействия не получается достаточно «ассоциированная социация» (Г. Беккер), чтобы достичь запланированных результатов, и второй, когда внешнее вмешательство выполнило свою роль и должно быть прекращено. Если последнее не происходит, начинается процесс диссоциации, то есть разрушения схемы совместной деятельности. Положительное значение управления интеракцией превращается в свою противоположность[5].

Все социальные детерминанты системы управления формированием и развитием социально-технологической культуры современного менеджера можно разделить на несколько групп.

Первая группа представлена **организационными** детерминантами, определяющие культурные образцы поведения, социального взаимодействия и выраженные в особенностях организационной культуры.

В современной социологии управления интерес к исследованию организационной культуры возрастает. Представлено множество определений понятия «организационная культура», которых только в отечественной литературе насчитывается около ста, различные подходы и концепции ее изучения[6]. Мы придерживаемся рационально-прагматической концепции организационной культуры, которая разрабатывается ведущими зарубежными и российскими специалистами в области социологии организаций и управления, такими как Э. Шейн, К. Камерон, Р. Куинн. Ю.Д. Красовский,

---

[4] Фомин В.Н. Конфигурационный подход в методологии социального управления. Автореферат дис … канд соц. наук. – Белгород, 2000. – С. 18.

[5] Тихонов А.В. Социология управления.– М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. – С. 406.

[6] См., например: Субочев, Н.С. Организационная культура: концепт, сущность, генезис / Н.С.Субочев. – Волгоград: Изд-во ФГОУ ВПО ВАГС, 2006. – 64 с.

А.И. Пригожин, В.А. Спивак и другими. В ней организационная культура трактуется как атрибут любой организации, как более или менее устойчивый комплекс базовых представлений, ценностей, норм и правил поведения, разделяемых членами организации и реализуемых в совместной деятельности. Культурные образцы, принятые и усвоенные в данной организации, оказывают значительное влияние на различные стороны деятельности организации и, в частности, на властные отношения, межличностные и межгрупповые отношения, на технологию деятельности, мотивацию и т.д., определяет специфику ролевых требований. Г.Хофстед назвал организационную культуру «коллективным программированием» поведения людей, особенностей их деятельности в организации. Более того, А.И. Пригожин считает тип деловой культуры и ее подвид организационную культуру – отношение к труду, традиции, ценности, предопределяющие качество работы, мощным социально-экономическим ресурсом развития общества[7].

Организационная культура спонтанно или целенаправленно складывается в любой организации, получается сложная коалиция индивидуальных культур, формирующая особенность организации. Стихийно может сформироваться не самая благоприятная организационная культура, но, умело управляя ее формированием, определив функции, мотивацию, развитие отношений между работниками, согласование интересов, и т.д. посредством специальных методов, можно развить организационную культуру до высокого уровня, когда интересы и действия работников максимально ориентированы на цели организации в целом. Таким образом, организационная культура естественно-искусственное образование, развитие которого становится важным управленческим ресурсом, повышающим управляемость социальных процессов в организации.

Организационная культура состоит из взаимоперетекаемых компонентов: ценности или идеологемы, управленческие установки, правила, традиции или обыкновения, нормы.

Прикладные ценности возникают в ходе сознательного выбора субъектом управления с большим моральным смыслом: например, для формирования и развития социально-технологической культуры менеджера это могут быть такие ценности, как законопослушание, дисциплина, бесконфликтность, качество, технологичность, рациональность, инновационность и т.д. Некоторые из этих ценностей приобретают особую значимость и получают статус идеологемы. Любые идиологемы работают тогда, когда доведены через функции и стимулы до подразделений и кадрового состава.

Управленческие установки – решения руководителей в виде приказов, распоряжений, заданий, требований, задаваемых функций, критериев оценки, которые все вместе предназначены для воплощения выбранных идеологем в практику деятельности организации. Они составляют первый шаг для освоения ценностей, для перевода их на язык конкретных требований к работникам. Например, если для формирования социально-технологической культуры считать главными ценностями технологичность и рациональность, то для кадрового состава должны быть сформулированы или разработаны совместно конкретные технологии организации деятельности, основным содержанием которых будет рациональность действий, поощрения за следование этим технологиям, налажен периодический контроль за ходом их реализации, заложен механизм их совершенствования и т.д.

Правила – договорной порядок, необходимый для осуществления ценностей, идеологем и управленческих установок. Это определенный свод взаимосвязанных правил труда, поведения, отношений, в своей совокупности образующих договорной (фактический) порядок, действующий наряду с административно-правовым (формальным) порядком, но в отличие от последнего не имеющий юридической силы, а

---

[7] Пригожин А.И. Организационная культура и ее преобразование // Общественные науки и современность. – 2003. – № 5. – С. 12-22.

выступающий в виде «морального контакта» между сотрудниками. Его функции – интеграция, повышение согласованности и взаимопонимания в целях и действиях сотрудников, укрепление горизонтальных, вертикальных и диагональных связей в организации, введение большей определенности в организационную среду, формирование ожидаемых норм жизнедеятельности, спонтанно регулирующих фактическое поведение (привычки, традиции).

Традиции или обыкновения – некоторые организационные ритуалы, специально вводимые для подкрепления правил и подтверждения ценности избранной идеологемы. Они представляют собой регулярные совещания, собрания, конкурсы и т.д. Их назначение – постоянно воспроизводить важность соответствующей ценности, делая процесс ее освоения необходимым. Традиции задают тонус и ритм усилиям руководства по изменению организационной культуры.

Самая главная и самая трудная компонента организационной культуры – нормы. Это сложившиеся привычные ценности, фактически определяющее повседневное деловое поведение работников, как складывающиеся спонтанно, неосознанно, так и задающееся целенаправленно в виде идеологем, правил. Нормативная среда однажды сложившись, саморегулируется. Нормы, кроме того, привносятся из деловой культуры окружающей среды, прошлого опыта, индивидуальной культуры. Если удастся развить нормы в нужном направлении, то они могут существенно подкреплять управление, становясь его естественным резервом и основой. Однако изменение нормативной среды дается очень трудно, встречает сильное сопротивление, обычно проявляется не открыто, а скорее глухо, вне наблюдаемых явных проявлений. Нормативная среда организации – сердцевина организационной культуры. Никакие ценности, установки, никакие программы и стратегии формирования и развития социально-технологической культуры менеджера не будут реализованы, если нормативная среда организации их не принимает, с ними несовместима.

Конфигурирование организационных социальных детерминант, ориентированных на формирование и развитие социально-технологической культуры менеджера связаны с социализацией кадрового состава к новым нормам и отношениям, к ролевым требованиям. Это относится как к формальным (действующим на уровне структуры), так и неформальным (действующим на уровне групп) правилам и нормам, а также к личностному, субъективному восприятию ролевых требований. Строго говоря, в изменении организационной культуры есть три основных шага: ценности или идеологемы – правила – нормы. Социализация членов организации к новым нормам осуществляется в несколько этапов, в которых реализуются указанные шаги.

Этап 1. Появляется согласие с необходимостью введения изменений в организации, которое достигается через пропаганду и демонстрацию новых возможностей.

Этап 2. Осуществляется первоначальное освоение новых ролей и позиций в структурной единице организации на основании их оценки и сравнения с традиционными, уже имеющимися нормами, социальными технологиями и образами поведения.

Этап 3. Вырабатываются установки на проведение и поддержку инноваций, технологий формирования и развития социально-технологической культуры менеджера, которые охватывают все большее число сотрудников.

Этап 4. Происходит интернализация (принятие) норм и привыкание к ним на неформальном уровне.

Этап 5. Формируются процедуры следования новым нормам и контроль за их исполнением, налаживаются механизмы передачи новых норм.

Этап 6. Новые нормы и ценностные ориентации полностью замещают старые нормы[8].

Основной трудностью при преобразовании организационной культуры является не освоение новых ролевых требований и ожиданий (при достаточно высоком про-

[8] Фролов С.С. Социология организаций – М.: Гардарики, 2001. – С. 353-354.

фессионализме и наличии социально-технологических навыков у руководителей этот вопрос решается чисто технически), а принятие новых норм и ценностей, осознание того, что новые нормы, организационные перестройки и новые условия деятельности полезны и значимы для достижения целей в данной ситуации. Деловая культура очень инерционна и зачастую продолжает действовать даже тогда, когда объективная почва для нее уже изменилась.

Вторая группа представлена **социально-групповыми** детерминантами, обусловленными особенностями организации социального взаимодействия в группе. Под группой здесь мы понимаем организационно оформленную совокупность взаимодействующих индивидов, ориентированную на достижение определенных целей (структурные подразделения организации, отделы, кафедры, студенческие группы и т.д.).

В каждой формальной организации существует сложное переплетение формальных и неформальных групп. Эти неформальные объединения часто оказывают сильное влияние на качество деятельности через групповые нормы, групповое сознание и ролевую структуру. Групповые нормы определяют, что допустимо и недопустимо в группе, желательно и нежелательно, что правильно и неправильно, включают в себя установки и образцы поведения, касающиеся отношения менеджеров к работе или к учебе. Их можно разделить на две категории: а) нормы, которые изначально задает руководитель; б) нормы, выработанные группой. Если для того, чтобы выполнялись нормы, предложенные руководителем, зачастую требуется прилагать значительные усилия, то нормы, выработанные самой группой, защищаются членами группы. Группа разрабатывает собственную систему санкций за нарушение групповых норм. Так возникает феномен группового давления. Группа осуществляет давление на своих членов, заставляя их подчиняться этим нормам, используя групповое сознание. Групповое сознание касается признания правильности и уместности социальных норм, характерных только для данной группы, а также связи этих норм с нормами культуры организации. Разные члены группы занимают различные позиции, осознают и исполняют различные роли. Ролевая структура предполагает определенное место в формальной и неформальной структуре группы.

Социальные отношения, складывающиеся в группе подвижны, что порождает описанный в социологии управления феномен групповой динамики[9]. Она представляет собой, на наш взгляд, процесс самоорганизации социальных отношений в группе. К характеристикам групповой динамики относятся: сплоченность, групповое напряжение, лидерство, неформальные связи, стадии развития группы.

Эти феномены группового давления и групповой динамики должны стать основанием конфигурирования социальных детерминант данной группы проектирования системы управления формирования и развития социально-технологической культуры менеджера.

У членов сплоченной группы развито чувство ингруппы, ингрупповой фаворитизм (поддержка своей группы в любых, даже самых сложных ситуациях), взаимопомощь. Члены сплоченной группы эффективно работают или учатся просто в силу самого членства в данной группе.

Процесс конфигурирования социально-групповых детерминант системы управления формированием и развитием социально-технологической культуры менеджера будет успешным, если разработаны способы поддержания высокого уровня идентификации в группе и групповой сплоченности; члены групп следуют определенным социальным нормам (не противоречащим неформальным групповым), эти нормы поведения интернализированы членами социальной группы и стали частью личностной структуры членов организации; воспринимают социальный контроль через групповое давление, испытывают чувство идентификации между членами группы, от-

---

[9] Галкина Т.П. Социология управления: от группы к команде. – М.: Финансы и статистика, 2001. – 224 с.

ношения взаимозависимости, влияние лидера группы. При такой культуре поведения члены организации выполняют свои социальные роли бессознательно, в силу привычек и предпочтений, которые прививаются и культивируются контролирующей системой организации.

Здесь важно выполнение ряда условий:

– усваиваемые нормы, наиболее важные ценности должны быть значимыми, соответствовать их потребностям и желаниям;

– нормы, ценности и правила должны доводиться до сознания менеджеров с помощью авторитетных руководителей, лидеров референтных групп;

– нормы и ценности должны иметь явно положительное содержание.

В результате социальные нормы и правила группы становятся частью личной структуры и нормативное поведение становится технологичным, интернализированные нормы выполняются уверенно и определенно. Итогом этого процесса является внутренний личностный контроль за правильным поведением, менеджер полностью усваивает систему ролевых отношений, экспектакции и ролевые требования, принимает их. Когда сформировалась система ролевых ожиданий, как отмечает сторонник теории социального обмена Дж. Хоманс, вырабатывается ответственность за их соблюдение[10].

Однако слишком сплоченная группа может формировать негативные установки у членов группы по отношению к другим группам или к отдельным представителям других групп. Поэтому важно, чтобы руководитель в период формирования групповых норм поведения, установления отношений власти и подчинения, а также системы группового контроля мог участвовать в формировании основных характеристик группы.

Третья группа социальных детерминант формирования и развития социально-технологической культуры менеджера представлена **статусно-ролевыми** детерминантами, обусловленными личностной включенностью менеджера в процесс формирования и развития социально-технологической культуры.

Именно статусно-ролевая дифференциация является основой взаимосвязи между членами группы и организации. Роли, которые исполняют менеджеры, являются результатом действия организационных факторов, таких как требования к выполнению поставленных задач, к стилю управления (или лидерства), позиция в коммуникационных сетях, культурные нормы и ценности организации; личностных факторов – ценностей и установок, потребностей и мотивации, способностей и личных качеств.

Ролевое поведение отличается от ожидаемого во многих отношениях: в интерпретации роли, в личностных характеристиках, изменяющих шаблоны и образцы поведения, в отношении к данной роли, в возможных конфликтах с другими ролями. Ролевое напряжение или ролевой конфликт может возникать в связи с неадекватной ролевой подготовкой, ролевой мотивацией или неудачами, возникающими при исполнении данной роли.

Кроме ролевых взаимосвязей с членами собственной группы и организации в целом, менеджер связан большим количеством взаимодействий с другими людьми, группами и организациями. Эти взаимосвязи составляют личностную ролевую систему или социальную сеть. Эти взаимосвязи иногда оказывают весьма сильное, порой решающее влияние на выполнение ролевых требований.

При конфигурировании социально-ролевых детерминант процесса формирования и развития социально-технологической культуры менеджера необходима адекватная последовательная ролевая подготовка к переходу от одной роли к другой. К сожалению, современная система подготовки менеджеров характеризуется ролевым обучением, основанным на прерывности, которая делает социализирующий опыт, полученный в период обучения в вузе, малопригодным для последующей менеджерской

[10] Homans G. The Human Group. – N.Y.: Free Press, 1981. – P. 177.

деятельности. Отсюда возникает ролевое напряжение, связанное с неправильным пониманием будущей роли, а также со слабой подготовкой к ней и, как следствие этого, со слабым исполнением этой роли.

Необходима смена образовательной парадигмы в профессиональной подготовке менеджеров со знаниевой на знаково-контекстную (контекстную), активно разрабатываемую А.А. Вербицким и его научной школой[11]. В последнее время теория и технологии контекстного обучения становятся все более востребованным образовательной практикой. Их смысл заключается в том, что главной целью студента как будущего специалиста *является не усвоение знаний, умений и навыков (они необходимы, но недостаточны), а овладение целостной профессиональной деятельностью специалиста, или, в терминах компетенстностного подхода, системой общих, общекультурных и профессиональных компетенций.* Задание предметного и социального (социокультурного) контекстов предстоящей студенту профессиональной деятельности в формах его познавательной деятельности придает учению личностный смысл, порождает интерес к «присвоению» содержания образования. В формах учебной деятельности студентов последовательно моделируется профессиональной деятельность специалистов со стороны ее предметно-технологических (задавая предметный контекст) и социальных (социальный контекст) составляющих. С помощью системы учебных проблем, проблемных ситуаций и задач в контекстном обучении выстраивается сюжетная канва усваиваемой профессиональной деятельности, превращая статичное содержание образования в динамично развертываемое. Основной единицей содержания контекстного обучения выступает проблемная ситуация, хотя и для привычных информации, задач и заданий есть достаточно места. Овладевая нормами компетентных предметных действий и отношений людей в ходе индивидуального и совместного анализа и разрешения «профессионально-подобных» ситуаций, студент развивается и как специалист, и как член общества[12].

Конфигурирование социальных детерминант является ключевым этапом в социальном алгоритме управления формированием и развитием социально-технологической культуры современного менеджера, поскольку, выступая фоном процесса, обеспечивает принятие и интериоризацию ее ценностей.

Список литературы

1. Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. – М., 1992.
2. Бурдье П. Практический смысл. – СПб: Алтейя, 2001. – 562 с.
3. Штомпка П. Социология социальных изменений – М.: Аспект-Пресс, 1996. – С. 26.
4. Фомин В.Н. Конфигурационный подход в методологии социального управления. Автореферат дис ... канд соц. наук. – Белгород, 2000. – С. 18.
5. Тихонов А.В. Социология управления– М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. – С. 406.
6. См., например: Субочев, Н.С. Организационная культура: концепт, сущность, генезис / Н.С.Субочев. – Волгоград: Изд-во ФГОУ ВПО ВАГС, 2006. – 64 с.
7. Пригожин А.И. Организационная культура и ее преобразование. // Общественные науки и современность. – 2003. – № 5. – С. 12-22.
8. Фролов С.С. Социология организаций – М.: Гардарики, 2001. – С. 353-354.
9. Галкина Т.П. Социология управления: от группы к команде. – М.: Финансы и статистика, 2001. – 224 с.

[11] Вербицкий А.А. Активное обучение в высшей школе: контекстный подход. – М.: Высшая школа, 1991; Вербицкий А.А. Новая образовательная парадигма и контекстное обучение. – М.: Исследовательский центр проблем качества подготовки специалистов, 1999 и др.

[12] Вербицкий А.А. Теория контекстного обучения в реализации компетентностного подхода в образовании // Проблемы непрерывного образования: проектирование, управление, функционирование: Материалы международной научно-практической конференции (19-20 мая 2006 г.; Липецк): в 3 ч. – Липецк: ЛГПУ, 2006. Ч. I. – 197 с. – С. 3-14.

10. Homans G. The Human Group. – N.Y.: Free Press, 1981. – P. 177.
11. Вербицкий А.А. Активное обучение в высшей школе: контекстный подход. – М.: Высшая школа, 1991; Вербицкий А.А. Новая образовательная парадигма и контекстное обучение. – М.: Исследовательский центр проблем качества подготовки специалистов, 1999 и др.
12. Вербицкий А.А. Теория контекстного обучения в реализации компетентностного подхода в образовании // Проблемы непрерывного образования: проектирование, управление, функционирование: Материалы международной научно-практической конференции (19-20 мая 2006 г.; Липецк): в 3 ч. – Липецк: ЛГПУ, 2006. Ч. I. – 197 с. – С. 3-14.

SOCIAL DETERMINANTS OF MANAGEMENT OF FORMATION OF SOCIALLY-TECHNOLOGICAL CULTURE OF THE MODERN MANAGER

I. V. Burmykina

Lipetsk state pedagogical university

e-mail: ivburm@yandex.ru

The social variables defining efficiency of process of formation of socially-technological culture of operating and future managers are described. Are characterised making sociocultural spaces and its basic directions designing.

Key words: sociocultural space, social determinants, designing, organizational culture, group pressure, role preparation.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 141.4

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В КИБЕРПРОСТРАНСТВЕ

Е. Н. Медведева

Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского

e-mail: fargonom@mail.ru

Статья посвящена исследованию проблемы взаимодействия религии и киберпространства. Актуальность рассматриваемой темы не вызывает сомнения, поскольку в современную эпоху религиозная жизнь претерпевает кардинальную трансформацию под влиянием новых информационно-коммуникационных технологий, прежде всего сети Интернет. Автор исследует специфику процесса формирования религиозной идентичности в киберпространстве.

Ключевые слова: Киберпространство, религиозная идентичность, религия, модерн, секуляризация, сообщество, виртуализация, дигитализация, гиперссылка, интерактивность, культура, процесс идентификации, церковь, религиозная этика.

Введение

Несмотря на то внимание, которое было уделено в научной литературе феномену Интернета в последние годы, все же многие области киберпространства пока остаются не исследованными. Среди наиболее интересных – недавно открытая сфера все более широкого использования Сети различными религиозными течениями. Не стоит этому удивляться, поскольку с тех пор, как Библия Гутенберга покинула печатный станок, религии часто использует технологические изменения в области коммуникации в своих целях. Американский исследователь, один из идеологов «первой» волны» работ, посвященных проблеме взаимодействия религии и киберпространства, Стивен О'Лири подчеркивает тот факт, что новые коммуникационные технологии «представляют собой культурный сдвиг, сопоставимый по своим масштабам с революцией Гуттенберга»[1]. В современную эпоху религиозная жизнь ускоренными темпами перемещается из церквей, мечетей, синагог в сферу киберпространства, позволяющего человеку освободиться от пространственной референции. С 2004 года число ресурсов в Интернете, посвященных религиозной проблематике увеличилось с 1,7 миллиона в 1991 году до 51 млн. веб-сайтов. Цифровая реальность может предложить виртуальное отправление культа, кибер-молитвы, онлайновое общение со священником, где бы он не находил-

[1] O'Leary, S. Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks // Journal of the American Academy of Religion 64 (Winter 1996). P. 781.

ся, кибер-паломничество и многое другое. Так же появляются колоссальные потоки дезинформации, религиозного фанатизма и информационного терроризма. Осмысление данных процессов позволяет многим исследователям открыто заявлять о том, что киберпространство становится постепенно сакральным пространством.

Интернет сегодня становится особым топосом, в котором происходит встреча человека с человеком, формируются новые формы социального общения. Здесь складывается особая социальная виртуальная реальность, социальное киберпространство, где человек сам себе архитектор. Сеть захватывает огромное количество субъектов. В осевой коммуникации сообщение направлено к единичному получателю, сетевой коммуникации – многим получателям. Киберпространство создают люди, которые вступают в социальные отношения и формируют особую социальную реальность. Представляется, что социальные отношения в Интернете, не смотря на свое виртуальное происхождение, столь же реальны, сколь реально наше собственное существование в сфере самых обычных отношений. Также как и в реальном социальном пространстве, в киберпространстве складываются социальные общности, в том числе и религиозные, которые, хотя и относятся по существу к виртуальным, на практике являются обычными социальными образованиями, влияющими и на отдельного человека и на общество в целом. Таким образом, актуальность приобретает вопрос о способах формирования религиозной идентичности в Интернете.

Термин «киберпространство» ввел в употребление канадский писатель-фантаст Уильям Гибсон в 1982 году в его новелле «Сожжение Хром» («Burning Chrome») в журнале Омни. Позже оно было популяризировано в «Нейроманте» («Neuromancer»). В данной статье понятия «Интернет», «Сеть» и «Киберпространство» преимущественно используются в качестве синонимов. Киберпространство, возможно, является наиболее адекватной метафорой глобальной сети Интернет, хотя не его не следует путать с реальным Интернетом[2]. Киберпространство в чистом виде можно определить как пространство нелокализованного электронного текста, не связанного напрямую с визуально-тактильно-звуковой симуляцией реальности. В качестве базовых элементов киберпространства можно выделить следующие пять: дигитализация, виртуализация реальности, интерактивность, гиперссылка и функция распространения[3].

Дигитализация предоставляет неограниченный потенциал для доступности, изменчивости, связи и взаимодействия представителей различных конфессий во всем мире. Дигитализация – это технический процесс, который перевода аналоговых данных в цифровую форму. Эти цифровые данные подвергаются разделению, кратности, вычитыванию, дополнению. Математизация религиозного текста и контекста сообщает гибкость процессам экспансии, деления и общности религиозных представительств в локальной и глобальной окружающей среде. В то время как аналоговое производство представляет собой комплекс физических свойств, которые могут быть сохранены в другой аналогичной физической форме, цифровое производство – это комплекс продуктов, которые находятся в состоянии постоянного движения, хранящего множество версий его воспроизведения.

Виртуализация религиозной реальности предполагает появление новой версии реальности в виртуальном пространстве. Виртуализация реальности позволяет загрузить социальные политические и культурные процессы, связанные с религиозной сферой в киберпространство. Это означает, что параллельно с презентацией религии в реальном мире, происходит ее кибер-потенциальное воспроизводство в кибер-мире

Интерактивность предполагает значительный рост возможностей по обмену знаниями, ценностями, идеями и опытом. Киберпространство создает обширную сферу интерактивности, которая преодолевает границы нормативных ценностей и локальных норм, таких как этническая принадлежность, национальность, местные рели-

---

[2] См.: Войскунский А.Е. Метафоры Интернета // Вопросы философии. 2001. № 11.

[3] Lister, M. New media: a critical introduction, Routledge, London. 2003. P. 45.

гиозные традиции. В этой связи, быть интерактивный означает, что пользователь может непосредственно вмешиваться и изменять образы и тексты, ценности и нормы, идеи и знания, которые ему доступны.

Гиперссылка обладает потенциальной возможностью скреплять текстуальные контекстуальные положения кибер-религии. Гипермедиа также является движущей силой ускорения и сжатие социального процесса, который потенциально может удовлетворить все индивидуальные и социальные религиозные потребности верующих. В данном случае кибер-ритуал, кибер-религиозная этика и религиозные движения могут работать синхронно и параллельно в обеих реальностях. Медиа обладают функцией распространения информации, как в реальном, так и в киберпространстве, которая предоставляет еще одну возможность создания единства в многообразии и многообразия в рамках единого пространства. Распространение данных в кибер-среде плюралистично, высоко индивидуалистично и вплетено в ткань повседневной жизни. Поэтому в начале XXI века, не смотря на то, что многие социологи, антропологи, культурологи заявляли о маргинализации религии, можно констатировать тот факт, что религия снова занимает центральное место в различных сферах культурной жизни.[4]

Очевидно, что создание веб-старницы, как одного из структурных элементов киберпространства, требует незначительных затрат. Достаточно инвестировать средства в современное программное обеспечение, компьютерное оборудование и подготовку кадров, для того чтобы создать сайт и эффективно управлять им. При соответствующей кодировке «ключевых слов» страница может стать одной из первых для потенциальной аудитории, которая пользуется различными поисковыми системами и Интернет-браузерами, позволяющими ориентироваться в огромных потоках и находить нужную информацию. Число интересующихся подобными ресурсами растет в геометрической прогрессии. Второе преимущество Интернета заключается в том, что религиозные сообщества могут формироваться, не смотря на значительные географические расстояния, которые существуют между их членами. Кроме того, киберпространство позволяет религиозным лидерам и их последователям находиться в непрерывном 24-часовом он-лайн общении, так же как и последователи могут контактировать друг с другом. Интернет открывает возможность для взаимодействия между представителями новой религиозной организации и сочувствующими членами более широких общественных и профессиональных кругов. Данный вид организации позволяет быстро сплотить союзников перед лицом общих проблем возникающих время от времени, таких как юридические разбирательства, осуждение со стороны СМИ, распространение дезинформации.

Социальные теоретики, такие как Э. Гидденс и З. Бауман, полагали, что идентичность в эпоху позднего модерна случайна, множественна и легко трансформируема[5]. Ш. Теркли в своей работе «Идентичность и киберпространство» выдвигает четыре аргументы в поддержку данного тезиса. Во-первых, сетевая идентичность есть текстуальный конструкт, то есть ее основой становятся сообщения, получаемые и отправляемые пользователями. Во-вторых, идентичность в киберпространстве формируется свободно благодаря отсутствию мораториев. Широкие возможности Интернета в сфере формирования идентичностей создают иллюзию полной свободы в киберпространстве. Третий аргумент заключается в том, что киберидентичность расширяет границы реальной идентичности. И наконец, виртуальные идентичности иллюстрируют концепцию культурного многообразия[6]. Особое внимание Теркли уделяет игровому элементу, который предоставляет больше возможностей для экспериментирования с идентичностью, поскольку являются полностью анонимными. Однако стоит отметить, что игры в виртуальных средах могут грозить зависимостью.

---

[4] Там же. P. 65.

[5] См.: Bauman, Z. Identity: conversations with Benedetto Vecchi. Cambridge., 2004. Giddens, A. Modernity and Self Identity: self and society in the late modern age. Cambridge., 1991.

[6] Turkle, S. Cyberspace and Identity // Contemporary Sociology. 1999. Vol. 28. No. 6. pp. 645.

Как считают многие исследователи: «Религиозный ландшафт крайне динамичен. В двадцать первом веке он будет продолжать постоянно идти путем изменения и преобразования»[7]. Изменения, которые наблюдаются в данной сфере за последние два века, связаны с эпохой модерна. Модерн, по мнению французского исследователя Даниэля Эрвие-Лежера характеризуется рационализацией, появлением автономных индивидуальных субъектов и дифференциации учреждений. Эти элементы интегрировались в состав религиозных общин и вероисповеданий[8].

Человек стал тем, кто, в конечном счете, не связан с Богом, церковью, социальными группами, или семьей, но как автономное существо, способен совершать поступки и нести ответственность за личный выбор. Трансляция религиозных институтов и ценность на данном этапе претерпевает глубокий кризис. Дети религиозных родителей, должен выбрать для себя, хотят ли они верить или практиковать то же самое, что и их родители. Внутри церкви, особенно это касается римско-католической церкви во главе с Папой Римским, идет процесс реформирования основных структурных элементов, для того чтобы адаптировать их к требованиям, предъявляемым современностью. В то же время, количество людей, посещающих церкви стремительно сокращалось. Пространство религиозной власти также сокращалось. Свобода и более слабая сексуальная мораль стали господствовать в обществе. Общины распались так же, как исчезла и мотивация, способствовавшая активному вступлению верующих в общины. Особенно сильно уменьшение количества церквей было заметно в сельской местности, которая традиционно отличалась высокой степенью религиозности. Религия переместилась в область частной жизни, но, однако, присутствует в личных мнениях в политике, в образовании, здравоохранении и волонтерской работе.

В процессе секуляризации общества и распространения принципа негативной религиозной свободы, религиозная община отделяется от социального окружения, а период гонений на церковь в России, данный процесс усугубляется и приводит к полной ее автономизации. Член общины и гражданин общества резко отграничиваются друг от друга. Обсуждению данной проблематики посвящена совместная работа Ю. Хабермаса и Йозефа Ратцингера «Диалектика секуляризации. О разуме и религии»[9]. Диктат секулярного дискурса современной западной цивилизации вынуждает члена той или иной религиозной общины вступать в публичную дискуссию с позиций общегуманистических, внерелигиозных норм и ценностей. Однако универсальность подобного способа аргументации все чаще ставиться под сомнение.

Дифференциация социальных институтов является еще одной чертой современности. Церковь долго время была центром религиозной и общественной жизни. Образование, социальное обеспечение, властные отношения, и это лишь малая часть той широкой социальной сферы, которая зачастую регулировалась клерикальной системой. Функции, такие, как социальное обеспечение и образование, были переданы правительству или были приватизированы. Разделение церкви и государства, не всегда проводившееся вполне последовательно, является одним из фундаментальных государственных и гражданских принципов всех стран Европейского Союза. Церковь не является более источником политической мысли, искусства, культуры и морали. Она потеряла множество функций, в то время как правительство увеличивает свое влияние на сферы здоровья, благополучия и школьного образования. Церкви лишаются своих полномочий и в отношении этических вопросов, таких как аборт, эвтаназия и сексуальная мораль.

Религия в своей институционализированной форме приходит в упадок. Тем не менее, она играет важную роль в процессе формирования религиозной идентификации, и это необходимо учитывать. Духовность, по крайней мере, в Западной Европе,

---

[7] См.: Religion and Cyberspace by Morten Hojsgaard Margit Warburg. Routledge. 2005.

[8] Hervieu-Leger D. Le pelerin et le converti. La religion en mouvement. Paris.1999.

[9] См.: Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006. С. 28.

всегда была вписана в институционально-религиозный контекст и регулировалась посредством влияния со стороны церкви. Однако ситуация изменилась. Многие базируют свои религиозные убеждения, свою веру на индивидуальных основаниях. Практически все религии имеют коллективную память, которая включает в себя ритуалы, символы, историю, догматику и традиции. Их поддерживают и исполняют «профессионалы» – священники, пасторы, а также светские люди – верующие. По сути, верующие, которые поддерживают связь с местными религиозными общинами стали редкостью в Западной Европе. Они, однако, выявляют некоторые аспекты, связанные с религией. Религия до сих пор является источником вдохновения и может предлагать этические конструкции. Данной позиции придерживается британский исследовать в области социологии религии, Дэви Грейс, которая выразила современное состояние религиозной идентичность формулой «вера без принадлежности»[10]. Она считает, что несмотря на сокращение присутствия церковных организаций в Великобритании, также как и во всей Европе, религиозны ценности и символы все еще играют в жизни человека и общества очень важную роль.

В своих исследованиях Эрвие-Лежер выделяет четыре аспекта религиозной идентификации. Во-первых, сообщество, содержащее социальные маркеры и символы, которые отделяют людей принадлежащих и не принадлежащих к определенной религии. Во-вторых, в качестве аспекта идентификации может выступать религиозная этика. Данное измерение, часто подчеркивает ощущением того, что людей вдохновляет, например, христианская этика сострадания к слабому и бедному, или человеческое достоинство. В-третьих, культура, понимаемая достаточно широко и включающая традиции, символы, практику, доктрины, книги, ритуальные коды, историю, повседневную жизнь, мораль, искусство, эстетику и многие другие культурные аспекты. В-четвертых, эмоциональный аспект. Эрвие-Лежер приводит в качестве иллюстрации религиозные праздники или события, когда люди, на данный момент чувствую свою общность. Это могут быть традиционные службы на Рождество или Пасху, для многих это повод посетить церковь хотя бы один или два раза в год[11].

Хотя эти четыре аспекта во многом совпадают между собой, они могут оказаться полезными инструментами для реконструкции процесса формирования религиозной идентичности. Аспекты часто объединяются, когда люди ощущают эмоциональную потребность в созерцании, когда они хотят сохранить сокровища религиозной культуры, нуждаются в сообществе, или борются за этику, таким образом, придавая специфические черты своей идентичности. Религиозные праздники и богослужения по-прежнему очень важны, поскольку они являются частью эмоционального и культурного аспектов религиозной идентификации. Во время богослужения, формируется ощущение «мы», появляется чувство совместной принадлежности. Мы живем в мире, где духовное начало оторвано от нашей общественной жизни. Но, однако, нуждаемся в моментах слияния этих двух сфер, которые вырывают нас из повседневной жизни. Религия имеет не только личностный внутренний, но и социальный характер.

Многие признаются, что являясь верующими, тем не менее, не причисляют себя ни к одной религиозной группе, поскольку считают, что религиозные взгляды являются их личным делом. Религиозная идентификация по-прежнему возможна на общественном, этическом, культурном и эмоциональном уровне, но, она перестала быть неотъемлемой частью идентичности личности в целом. Два очень важных параметра иногда идеализированного «старого доброго прошлого»: авторитет духовенства и регулярное посещение служб практически исчезли из практики повседневной жизни.

Нарратив и образ личности являются двумя важными путями, по которым мы можем сконструировать значение истории и с которыми можем играть. В киберпространстве люди вступают в виртуальные сообщества. Какое значение имеет это в процессе идентификации?

---

[10] Davie, G. Religion in Britain Since 1945. Oxford. 1994. P. 78.

[11] Hervieu-Leger D. Le pelerin et le converti. La religion en mouvement. Paris. 1999. P. 38.

Если мы используем четыре аспекта религиозной идентификации, предложенные Эрвие-Лежер для виртуальных миров, то обнаружим много сходных черт. Первый аспект, а именно наличие сообщества, в киберпространстве представлен наиболее отчетливо. Люди используют свои аватары онлайн, встречают другие аватары реальных людей, таким образом, возникают сообщества по интересам. Социальные маркеры присутствуют, поскольку существуют очень четки правила в отношении того, как одеваться и как вести себя. Аватары, которые не вписываются в эту картину (иногда даже активные), исключаются из сообщества или корректируются модераторами. Этический аспект заключается в определенных правилах коммуникации. Вызывает сомнение тот факт, что эти правила носят этический характер, но они диктуют поведение. Культурный аспект присутствует в истории этих сообществ, и, как показывает Рикер, нарративы являются частью процесса идентификации. Одежда, манеры и музыка и другие атрибуты так же относятся к культурному аспекту киберпространства.

Четвертое измерение, эмоциональное, присутствует у людей, которые считают, что они принадлежат к сообществу. Они тратят свое время в этих мирах, поскольку это имеет для них определенный смысл, поскольку необходимо изучить этот мир и общаться с другими аватарами.

Выводы

Киберпространство может быть анонимным и персонифицированным. Многие люди экспериментируют сохраняя при этом свою идентичность, осуществляют духовный поиск и реализуют свои творческие способности. Примеры в этой статье показывают, что виртуальные сообщества могут обеспечить источники для социальных экспериментов, как это происходит в реальности, подобные примеры описывает в своих работах Шерри Теркли. Конечно, в Интернете возможно конструировать и виртуальные личности, потому что, по примеру известной шутки, которая гласит, что никто не узнает, что стоит за аватаром – человек или, к примеру, собака. Интернет-сообщества могут обеспечить виртуальные моратории, предоставляя ресурсы для важных переходов. С другой стороны, Интернет представляет собой этап, когда отдельные лица могут представлять собой, взаимодействуют друг с другом, и формы их мнения и самобытность.

Традиционные религии могут сыграть важную роль в этом процессе. Они предлагают все аспекты идентификации: сообщество, этику и культуру, и особо важное эмоциональное измерение. Не смотря на то, что пользователь конструируя свою религиозную идентичность в сети, превращается в паломника, они часто предпочитают верить, но не принадлежать ни к одной религии.

Самоактуализация может произойти, когда люди учатся пользоваться их аватар и интегрируются в виртуальные сообщества. В западном мире, где великие нарративы в практически исчезли, виртуальные миры могут стать посредником в поиске идентичности и духовности.

Список литературы

1. Bauman, Z. Identity: conversations with Benedetto Vecchi. Cambridge., 2004.
2. Davie, G. Religion in Britain Since 1945. Oxford., 1994.
3. Giddens, A. Modernity and Self Identity: self and society in the late modern age. Cambridge., 1991.
4. Hervieu-Leger D. Le pelerin et le converti. La religion en mouvement. Paris., 1999.
5. Lister, M. New media: a critical introduction, Routledge, London. 2003.
6. O'Leary, S. Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks // Journal of the American Academy of Religion 64 (Winter 1996).
7. Religion and Cyberspace by Morten Hojsgaard Margit Warburg. Routledge., 2005.
8. Turkle, S. Cyberspace and Identity // Contemporary Sociology. 1999. Vol. 28. No. 6.
9. Войскунский А.Е. Метафоры Интернета // Вопросы философии. 2001. № 11.
10. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006.

ISSUES OF RELIGIOUS IDENTITY FORMATION IN CYBERSPACE

E. N. Medvedeva

Saratov State University

e-mail: fargonom@mail.ru

The article discusses a problem of interaction of religion and the cyberspace. The topicality of the theme does not raise the doubts as in present period the religious life undergoes cardinal transformation under the influence of new information-communication technologies, first of all networks the Internet. The author investigates specificity of the process of religious identity formation in cyberspace.

Key words: Cyberspace, religious identity, religion, modernist style, secularization, community, virtualization, digitalization, a hyperlink, interactivity, culture, identification process, church, religious ethics.

УДК.008

ТЕОЛОГИЧЕСКО-БОГОСЛОВСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ КАК СПЕЦИФИЧЕСКАЯ ФОРМА РАЦИОНАЛЬНОСТИ И ВОЗМОЖНОСТИ СОТРУДНИЧЕСТВА НАУКИ И РЕЛИГИИ

А. А. Радугин

Воронежский государственный архитектурно-строительный университет

e-mail: aradugin@yandex.ru

В статье рассматривается теологическая и богословская рефлексия как специфическая форма рациональности, выявляются ее основные черты, производится сопоставление научной и религиозной рациональности, дается оценка возможностей взаимодействия науки и религии.

Ключевые слова: теология, богословие, рефлексия, рациональность, наука, религия, биоэтика, сотрудничество.

Проблема рациональности является одной из ключевых проблем философии науки. Хотя всякое научное знание рационально, не всякое рациональное знание научно. Многие пласты обыденного, философского, религиозного знания рациональны, но не научны. Выработка строгого понятия рациональности чрезвычайно важна для науки, поскольку понятие рациональности имеет определенное методологическое значение.

Ученые и научное сообщество всегда руководствуются некоторой системой эталонов рациональности, которые являются критериями научности и на основе которых они постоянно воспроизводят оценки нового знания, определяя, способно ли оно войти в состав науки. Эти критерии позволяют также отличить науку от многих околонаучных явлений паранауки, псевдонауки и т.д. Научная рациональность включает в себя все важные свойства рационального мышления: последовательности рассуждения, (логичности), формальной непротиворечивости, обоснованности выводов и заключений и т.д. Однако она отличается от общей рациональности более строгой (точной) экспликацией этих свойств. Иными словами, научная рациональность – это «усиленная» рациональность. Основными свойствами классической научной рациональности, по мнению С.А. Лебедева, является следующие: объектная предметность (эмпирическая или теоретическая), стремление к максимально достигаемой определенности, точности, доказательности, проверяемости (эмпирической или аналитической), объективной истинности знания, открытость для критики, практическая применяемость знания[1]. Соответствие знаний этим критериальным признакам должно гарантировать объективную истинность научного знания, совпадение знания с фрагментами реального мира, которое исследует наука. Поэтому совокупность данных критериальных признаков научного знания рассматривается как идеал научности.

Однако научная рациональность является высшей, но не единственной формой рациональности. Для более глубокого понимания рациональности представляет определенный интерес сопоставление научной и религиозной рациональности. В общественном сознании россиян под влиянием атеистической критики религии сложилось представление о противоположности, и даже несовместимости науки и религии, религиозного и научного познания. Исторические основания для такого представления есть, хотя они не совсем верны, и не учитывают разные грани взаимодействия науки и религии. В рамках данной статьи мы не имеем возможности исследовать все эти грани, а сконцентрируем преимущественное внимание на сопоставлении специфики научной и религиозной рациональности.

[1] С.А. Лебедев. Понятие науки//Основы философии науки / под ред. проф.С.А. Лебедева: учебное пособие для вузов. М., 2005. – С. 54.

Прежде всего, следует отметить, что также как и наука, религия – это сложная социальная система. И религиозное сознание, а значит, и религиозное познание, существует на двух уровнях: обыденном и теоретическом. На теоретическом уровне религиозное сознание представлено теологией, богословием и теософией. Каждая и этих форм теоретического религиозного сознания претендует на богопознание, но при этом в разной мере используют инструменты и критерии рациональности. Наименьшие претензии на инструменты и критерии рациональности выдвигает теософия. Теософия осуществляет богопознание с использованием не просто иррациональных, а в основном мистических и эзотерических средств. К теософским принадлежат практически все религиозно-философские учения, имеющие своим происхождением Индию, а также незначительное число христианских трактовок богопознания. Богословие – это богопознание одновременно рациональными и иррациональными средствами, но с условием исключения из них мистики и эзотерики. Богословскими являются учения православного типа, как правило, только российские. Типология богопознания, таким образом, производится преимущественно в зависимости от используемых в нем методов. Преобладание формально-логических средств при этом наблюдается в той его разновидности, которую принято называть теологией. И "логия", вторая составляющая термина, равнозначна здесь "рацио", а не Слову или аморфной Софии-мудрости, как в православном богословии.

В наибольшей мере на использование инструментов и критериев рациональности претендует теология. И рационалистический аспект теологии сближает ее с научным познанием. Поэтому сопоставление научной и религиозной рациональности, на наш взгляд, следует осуществлять на примере теологии. Теология (учение о Боге) – это высший уровень религиозного сознания, ставящий перед собой цель рационального обоснования религиозного вероучения в той форме, как оно сформулировано церковью, а также приспособления этого вероучения к особенностям общественного сознания на том или ином этапе его развития.

Теологические системы по форме близки научным теориям. Они, как правило, состоят из аксиоматической и теоремной части. Аксиоматическую часть составляют догматы – основные положения вероучения, принятые церковью на Вселенских соборах. Догматы принимаются на веру в силу авторитета принявшего их органа. А обоснование этих догматов, их сопряжение друг с другом в теологии ведется с широким использованием логического инструментария и достижений науки.

Теологические концепции, как правило, носят системный характер, в них соблюдаются все правила формальной логики, обоснования и доказательства. Однако рациональность теологии, как отмечалось выше, носит специфический характер. И именно эта специфичность коренным образом отличает теологический путь познания от научного. Аксиоматические основания научных теорий базируются на изучении реальной действительности. Теологические концепции – на авторитете Священного Писания и церкви. Авторитаризм – самая характерная черта теологического стиля мышления. Теологический рационализм, подходя к мыслительному материалу с позиций авторитаризма, приносит содержание в жертву форме. Его представители подменяют изучение реальной действительности процедурой определений, они приводят бесконечные дефиниции и дистинкции. Это особенно ярко проявляется на высшей стадии развития теологии, в средневековых схоластических системах. Научно-исследовательский поиск в средневековой культуре имел незначительные импульсы. Основное внимание университетского сообщества того времени было посвящено богословским спорам о соотношении трех ипостасей божественной Троицы, о возможности доказательства бытия Бога и т.п. Эти споры принимали форму философских проблем о природе универсалий, о реальности общего, о соотношении общего и единичного. Часто такие споры носили казуистический характер. Слабый импульс научно-исследовательской жизни, оттеснение подлинно научных проблем богословской казуистикой обусловили формалистский характер средневековой учености. Громадное значение в практике научной жизни средневековья и, в частности, в практике высших школ (университетов) приобрел

публичный диспут как форма установления и доказательства истины и, соответственно, как форма установления и опровержения заблуждения. Необходимость согласовать доказываемое положение с догматами церковного учения и с мнением авторитетов церкви, с одной стороны, крайне ограничивала поле возможного, непредвзятого и свободного исследования вопроса, с другой стороны – способствовала развитию формально логической культуры, искусства формального сопоставления тезисов, посылок и выводов и формального же мастерства умозаключения и доказательства. Такой подход способствовал развитию логических исследований, совершенствования логического инструментария познания. Известный исследователь средневековой схоластики В. Виндельбанд дает такую характеристику схоластическому методу: «Схоласты только обсуждают, систематически доказывают, выводят до бесконечности следствия, не проверяя оснований. Вся их логика сведена к силлогизму. Злоупотребление силлогизмом влечет за собой мелочность, страсть к делениям и подразделениям, низводит логическое рассуждение к словесной механике, способствует чрезмерной заботливости о внешнем выражении мысли в ущерб самой мысли»[2].

Авторитаризм теологического стиля познания является следствием его теоцентрических и сотерилогических установок. Определяющим началом всего мироздания с точки зрения христианских теологических концепций является сверхъестественное существо – Бог. В зависимости от этого существа находятся и природа, и общество, и человек. Смысл человеческого существования, с точки зрения христианского мировоззрения, состоит в «спасении души», которое осуществляется через познание Бога, и обретение с ним единства в «царстве Божием». И эта установка теологического стиля мышления коренным образом противостоит научному пониманию объекта и целей познания. Наука ориентируется на познание естественного мира: природы, общества, человека. Цель познания – овладение силами природы, знание общественных законов для того, чтобы улучшить жизнь людей, создать материальные и духовные продукты, необходимые для потребления. Объект теологического познания – сверхъестественное начало – Бог, а цель познания Бога задается не материальными потребностями людей, а потребностью «спасения души», которая, согласно христианскому вероучению, возникла вследствие грехопадения человека. «Спасение души» осуществляется через процесс богопознания и трактуется в религиозных системах как обретение человеком своего первоначального, «догреховного облика» – «образа и подобия Бога». Поэтому конечной целью познавательных усилий человека признается не знание объективного мира – природы и общества, а обретение человеком через процесс познания своего первоначального облика – «образа и подобия Бога». А сам процесс познания при таком подходе трактуется как процесс богоуподобления. И поскольку сущность грехопадения, с точки зрения христианских теологов, состоит в том, что человек отделился от Бога, захотел жить по своим принципам и нормам, пожелал стать равным Богу, иначе говоря, свободным субъектом деятельности и познания, то уподобление Богу, обретение человеком вновь божественного образа и подобия истолковывается ими как отказ человека от всех своих претензий, от своей субъективности, от своего «я». Богоуподобление есть ничто иное, как самоотречение человека, полный переход в подчинение человека Богу.

Формой же такого перехода, с позиций теологии, является вера. При этом теологи часто прибегают к довольно расширенной трактовке феномена веры. Вера истолковывается ими как универсальное измерение человеческого сознания, субъективности, духовности, в которой выражается рационально непрозрачное отношение к действительности. Вера трактуется и как психологическая установка, уверенность, приверженность к чему-либо, и как вера в сверхъестественное, как религиозная вера. Используя первое значение термина «вера», христианские теологи рассматривают веру как особую, сверхъестественную, познавательно – мировоззренческую позицию субъекта. Согласно их учению, вера имеет глубинные эмоционально-волевые основания и

[2] Виндельбанд В. История древней философии. СПб., 1893. – С. 36.

является психологически первичной по отношению к дискурсивному мышлению. «Если не уверуете, то не уразумеете... Познание, посредствуемое верой, – наидостовернейшее»[3], – утверждает Климент Александрийский. Всякий, ищущий истину, считает он, должен исходить из каких-то первоначальных положений, определяющих пути развития его поиска, занимать определенную познавательно-мировоззренческую позицию, верить во что-то. Таким образом, вера, как установка сознания, отождествляется христианскими теологами с религиозной верой. Она трактуется как форма единения человека с Богом, как канал, через который Бог воздействует на познавательные способности человека, оздоравливает, оплодотворяет и совершенствует их.

Отсюда следует, что коренное различие между теологическим и научным познанием состоит в трактовке основной формы существования продукта этого познания и формы его движения. Для науки такой формой является знание. Научное знание – это высказывания, истинность которых обоснована эмпирически и/или логическими процедурами доказательств. Для теологии основной познавательной формой является вера: вера в содержание Божественного откровения, которое зафиксировано в Священном Писании (Библии) и Священном Предании (соборы и вероучительные документы руководства церкви).

Следует отметить, что представители науки – ученые, не отрицают участие в научном познании веры как психологического феномена. В процессе научного познания ученый непременно ставится перед выбором между более убедительными и менее убедительными объяснениями процессов действительности. Особенно часто такая возможность возникает при возникновении аномалий, кризисе парадигм. И ученый в таком случае для принятия решения в пользу той или иной интерпретации фактов прибегает к вере. Вера как психологический феномен необходима ученому для мобилизации его духовных и физических сил при недостатке информации или отсутствии достаточных доказательств. Она играет компенсаторную функцию – в качестве положительной установки позволяет ученому двигаться дальше в сфере неизвестного.

Но вера играет конструктивную роль не только при недостаточных основаниях выводов. Феномен веры, по мнению, Л. Витгенштейна, имеет социально-коммуникативную природу. Вера в научном познании есть необходимое следствие «нашего бытия среди людей». В отличие от знаний, верования не являются плодом наших размышлений, мыслями или суждениями. Они – наш мир и бытие. Это наиболее глубинный пласт нашей жизни, все то, что мы безоговорочно принимаем в расчет, хотя и не размышляем об этом. В силу нашей уверенности мы ведем себя автоматически в соответствующей ситуации, руководствуясь огромным количеством верований. Как писал Витгенштейн, «нельзя экспериментировать, если нет чего-то несомненного, и, экспериментируя, я не сомневаюсь в существовании прибора, что находится перед моими глазами – на каком основании я доверяю учебникам по экспериментальной физике? У меня нет оснований не доверять им – я располагаю какими-то сведениями, правда, недостаточно обширными и фрагментарными. Я кое-что слышал, видел и читал – эмпирические высказывания, которые мы принимаем как несомненные, сопутствуют нам всю жизнь и предстают как личностное знание, как «картина мира», усвоенная в детстве»[4]. Но теологи неоправданно расширяют область применения веры, придавая вере значение особой познавательно-мировоззренческой позиции субъекта познания.

Как отмечалось выше, трактовка религиозного познания в различных христианских конфессиях не одинакова. Наиболее активно принципы рациональной рефлексии применяются в католической теологии, которая базируется на основных установках Фомы Аквинского. Католическая теология – наиболее развитая система рациональности. В ней разум рассматривается как относительно самостоятельный путь к Богу, автономная познавательная способность, присущая человеку наряду с другой по-

---

[3] Климент Александрийский. Творения учителя церкви Климента Александрийского. Строматы (1.5.). Перевод с первоначального текста Н. Корсунского. Ярославль, 1892.

[4] Витгенштейн Л. О достоверности// Вопросы философии. 1991. №2. С.64.

знавательной способностью. Фома Аквинский создал теорию гармонии веры и разума, которая позволила признать относительную автономию научного познания. С точки зрения этой теории, разум и вера – это две различных способности человека. То, что человек знает при помощи разума, и то, во что он верит, никогда не совпадает полностью в одном и том же отношении. Есть высказывания, истинность которых человеку очевидна на основе логических умозаключений и логической проверки, а есть такие положения, истинность которых он не может проверить и должен принять их на веру. Принятие истин с помощью разума или с помощью веры происходит по разным основаниям. Истины разума – светские знания – принимаются человеком на основе их внутренней убедительности. Истина веры – религиозное знание – на основе доверия к выдвигаемому их авторитету. Согласие с истинами разума есть акт логической необходимости, принятие же истин веры – акт свободного выбора, волевого решения. Возникающие логические проблемы при обосновании ряда христианских догматов поставили перед Фомой Аквинским проблему границ рациональности. В томистской теологии инструменты и критерии рациональности признаются лишь при обосновании догматов о существовании Бога и сотворении им мира. Критерием рациональной обосновываемости здесь признается возможность непротиворечивого осмысления догмата в соответствии с законами формальной, аристотелевской логики. Вместе с тем, томистская теология выделяла догматы, признаваемые рационально недоказуемыми. Таковым, например, является догмат о Божественной Троице. При этом догматы, не поддающиеся такому логическому осмыслению, понимались теологами не в качестве неразумных и иррациональных, а в качестве сверхразумных, принадлежащих разуму более высокого порядка. Такая позиция выглядит вполне оправданной, ведь понятие рациональности не сводимо к одной лишь логике Аристотеля. Как известно, помимо аристотелевской, существуют и иные виды логики, например, логика стоиков, индуктивная логика эпикурейцев, диалектическая логика и др. Таким образом, согласно томистской теологии, невозможность формально-логического обоснования некоторых религиозных представлений вовсе не является основанием для вынесения их за рамки рационалистического содержания религии. Напротив, данные представления порой являются выражением рациональности самого высокого порядка. В таком же методологическом ключе решает эту проблему и православное богословие, выдвигая идею познания бытия Бога с позиций "высшей духовности".

Следует признать, что концепция гармонии веры и разума в Средние века создала возможность для развития научного познания. Однако заявленный в этой концепции принцип приоритета истин веры над истинами разума ставил под контроль религии и церкви истолкование результатов научного познания и направление развития науки. Все это способствовало конфликтам между наукой и религией, учеными и церковью. Ярким проявлением этого конфликта было «дело Галилея». Церковь осудила учение Галилея и заставила его отречься от гелиоцентрических выводов из учения Коперника, Только спустя четыреста лет католическая церковь пересмотрела свои позиции и устами Папы Иоанна Павла II в 70-х годах XX в. и Папы Бенедикта XVI в 2009 г., признала «дело Галилея» ошибкой церкви.

По нашему мнению, столкновение религиозного и научного познания не заложено в имманентных особенностях теологического и научного способов познания, а возникает при условии, когда особенности этих способов познания приобретают характер идеологических установок и провоцируется борьба религиозной и научной идеологии. Наиболее сильное противостояние науки и религии происходило в XVIII-XX вв., когда религия и церковь утратили свои доминирующие позиции в обществе, а развивающаяся наука на основе формирования научной картины мира начала играть активную роль в формировании мировоззрения. В том же случае, когда религия и наука снимают идеологическое противостояние, между ними возможно плодотворное сотрудничество. Наиболее полезно такое сотрудничество в сфере научного этоса. Как известно, понятие научного этоса ввел Р. Мертон для обозначения комплекса норм, предписаний и ценностей этического порядка, господствующих в общественном мне-

нии научного сообщества. В переводе с греческого «этос» означает, нрав, характер, привычку, обычай. Сам Р. Мертон связывает научный этос с внутринаучными императивами морально-нравственного порядка, регулирующих профессиональную деятельность ученых. Иными словами, с точки зрения Р. Мертона, научный этос связан с профессиональной ответственностью, т.е. ответственностью ученых перед научным сообществом и обществом в целом за качество проводимых ими исследований и получаемых результатов. Мы считаем, что религия, с ее нравственной доминантой, способна помочь науке избежать таких направлений исследований и разработок технологий, которые были бы направлены против интересов человека. Иными словами, религия способна привнести гуманистический элемент в научный этос, и это, по нашему мнению, главная сфера сотрудничества науки и религии. Конкретным объектом такого сотрудничества может служить биоэтика, генная инженерия и т.д.

Как справедливо отмечается в литературе, возникновение и развитие биоэтики – это реакция на технологические «взрывы» в науке, принципиально преобразующие реальность жизни и нравственного бытия человека. «Одним из важнейших итогов прошедшего XX столетия является осознание мировым сообществом потенциальной опасности необоснованного внедрения новых достижений биологии в практическую медицину. В конце века в силу ряда причин страх перед атомной бомбой сменился страхом перед «бомбой» медико-биологической. Гарантии безопасности человечества нынешнее поколение видит в первую очередь в создании морально-этических барьеров, подкрепленных правовыми актами, которые в настоящее время объединены собирательным понятием биоэтика или биомедицинская этика»[5]. Специфика биоэтики в сопоставлении с более широкой областью – этикой науки – заключается в преимущественном внимании ее к тем граням науки и практической деятельности, которые сегодня претендуют на радикальное изменение природы человека или сторон его жизнедеятельности»[6]. Биоэтика обнажает такие проблемы, как медико-генетическая диагностика, клонирование, прерывание беременности и, напротив, методы преодоления бесплодия, контрацепция, трансплантология, эвтаназия, половая распущенность и др.

Католическая теология в последние три десятилетия уделяет самое пристальное внимание вопросам биоэтики. На международных конгрессах и симпозиумах по данной проблематике самые многочисленные делегации представляют теологию и философию неотомизма. Ведутся интенсивные исследования в католических университетах, выходит в свет огромное количество монографий, сборников, статей. В 1980 году Римский Папа Иоанн Павел II обратился к группе итальянских врачей помочь теологам в исследованиях по современным проблемам медицины. В результате сформировалась Международная Группа Исследователей по биоэтике. Главная цель объединения — дать критический анализ современной западной пост-христианской культуре и продемонстрировать значение христианской традиции для будущей медицины и всего общества. В энциклике «Жизнь по Евангелию» Иоанн Павел II 25 марта 1995 года указал на угрозу жизни, идущую от развития западной рационалистической культуры. По его мнению, угроза жизни сегодня преследует человека на всех этапах от зачатия до старости. Жизнь могут прервать в лоне матери, в палате новорожденных, в детском доме, в пробирке — и все это именуется научным прогрессом. Имена этих преступлений против жизни: аборт, эвтаназия, контрацепция, пренатальная диагностика, ведущая к евгеническому аборту, инфантицид, абортные препараты, типа французского RU-486. В связи с фармацевтическим прогрессом аборт уже не стал даже делом между женщиной и врачом, а лишь делом между женщиной и ее медицинской аптечкой. Контрацепция и аборт — это два зла на гедонистической основе, которые по существу разделили секс и деторождение. Искусственная репродуктивная техника — это

---

[5] Лопухин Ю.М. Биоэтика и современная медицина / Ю.М. Лопухин // Врач. 2001. № 10. С. 6.

[6] Силуянова И.В. Этика врачевания. Современная медицина и православие / И.В. Силуянова. – М.: Изд-во Моск. подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001. - С.263.

дверь, открытая для новых угроз против жизни. «Лишние эмбрионы», «запасной биологический материал», «евгенический аборт» — словарь нового покушения на жизнь, возврат к состоянию варварства, когда уничтожали ненужных детей. Папа отверг аргументы в пользу эвтаназии, а также указал на зловещую опасность пересадки органов без объективных и адекватных критериев смерти донора[7].

Методологические подходы для решения данной проблемы содержатся в проекте формирования «мирового этоса», который предложил немецкий теолог, Ханс Кюнг в книге «Проект «Мировой этос»» (Projekt Weltethos. 1990). В этом проекте наряду с идеей диалога и сотрудничества различных культур Кюнг обосновывал идею о необходимости сотрудничества религии и науки. Идеи Кюнга поддержал и развил кардинал Йозеф Ратцингер (нынешний Папа римский Бенедикт XVI) в своем выступлении в Католической Академии Баварии в январе 2004 года во время дискуссии с философом Юргеном Хабермасом. «Мне представляется очевидным, отметил теолог, что наука, как таковая, не может произвести этос. То есть новое нравственное сознание не появится как продукт научных дискуссий. С другой стороны, бесспорно то, что принципиальное изменение картины мира и человека, обусловленное ростом объема научных знаний, сыграло существенную роль в разрушении старых моральных представлений. Поэтому наука все же в ответе за человека как личность. Особенно это касается философии, которая призвана критически отслеживать развитие других наук, подвергать анализу поспешные выводы и мнимые истины относительно того, что есть человек, откуда он пришел и для чего существует. Иными словами, очищать научные суждения от нередко примешивающихся к ним ненаучных наслоений и таким образом сохранять незамутненным взгляд на целое, на более широкие измерения человеческого бытия, которое наука всегда может показать лишь в его отдельных аспектах»[8]. «Особо важное значение, по мнению будущего римского понтифика, в наше время приобретают биотехнологии, когда «на авансцену выходит еще одна форма силы – на первый взгляд исключительно благодатная и достойная всяческой похвалы, но в действительности способная стать новой угрозой. Человек теперь в состоянии «делать» людей, выращивая их в пробирке. Он сам превращается в изделие, и в результате коренным образом меняется его самосознание. Он больше не дар природы либо Творца, а продукт собственного производства. Человек нашел кладезь власти, источник своего существования. Искушение экспериментировать с людьми и сконструировать правильного человека, соблазн рассматривать людей в качестве непригодных и избавляться от них – это не измышление моралиста-ретрограда»[9]. Достижения науки в разных областях, в том числе и в сфере биотехнологий, считает католический иерарх, ставят перед современным обществом новые вопросы. «Если нам до сих пор не давал покоя вопрос, является ли, собственно говоря, религия положительной нравственной силой, то теперь должно возникнуть сомнение в надежности разума. В конце концов, атомная бомба – продукт интеллекта; выведение и селекция людей – это тоже плоды умственного процесса. Так не правильнее ли, наоборот, контролировать рассудок? Но как? Или, может быть, религия и интеллект должны ограничивать друг друга, указывая допустимые пределы, и наставлять на верный путь? И реально ли найти в мировом сообществе с его механизмами власти и необузданными силами, с его различными взглядами на то, что такое право и мораль, действенный и очевидный для всех этический императив, имеющий такой потенциал мотивации и реализации, который позволил бы решить обозначенные здесь проблемы?[10] Из проведенной оценки ситуации католический иерарх делает два важных вывода относительно линии поведения религии и науки и необходимости их тесного сотрудничества. **Первое.** «Как мы виде-

---

[7] Энциклика «Жизнь по Евангелию» Иоанн Павел II 25 марта 1995 года /http//www.catholic.ru.

[8] Йозеф Ратцингер О разуме и вере /Россия в глобальной политике. 2006. № 5. сентябрь - октябрь http://www.globalaffairs.ru/numbers/22/6337.html.

[9] Там же.

[10] Йозеф Ратцингер О разуме и вере /Россия в глобальной политике. 2006. № 5. сентябрь октябрь http://www.globalaffairs.ru/numbers/22/6337.html.

ли, в религии бывают патологии, которые в высшей степени опасны, и потому необходимо рассматривать божественный свет разума в качестве, так сказать, контрольного органа, которому религия должна вновь и вновь позволять себя очищать и упорядочивать, что, впрочем, соответствует представлениям отцов церкви. Но существуют (хотя человечество сегодня не в той же мере осознаёт этот факт) патологии разума, высокомерие разума, представляющие в силу своей потенциальной эффективности еще более серьезную угрозу: атомная бомба, человек как продукт. Поэтому и разум нуждается в напоминаниях о его возможностях и он должен учиться у великих религиозных традиций. Если он полностью эмансипируется и откажется от этой готовности учиться, от осознания данной взаимозависимости, то превратится в разрушительную силу... в связи с этим Я бы сказал о необходимости установления взаимозависимости между разумом и верой, разумом и религией, которые призваны оказывать друг на друга очищающее и оздоровительное воздействие и связаны обоюдной необходимостью и которые должны это взаимно признать. **Второе.** Это основное правило должно быть закреплено на практике, в межкультурном контексте современности. Без сомнения, основными партнерами в данном случае являются христианская религия и западный светский рационализм. Никакая другая культурная сила не определяет ситуацию в мире в такой значительной степени. Это, однако, не означает, что другими культурами можно пренебречь как некими «ничтожно малыми величинами». Это было бы своего рода проявлением западной гордыни, за которую нам пришлось бы дорого расплачиваться, и за которую отчасти мы уже платим. Для обеих великих составляющих западной культуры важно начать прислушиваться к другим культурам, наладить подлинную взаимосвязь с ними. Нужно привлечь их к попытке установить полифоническую взаимозависимость, в ходе которой западная взаимодополняемость разума и веры станет доступной и им. Это приведет к расширению универсального процесса очищения, необходимого для того, чтобы западные ценности и нормы, о которых все люди так или иначе знают либо догадываются, засияли в конечном счете новым светом, с тем чтобы то, на чем держится мир, вновь стало действенной силой»[11].

Православное богословие по инициативе руководства Церкви также принимает активное участие в решении проблем взаимодействия науки и религии, и прежде всего, проблем биоэтики. Так, в 1998 году был образован Церковно-общественный Совет по биомедицинской этике, в который вошли не только богословы, но и ведущие отечественные учёные, ставящие перед собой такие задачи как «морально-нравственная и правовая экспертиза экспериментальной и научно-практической деятельности в области биомедицины; изучение состояния биомедицинских исследований в России; информирование и консультирование широких слоев общественности по всему кругу этических проблем современной медицины»[12]. Как отмечается в Православной энциклопедии, «биомедицинская этика рассматривается в Православии в рамках нравственного богословия как одна из форм защиты богоподобного достоинства и свободы личности»[13]. В сентябре 2005 года Отделом внешних церковных связей Московского Патриархата было проведено экспертное совещание на тему «Актуальные вопросы биоэтики. Церковный и общественный взгляд». Оно вновь подтвердило как остроту проблемы, так и необходимость привлечь к ее обсуждению широкий круг церковных и светских деятелей, разделяющих озабоченность проблемами существования человека и биосферы в современных условиях.

Свою позицию по этим проблемам высказал крупнейший современный православный богослов, митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (нынешний патриарх Русской Православной церкви), выступивший с докладом «Достоинство человека в эпоху развития биотехнологий» на конференции «Развитие биотехнологий: вызовы христианской этике», устроенной в Москве 2-3 марта 2006 г. совместно Отде-

---

[11] Йозеф Ратцингер О разуме и вере /Россия в глобальной политике 2006. № 5. сентябрь – октябрь http://www.globalaffairs.ru/numbers/22/6337.html

[12] Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Церков.-науч. центр «Православ. энцикл.», 2000. – С.220.

[13] Там же.

лом внешних церковных связей Московского Патриархата и Фондом имени Конрада Аденауэра (Германия). С точки зрения будущего первоиерарха, «в некоторых сферах биомедицинской практики человек из субъекта, на благо которого якобы направлен весь прогресс современной науки и технологий, низводится до уровня своего рода биологического материала, сам становится объектом манипуляции. Например, человеческий эмбрион иногда рассматривается как рядовой объект научных исследований и экспериментов, включая генетические. Аналогичная ситуация возникает в случае, когда из тела умершего человека изымаются внутренние органы без прижизненного согласия на это покойного или его родственников. По мнению Кирилла, должно быть достигнуто некое общее понимание того, что есть человеческое достоинство, дабы избежать опасности произвольного или выборочного подхода к связанной с ним проблематике»[14]. В свое докладе православный богослов разъяснил, почему верующие люди не устают напоминать миру о человеческом достоинстве, почему видят в нем непреходящую богоданную ценность? В основе этого — постоянное памятование о том, что, согласно Библии, человек создан по образу и по подобию Божию. Это означает, что природа человека заключает в себе отображение Божественной природы, обладая в силу этого непреходящей абсолютной ценностью. И каждая конкретная личность реализует в своей жизни человеческое достоинство настолько, насколько раскрывает в себе этот Божественный потенциал[15]. Принципиально важно понимать, подчеркнул православный богослов, что биомедицина не вправе ставить перед собой цель полной победы над всеми болезнями и достижения запредельного долголетия исключительно техническими методами. Ибо пока существует грех, будут болезни и смерть. И никакие манипуляции не спасут нас от них. Специалисты способны стереть с лица земли одну болезнь, но на ее место обязательно явится другая, может, еще худшая. Так многие биоэтические проблемы возникают просто вследствие ложного целеполагания...[16].

Одним из важнейших направлений развития биоэтики является проблема абортов. А для современной России её разрешение, поиск выхода из сложившейся ситуации – одна из первоочередных задач. Согласно официальной статистике мирового числа абортов, наша страна находится на катастрофическом первом месте – иначе и не определишь. Искусственным умерщвлением плода заканчиваются 57% всех беременностей. Причём, наибольшие объёмы депопуляции приходятся на государствообразующий этнос страны — на русских. По оценке министерства здравоохранения и социального развития РФ, «в России ежегодно делается 1,6 – 1,7 миллионов абортов. Каждый пятый аборт делается подростками до 18 лет. От 10 до 15 % абортов дают различные осложнения, 7-8 % женщин после них становятся бесплодными. Каждый год армия тех, кто не может иметь детей, пополняется на 200-250 тысяч. В нашей стране около 15% пар, состоящих в браке, не способны зачать ребенка. По данным Всемирной организации здравоохранения, 15% – это предел, после которого бесплодие становится социальной проблемой. Позиция Русской Православной Церкви по этому вопросу была сформулирована в ее важнейшем документе – «Основы социальной концепции», где говорится, что «с древнейших времен Церковь рассматривает намеренное прерывание беременности (аборт) как тяжкий грех. Канонические правила приравнивают аборт к убийству. В основе такой оценки лежит убежденность в том, что зарождение человеческого существа является даром Божиим, поэтому с момента зачатия всякое посягательство на жизнь будущей человеческой личности преступно»[17]. По мнению православных богословов, разрешение биоэтических проблем должно быть сопряжено с активным преобразованием в сфере нравственного просвещения народа. Особую роль ценностных установок православия для решения этой проблемы, имеющее значение для будущего России, отметил Президент РФ В.В. Путин, заявив, что проведе-

---

[14] Митрополит Кирилл. Достоинство человека в эпоху развития биотехнологий / http.www.blagovest-info.ru.

[15] Там же.

[16] Там.же.

[17] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2000. - С.90.

ние широких дискуссий, непосредственно касающихся демографической проблематики развития нашей страны сквозь призму православия «будет содействовать созданию в обществе атмосферы уважения к традиционным духовно-нравственным ценностям, формированию эффективной государственной демографической политики, отвечающей современным социальным реалиям и историческому опыту России»[18].

Из всего вышеизложенного можно сделать вывод, что научная и теолого-богословская рефлексия опираются на различные критерии рациональности. В истории общества это различие под воздействием идеологических факторов приводило к конфронтации религии и науки. Однако это различие не является непреодолимым препятствием для их диалога и сотрудничества. Развитие науки и медицинской практики на современном этапе создает угрозы для существования человечества, покушается на его природу и достоинство. Чтобы предотвратить эти угрозы, зашитить достоинство человека, необходим диалог и тесное сотрудничество науки и религии, ученых с теологами, богословами и другими деятелями церквей.

Список литературы

1. С.А. Лебедев. Понятие науки//Основы философии науки/ под ред. проф.С.А. Лебедева: учебное пособие для вузов. М. 2005. – С.54.

2. Виндельбанд В. История древней философии. СПб. 1893. – С.36.

3. Климент Александрийский. Творения учителя церкви Климента Александрийского. Строматы (1.5.). Перевод с первоначального текста Н.Корсунского. Ярославль 1892.

4. Витгенштейн Л. О достоверности // Вопросы философии. 1991. №2. С. 64.

5. Энциклика «Жизнь по Евангелию» Иоанн Павел II 25 марта 1995 года/http//www/catholic.ru

6. Лопухин Ю.М. Биоэтика и современная медицина / Ю.М. Лопухин // Врач. 2001. № 10. С. 6.

7. Силуянова И.В. Этика врачевания. Современная медицина и православие / И.В. Силуянова. – М.: Изд-во Моск. подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001. С.263.

8. Йозеф Ратцингер. О разуме и вере /Россия в глобальной политике. 2006. №5. сентябрь – октябрь http://www.globalaffairs.ru/numbers/22/6337.html.

9. Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Церков.-науч. центр «Православ. энцикл.», 2000. С.220.

10. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2000. – С. 90.

11. Приветствие Президента России В.В. Путина участникам Церковно-общественного форума «Духовно-нравственные основы демографического развития России». (Электрон. версия: http://pms.orthodoxy.ru/confers/forum1/00003.htm).

THE WESTERN AND ORTHODOX THEOLOGY REFLEXION AS THE SPECIFIC FORM OF RATIONALITY AND POSSIBILITY OF COOPERATION OF THE SCIENCE AND RELIGION

A. A. Radugin

Voronezh State Architectural-Building University

e-mail: aradugin@yandex.ru

In article the western and orthodox theological reflexion as the specific form of rationality is considered, its basic traits are brought to light, comparison scientific and religious rationality is made, the estimation of possibilities of interaction of the science and religion is given.

Key words: theology, reflexion, rationality, science, religion, bioethics, cooperation.

[18] Приветствие Президента России В.В. Путина участникам Церковно-общественного форума «Духовно-нравственные основы демографического развития России». (Электрон. версия: http://pms.orthodoxy.ru/confers/forum1/00003.htm).

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРАВОВОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ

УДК 343.7

УГОЛОВНО-ПРАВОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ ОХРАНЫ ЗЕМЛИ

А. А. Гостев

Современная гуманитарная академия

e-mail: gostevan@inbox.ru

В статье показываются пробелы в законодательстве в сфере уголовно-правовой охраны земли. Представлены результаты социологического исследования состояния этой проблемы в 12 регионах России. Предлагаются и обосновываются пути совершенствования законодательства в сфере правового регулирования оборотом земельных участков.

Ключевые слова: Регистрация незаконных сделок с землей; противоречия в законодательстве; должностные преступления; статистика преступлений; латентность экономических преступлений; злоупотребление должностными полномочиями; земельный участок; оборот земельных участков; нотариальное удостоверение сделок с землей; недействительность сделки; конкуренция, коллизия, конфликт норм уголовного права; незаконность сделки.

Незаконные сделки с землей могут привести к возможному выведению земли из сельскохозяйственного оборота, неправомерной концентрации земли в одних руках, превращению ее в объект спекуляции, а также к возможному нарушению законных прав и интересов собственников и иных владельцев земельных участков.

Судебная практика, опросы экспертов показывают, что основными причинами преступлений в сфере оборота земли являются: недооценка общественной опасности данных правонарушений; коррупция на всех уровнях власти; отсутствие у работников правоохранительных органов четких представлений о сущности рассматриваемого преступления; неясное отграничение состава ст. 170 УК РФ со сходными преступлениями и административными правонарушениями; слабая техническая оснащенность правоохранительных органов и органов государственного земельного контроля; противоречия в законодательстве; безнаказанность должностных лиц, недостаточная оперативная осведомленность и другие.

Практика показывает, что преступления в этой области правоприменительными органами недооцениваются, о чем свидетельствуют статистические показатели. Так, в Российской Федерации было зарегистрировано преступлений по ст. 170 УК РФ: в 2002 г. – 9,

в 2003 г. – 2, в 2004 г. – 7, в 2005 г. – 1[1], в 2007 – 8, в 2008 – 11[2]. Между тем, контент-анализ газеты «Коммерсант» за период с 2002 по 2008 годы показал, что частота публикаций по проблемам незаконных сделок с землей имеет тенденцию роста. Так, различные виды уголовных правонарушения с землей в газете были представлены: в 2002 году – 18 раз; 2003 – 34; 2004 – 32; 2005 – 43; 2006 – 39; 2007 – 54; 2008 – 43. Опрос экспертов из 12-ти регионов России показал на несколько другие данные. Например, из 33-и экспертов 22-м известны случаи регистрации незаконных сделок с землей (см. табл. 1).

Некоторые из них заявили, что это 80 % земли в Подмосковье, 15 сделок из 100. Один эксперт из Московской области представил такие данные: «по данным МВД в 2006 г. выявлено 4246 преступлений с землей, направлено в суд – 2211 уголовных дел, привлечено к ответственности – 497 лиц. С января по сентябрь 2008г. – 14230 преступлений, направлено в суд 8684 уголовных дел, привлечен к ответственности – 3231 чел.

Таблица 1

Результаты экспертного опроса

(Опрошено 33 эксперта, работающие в сфере земельного регулирования. Представители г.г. Астрахани, Ахтубинска, Белгорода, Владивостока, Железногорска, Москвы, Магнитогорска, Самары, Санкт-Петербурга, Саратова, Ульяновска, Ухты, Южно-Сахалинска)

№ п/п	Вопрос	Да	Нет
1	Известны ли Вам случаи регистрации незаконных сделок с землей?	22	11
2	Есть ли необходимость ввести в УК РФ норму, устанавливающую уголовную ответственность за самовольный захват земельных участков?	28	5
3	Следует ли, на Ваш взгляд, для лиц, совершивших должностные преступления в сфере экономической деятельности, определять более строгие меры наказания?	26	7
4	П. «а» части 2 статьи 179 УК РФ – «Принуждение к совершению сделки или к отказу от ее совершения» (ФЗ от 08.12.2003 № 162-ФЗ) дополнить в редакции: «То же деяние, совершенное: а) должностным лицом»	24	8
5	В ч. 2 ст. 170 УК РФ предусмотреть признаки: «совершение преступления группой лиц по предварительному сговору, организованной группой»	28	5
6	В тексте диспозиции ст. 170 УК РФ термин «земля» заменить термином «земельный участок»	27	6
7	В диспозиции ст. 170 УК РФ закрепить в качестве обязательного признака объективной стороны – «причинение общественно опасных последствий в виде существенного нарушения прав и законных интересов граждан или организаций либо охраняемых законом интересов общества и государства»	23	10
8	Предусмотреть в ст. 170 УК РФ наказание, связанное с лишением свободы	23	10
9	Ввести новые показатели состава ст. 170.1 УК РФ – «Незаконное владение, пользование и распоряжение земельными участками при отягчающих обстоятельствах»; ст. 170.2 – «Самовольное изменение целевого назначения некоторых категорий земель»	27	6
10	Дополнить ст.179 УК РФ – «Принуждение к совершению сделки» положением – «совершение должностным лицом»	25	8

Этим цифрам следует доверять, так как на практике, как правило, применяются другие нормы, предусматривающие уголовную ответственность за совершение престу-

[1] Тенденция преступности, ее организованности, закон и опыт борьбы с терроризмом [Текст] / Под общей ред. А.И. Долговой. – М.: Право, 2006. – С. 113.

[2] Оборот земельных участков: правовое регулирование и судебная практика [Элетронный ресурс] // Материалы научно- правтической конференции (27-28 октября 2008). – http: // www.statut.ru / Seminar_info.php.

плений в сфере земельного оборота. К тому же преступления в этой области не могут быть полностью отражены в статистике, т.к. многие из них совершаются в условиях не очевидности.

Результаты анкетного опроса владельцев земельных участков показали на общую озабоченность населения связанную с несовершенством законодательства в сфере оборота земли (см. табл. 2).

Таблица 2

Результаты анкетного опроса
(205 респондентов из 12 регионов России)

№ П/П	Вопросы	Да	Нет	Затрудняюсь ответить
1	Считаете ли Вы достаточной степень совершенства организации уголовно-правовое регулирование ответственности за регистрацию незаконных сделок с землей?	26	129	50
2	Лично Вам приходилось ощущать на себе несовершенство законодательства в сфере организации уголовно-правовое регулирования ответственности за незаконный оборот земельных участков?	39	159	7
3	Приходилось ли Вам лично когда-либо участвовать в судебных разбирательствах по вопросам земельного оборота или возникала ли у Вас потребность в этом?	23	177	5
4	Согласны ли Вы с тем, что уголовно-правовое регулирование ответственности за незаконные сделки с землей несовершенно?	127	22	56
5	На Ваш взгляд, отвечает ли современным социально-экономическим угрозам деятельность правоохранительных органов по защите земельного оборота?	45	87	73
6	Обеспечивает ли безопасность Вашего земельного участка современное российское законодательство?	65	92	48
7	Известны ли Вам случаи привлечения к уголовной ответственности должностных лиц, способствовавших незаконному захвату, регистрации земельных участков?	46	145	14
9	Сколько раз за последний год Вы слышали информацию о незаконном обороте земли?	97	72	36
10	Известны ли Вам случаи регистрации незаконных сделок с землей (земельными участками)?	74	102	29
11	Есть ли необходимость ввести в Уголовный Кодекс РФ норму, устанавливающую уголовную ответственность за самовольный захват земельных участков?	157	20	28
12	Следует ли, на Ваш взгляд, для лиц, совершивших должностные преступления в сфере экономической деятельности, определять более строгие меры наказания?	167	20	18

Сложность регулирования земельными отношениями заключается в том, что оно осуществляется на основе противоречивой нормативной правовой базе. В нее, например, включены: Гражданский, Земельный, Налоговый Кодексы РФ; Законы РФ "О плате за землю"; "О государственной регистрации прав на недвижимое имущество и сделок с ним"; Указы Президент РФ № 198 "О праве собственности граждан и юридических лиц на земельные участки под объектами недвижимости в сельской местности", № 337 "О реализации конституционных прав граждан на землю" и другие.

Анализ УК РФ показывает, что состав ст. 285 УК РФ – «Злоупотребление должностными полномочиями», практически делает ст. 170 УК РФ заведомо неприменимой в уголовно-правовой практике. Законодатель разъясняет, что в тех случаях, когда противоправные деяния повлекли существенное нарушение прав и законных интересов граждан или организаций либо охраняемых законом интересов общества или го-

сударства, а также тяжкие последствия, содеянное следует соответственно квалифицировать по ч. 1 или ч. 2 ст. 285 УК. В таком случае дополнительная квалификация по ст. 170 УК не требуется, учитывая особую роль и значение земли в деятельности человека и общества.

В российском законодательства за пределами уголовного преследования остались такие противоправные деяния: пользование, владение и распоряжение землей без правоустанавливающих документов; самовольное изменение целевого назначения земель сельскохозяйственного назначения, земель лесов первой группы, особо охраняемых земель; использование земель способами, приводящими к порче и уничтожению плодородного слоя; уклонение от восстановления нарушенных земель, после применения к виновному мер административного воздействия.

Нормами административного, земельного и гражданского права защищают оборот земли от менее опасных посягательств. К ним, в частности, следует отнести принудительное прекращение права на земельный участок, предусмотренное ст. 21 Закона РФ "О крестьянском (фермерском) хозяйстве» от 11 июня 2003 года, возврат самовольно занятого земельного участка без возмещения, затрат, произведенных за время незаконного пользования (ст. 76 ЗК РФ). В этой связи, является целесообразным внесение изменений в гражданское и земельное законодательство РФ. Следует отметить, что в ст. 130 ГК РФ земельные участки год назад уже нормативно, законодательно отнесены к объектам недвижимости в гражданско-правовом смысле. Кроме того, эта категория раскрыта в главе 1.1. Земельного кодекса. (Введена в действие ФЗ от 22.07. 2008 г. № 141 – ФЗ).

В действующем уголовном законодательстве остается пробел в части установления ответственности за самовольный захват земельных участков, причинивший значительный ущерб. В этой связи представляется необходимым ввести в УК РФ норму ответственности непосредственно за незаконный захват земель.

Проблемой состава ст. 170 УК РФ является то, что он непосредственно не регламентирует ответственность за групповое совершение противоправного деяния или «по заказу заинтересованных лиц». В этой связи с целью усиления уголовной ответственности отдельных должностных лиц, которые принуждают совершать руководителей земельных комитетов определенные действия, необходимо совершенствование статьи 179 УК РФ. Незаконная регистрация земельных участков, объективно, в силу сложности этого процесса не может быть реализована одним лицом. В этой связи, в ст. 170 УК РФ следует предусмотреть такие признаки, как совершение преступления группой лиц по предварительному сговору, организованной группой. Положения ч. 5 ст. 35 УК РФ указывают, что лицо, создавшее организованную группу или преступное сообщество (преступную организацию), либо руководившее им, подлежит уголовной ответственности за все совершенные организованной группой или преступным сообществом (преступной организацией) преступления, если они охватывались его умыслом, а другие участники организованной группы или преступного сообщества (преступной организации) за преступления, в подготовке или совершении которых они участвовали. Эти положения толкуются криминологами достаточно однозначно"[3].

В таком случае, является не совсем логичным то, что согласно ст. 170 УК РФ регистрация незаконных сделок с землей карается наказанием, не связанным с лишением свободы. Т.е, данное преступление относится на основании ч. 2 ст. 15 УК РФ к категории преступлений небольшой тяжести, хотя оно представляет собой нарушение конституционных прав граждан. Данное обстоятельство свидетельствует как о неуважении законодателем Конституции РФ, так и о нарушении им элементарной системности соотношения преступлений по степени их общественной опасности, отраженной в санкциях статей Особенной части УК РФ. В этой связи необходима новая редакция статьи 170 УК РФ.

---

[3] Волженкин, Б.В. Некоторые проблемы соучастия в преступлениях, совершаемых специальными субъектами // Уголовное право. 2000. №1. С. 14.

В юридической практике уже не раз выдвигались обоснованные конкретными исследованиями предложения об уточнении и введении в УК РФ новых составов преступлений. Так, например, В.В. Кунц предлагал ввести в УК РФ новые составы преступлений: ст. 170.1. «Незаконное владение, пользование и распоряжение земельными участками при отягчающих обстоятельствах»; ст. 170. 2. «Самовольное изменение целевого назначения некоторых категорий земель". А также дополнить ст. 179 УК РФ «Принуждение к совершению сделки»" положением – «совершение должностным лицом»[4].

Задача совершенствования законодательства в рассматриваемой сфере состоит и в том, чтобы как можно больше исключить основания, поводы и замыслы для осуществления преступных деяний должностными лицами. Эту проблему, по мнению экспертов, может решить предложенное А.А. Дзугановым дополнение ст.161 Гражданского кодекса РФ положением о том, что для совершения сделок с недвижимым имуществом обязательно нотариальное их удостоверение.[5]

Не способствует оптимальному регулированию оборота земельных участков и другая проблема законодательства – расхождения Федерального и Регионального законодательства. На этот факт указывает и А.В. Наумов.[6] Так, в соответствии со ст. 168 ГК РФ, сделка, не соответствующая требованиям закона или иных правовых актов, ничтожна, если закон не устанавливает, что такая сделка оспорима, или не предусматривает иных последствий нарушения. Ссылка в указанной статье на «иные правовые акты» может быть указанием на региональное законодательство. В таком случае в регионах России одна и та же сделка может быть классифицирована как «ничтожная» и «оспоримая» (недействительной), так и наоборот – действительной. Во всех указанных случаях недействительность сделки означает ее ничтожность по основаниям, указанным в ГК РФ. С другой стороны, незаконность сделки может, как говорилось ранее, иметь место и при несоблюдении положений федерального земельного законодательства.

Пробелом в отечественном законодательстве является и то, что законодатель четко не определил место состава регистрации незаконных сделок с землей в классификации экономических преступлений. Он не устранен и после внесения редакционных изменений в название отдельных статей главы 22 УК РФ. На этот факт указывал, например, Д.А. Керимов.[7]

Сложность состава ст. 170 УК РФ обусловливает наличие и другой правовой коллизии. Преступления, регламентированные ст. 170 УК РФ могут быть классифицированы как специальные виды служебного подлога (ст. 292 УК РФ). В этом случае применительно к норме ст. 170 УК РФ можно говорить о ее двойной конкуренции со статьями 285 и 292 УК РФ. Нарушение правила логического и содержательного не противоречия между обшей (ч. 1 ст. 285 УК РФ) и специальной нормами (ст. 170 УК РФ) обусловило необходимость установления по последней менее строгих мер наказания, чем по первой. Так, если в санкции ст. 170 УК РФ наказание в виде лишения свободы не предусмотрено, то согласно ч. 1 ст. 285 УК РФ оно может быть назначено на срок до четырех лет. Подобного рода решение законодателя не бесспорно, так как с одной стороны, оно порождает в системе уголовного законодательства избыточный запрет, содержащийся в ст. 170 УК РФ и, с другой, – свидетельствует о нецелесообразности установления уголовной ответственности за указанные там деяния вне зависимости от наступления общественно опасных последствий. Такое занижение уровня опасности в уголовном законе конкретных криминальных форм должностного злоупотребления создает впечатление,

---

[4] Кунц, В. В. Регистрация незаконных сделок с землей: уголовно-правовой и криминологический аспекты [Текст]: Автореф. дис… канд. юрид. наук. – Челябинск, 2004. – С. 14

[5] Дзуганов, А.А. Взаимодействие органов внутренних дел Северо-Кавказского региона с учреждениями юстиции по государственной регистрации прав на недвижимое имущество и сделок с ним в раскрытии и расследовании преступлений против собственности [Текст]: Автореф. дис... канд. юрид. наук. – М. 2002. – С. 12.

[6] Наумов, А.В. Российское уголовное право. Курс лекций. Т. 2. Особенная часть. [Текст]. – М.: Право, 2004. – С. 265.

[7] Керимов, Д.Л. Методология права (предмет, функции, проблемы философии права). [Текст]. – М.: Право, 2001. – С. 227.

что законодатель рассматривает их в виде «привилегированных» видов последнего. Представляется, что состав ст. 170 УК РФ не отвечает реалиям времени. По сути, он мотивирует правовой произвол в земельных отношениях.

Известно, что в настоящее время наблюдается усиление межотраслевых связей уголовного права. В то же время, эти связи не всегда способствуют улучшению практики применения уголовно-правовых норм, особенно тех, которые имеют широкую бланкетную составляющую, что видно на примере конструирования и применения нормы ст. 170 УК РФ. Например, в действующем гражданском и земельном законодательстве, а также в доктрине права отсутствует единый подход к такой проблеме как государственная регистрация купли-продажи и мены земельных участков. В одних случаях они регистрируются, в других нет. Это свидетельствует о коллизии между нормами гражданского и земельного законодательства, создает трудности как в уяснении предметного содержания нормы ст. 170 УК РФ, так и в практике ее применения в деятельности правоохранительных органов. Здесь уместен вопрос о законодательной корректировке и приведение к единому толкованию категорий и понятий во всех нормах регулирующих земельные отношения, т.е. устранение коллизий.[8]

Таким образом, уголовно-правовое регулирование охраны земли является не адекватным запросам социальной практики. В условиях, объявленной государством борьбы с коррупцией, в законодательстве необходимы кардинальные изменения. В совершенствовании законодательства необходимо учитывать и социально-психологический, экономический, национально-психологический, социально-политический факторы.

В целом, как показывает исследование, регистрация незаконных сделок с землей обусловлена следующими детерминантами: 1) несовершенством законодательства по разграничению полномочий в сфере регулирования оборотом земельных участков органами власти и управления; 2) низким уровнем профессиональной подготовленности и взаимодействия правоохранительных органов по совместному предупреждению, пресечению и раскрытию преступлений в сфере экономической деятельности; 3) несовершенством системы государственных органов специального управления в области охраны земли; 4) отсутствием эффективного механизма участия институтов гражданского общества в борьбе с экономической преступностью; 5) развитостью в стране коррупции и скрытой (латентной) преступности.

С целью противодействия криминалитету в земельных отношениях представляется необходимым:

• внесения в Федеральную целевую программу профилактики преступлений и правонарушений на 2009-2012 г.г. алгоритма решения проблем с оборотом земли;

• разграничить полномочия органов власти и управления по регулированию оборотом земельных участков;

• создать эффективные механизмы социального контроля с участием институтов гражданского общества в борьбе с экономической преступностью;

• ввести в УК РФ норму ответственности непосредственно за незаконный захват земель;

• уточнить состав ст.166, 170 УК РФ, принять ст. 170.1 УК РФ.

Предполагается необходимым эти статьи изложить в следующей редакции:

Статья 166 УК РФ:

«1. Самовольный захват земли, причинивший значительный ущерб его законному владельцу и (или) собственнику, – наказывается штрафом в размере до трехсот тысяч рублей или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период до двух лет, либо обязательными работами на срок от ста восьмидесяти часов до двухсот сорока часов, либо исправительными работами на срок от шести месяцев до одного года, либо арестом на срок от двух до четырех месяцев, либо лишением свободы на срок до двух лет.

---

[8] Корнеев, А.П. Сделки с земельными участками: Учебное пособие. [Текст]. – М.: Право, 2006. – С. 40-49.

2. Те же действия, совершенные на землях особо охраняемых территорий, в том числе лечебно-оздоровительных местностей и курортов, землях природоохранного назначения, землях рекреационного назначения, землях историко-культурного назначения, иных особо ценных землях, – наказывается штрафом в размере от ста тысяч до пятисот тысяч рублей или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период от одного года до трех лет, либо лишением свободы на срок от двух до шести лет со штрафом до десяти тысяч рублей или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период до одного месяца или без такового.

Статья 170 УК РФ «Регистрация сделок с земельными участками, заведомо противоречащих федеральному законодательству».

«Регистрация сделок с земельными участками, заведомо противоречащих федеральному законодательству, искажение государственного кадастрового документа земельного участка, а равно умышленное занижение размеров платежей за землю, если эти деяния совершены из корыстной или иной личной заинтересованности должностным лицом с использованием своего служебного положения и повлекли существенное нарушение прав и законных интересов граждан и организаций либо охраняемых законом интересов общества или государства:

1. Наказываются штрафом в размере от сорока до ста двадцати тысяч рублей или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период до одного года, либо исправительными работами на срок от шести месяцев до одного года, либо лишением свободы до одного года с лишением права занимать определенные должности или заниматься определенной деятельностью на срок до пяти лет, либо без такового.

2. Те же деяния, совершенные организованной группой лиц по предварительному сговору, а равно с причинением крупного ущерба государству, наказываются штрафом в размере от ста тысяч до трехсот тысяч рублей или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период от шести месяцев до двух лет, либо исправительными работами на срок от шести месяцев до двух лет либо лишением свободы на срок до двух лет с лишением права занимать определенные должности или заниматься определенной деятельностью на срок до пяти лет либо без такового.

3. Те же деяния, совершенные организованной группой либо в особо крупном размере, – наказываются штрафом в размере от двухсот тысяч до пятисот тысяч рублей или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период от одного года до трех лет либо лишением свободы на срок от трех до пяти лет с лишением права занимать определенные должности или заниматься определенной деятельностью на срок до пяти лет.

Статья 170. 1. «Самовольный захват земельного участка»

Самовольный захват, незаконное завладение и (или) пользование чужим земельным участком, – наказываются штрафом в размере от десяти тысяч до пятидесяти тысяч рублей или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период до двух лет, либо обязательными работами на срок от двухсот до двухсот сорока часов, либо исправительными работами на срок от шести месяцев до одного года.

2. Те же деяния, совершенные:

а) с причинением крупного ущерба законному владельцу земли;

б) группой лиц по предварительному сговору или организованной группой;

в) с применением насилия пли угрозы его применения;

г) должностным лицом с использованием служебного положения – наказываются штрафом в размере от пятидесяти тысяч до двухсот тысяч рублей или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период до трех лет, либо исправительными работами на срок от одного года до двух лет, либо лишением свободы на срок до двух лет».

Список литературы

1. Тенденция преступности, ее организованности, закон и опыт борьбы с терроризмом [Текст] / Под общей ред. А.И. Долговой. – М.: Право, 2006. – С. 113.

2. Оборот земельных участков: правовое регулирование и судебная практика [Элетронный ресурс] // Материалы научно- правтической конференции (27-28 октября 2008). – http: // www.statut.ru / Seminar_info.php.

3. Волженкин, Б.В. Некоторые проблемы соучастия в преступлениях, совершаемых специальными субъектами // Уголовное право. 2000. №1. С. 14.

4. Кунц, В. В. Регистрация незаконных сделок с землей: уголовно-правовой и криминологический аспекты [Текст]: Автореф. дис… канд. юрид. наук. – Челябинск, 2004. – С. 14

5. Дзуганов, А.А. Взаимодействие органов внутренних дел Северо-Кавказского региона с учреждениями юстиции по государственной регистрации прав на недвижимое имущество и сделок с ним в раскрытии и расследовании преступлений против собственности [Текст]: Автореф. дис...канд. юрид. наук. – М.: Право, 2002. – С. 12.

6. Наумов, А.В. Российское уголовное право. Курс лекций. Т. 2. Особенная часть. [Текст]. – М.: Право, 2004. – С. 265

7. Керимов, Д.Л. Методология права (предмет, функции, проблемы философии права). [Текст]. – М.: Право, 2001. – С. 227

8. Корнеев, А.П. Сделки с земельными участками: Учебное пособие. [Текст]. – М.: Право, 2006. – С.40-49.

THE PROBLEMS OF PROTECTION OF LAND IN THE CRIMINAL LAW

A. A. Gostev

Modern University for the Humanities

e-mail: gostevan@inbox.ru

The problems of the legislation of criminally-legal earths protection sphere are discussed in the article. The results of sociological research the condition of this problem are presented in 12 regions of Russia. The ways of perfection legislation in sphere of legal regulation are suggested and proved by transaction concerning with lands.

Key words: Registration of illegal land deals; contradictions in the legislation; fraud; statistics of crimes; latent economic crimes; abusing powers of office; the ground area; a transaction concerning with lands; the notarial certificate of land deals; invalidity of the deals; competition, a collision, the conflict of norms of criminal law; illegality of the deals.

УДК 349.2

САМОЗАЩИТА ТРУДОВЫХ ПРАВ РАБОТНИКОВ В УСЛОВИЯХ ФИНАНСОВОГО КРИЗИСА

И. А. Грабовский

Белгородский государственный университет

e-mail: Grabovskiy@bsu.edu. ru

Применение способов защиты трудовых прав работников, предусмотренных ст. 142 ТК РФ, имеет определенную специфику, обусловленную тем обстоятельством, что работники наделяются определенной формой самозащиты трудовых прав, в том числе право на приостановление исполнения трудовых обязанностей в случае задержки выплаты заработной платы. При этом, важным средством самозащиты трудовых прав в случае задержки заработной платы является коллективная защита индивидуальных трудовых прав работников. Проблемам самозащиты работниками своих трудовых прав путем коллективных трудовых споров в свое время уделялось значительное место в научной литературе. Существует точка зрения о том, что в ходе забастовки с целью разрешения коллективного трудового спора происходит приостановление действия трудового договора между каждым из работников, добровольно участвующим в забастовке, и работодателем.

Принимая данную точку зрения, следует сказать, что тезис о приостановлении действия трудового договора правомерен не только для забастовки, организуемой с целью разрешения коллективного трудового спора, которая заявлена в одной, и притом определенной, форме, но и в случаях, предусмотренных ст. 142 ТК РФ.

Ключевые слова: самозащита трудовых прав работников при нарушении установленных сроков выплаты заработной платы. Коллективная защита индивидуальных трудовых прав работников. Временное приостановление исполнения обязанностей, вытекающих из трудового договора до восстановления нарушенных прав работников.

Одним из важных способов защиты трудовых прав работников, предусмотренных ст. 142 ТК РФ, является самозащита работниками своих трудовых прав, в том числе право на приостановление исполнения трудовых обязанностей в случае задержки выплаты заработной платы.

Анализ данной нормы позволяет сделать вывод о том, что существуют определенные противоречия ряду правовых норм, в том числе п.2 ст. 37 Конституции РФ; ст. 4 ТК РФ; Конвенция № 29 Международной организации труда (МОТ) о принудительном или обязательном труде 1930 г.; Конвенция № 95 МОТ об охране заработной платы 1949 г[1].

Поскольку названные Конвенции МОТ ратифицированы, то на основании Конституции РФ в соответствии со ст. 10 ТК РФ общепризнанные принципы и нормы международного права и международные договоры Российской Федерации являются составной частью правовой системы Российской Федерации.

Согласно п. 2 ст. 37 Конституции РФ, принудительный труд граждан запрещен без всяких условий и исключений из правила.

Однако в буквальном смысле ч. 2 ст. 142 ТК РФ официально легализует принудительный труд, который может иметь место в течение пятнадцати дней после даты, установленной для выплаты работнику заработной платы, предусмотренной трудовым договором (ст. 57, ч. 6 ст. 136 ТК РФ) или коллективным договором (ст. 41, ч. 6 ст. 136 ТК РФ).

Реализация работниками права на самозащиту нарушенного права в связи с задержкой выплаты заработной платы допускается в весьма неоднозначных условиях, как в теоретическом, так и в практическом аспектах.

---

[1] Конвенции №29, №95 были ратифицированы СССР соответственно 23 июня 1956г. и 4 ноября 1961 г.

Во-первых, когда работодателем грубо нарушаются условия трудового договора о своевременной и в полном размере выплаты работнику заработной платы (ст. 56 ТК РФ), на него фактически не распространяются меры юридической ответственности за такие правонарушения.

Во-вторых, когда работодателем не выполняются обязанности, предусмотренные ст. 22 ТК РФ, работники, как правило, не решаются на такую форму самозащиты, как приостановление выполнения своих трудовых обязанностей, поскольку рискуют потерять работу вообще.

В-третьих, когда сам факт нарушения установленных сроков выплаты заработной платы с одной стороны квалифицируется законодательством в качестве принудительного труда (ч. 2 ст. 4 ТК РФ) и с другой стороны – легализация конкретных сроков задержки ее выплаты, то данное противоречие всегда толкуется в пользу работодателя.

Практика применения норм ТК РФ в условиях финансового кризиса показала, что реализация работниками права на самозащиту в связи с задержкой выплаты заработной платы (ч. 2 ст. 142) оценивается представителями надзорных и государственных органов неоднозначно.

Одним из важных способов самозащиты трудовых прав в случае задержки заработной платы является коллективная защита индивидуальных трудовых прав работников. Проблемам самозащиты работниками своих трудовых прав путем коллективных трудовых споров в свое время уделялось значительное место в научной литературе[2].

Мы полагаем, что практически возможно наличие двух разновидностей коллективных трудовых споров: 1) коллективные трудовые споры, возникающие в связи с коллективной защитой индивидуальных трудовых прав работников; 2) коллективные трудовые споры, возникающие в связи с коллективной защитой трудовых прав работников организации в целом или работников филиала, представительства, обособленного структурного подразделения (ст. 398 и ст. 399 ТК РФ).

В ходе отдельно взятого трудового конфликта по поводу коллективной защиты индивидуальных трудовых прав работников, когда конфликт доходит до стадии коллективной добровольной приостановки выполнения трудовых обязанностей работников, предусмотренных трудовым договором, нет юридических оснований квалифицировать данную стадию в качестве «забастовки», поскольку для ее организации требуются определенные примирительные процедуры.

Таким образом, в социально-трудовых отношениях существуют реальные социальные конфликты и коллективные трудовые споры работников, которые не всегда регламентированы действующим трудовым законодательством.

В настоящее время работники и их полномочные представители – адаптировалась к условиям, при которых правовое обеспечение взаимодействия субъектов трудовых отношений не адекватно реальным явлениям, происходящим в социально-трудовой сфере. Данный тезис может быть подтвержден фактами использования работниками и их полномочными представителями таких способов защиты законных прав и интересов, которые не укладываются в рамки разрешения или урегулирования коллективных социальных конфликтов с помощью процедур, предусмотренных действующим законодательством.

К числу такого рода способов самозащиты относятся: коллективная приостановка работниками выполнения трудовых обязанностей в условиях отсутствия в организации коллективного трудового спора без соблюдения примирительных процедур, таких как коллективная голодовка, стихийные митинги, демонстрации и др. акты неповиновения.

---

[2] Толкунова В.Н. Трудовые споры и порядок их разрешения. – М.: Наука. 1993; Нуртдинова А.Ф. Постатейный комментарий к Федеральному закону «О порядке разрешения коллективных трудовых споров» // Право и экономика. 1997. №11; Соловьев А.В. Практический комментарий закона «О порядке разрешения коллективных трудовых споров». – М., 1997; Куренной А.М. Трудовые споры: практический комментарий. – М., 2001.

Здесь уместно перейти к рассмотрению такого нововведения трудового законодательства, которое связано, с одной стороны с понятием «коллективный трудовой спор, возникающий в связи с коллективной защитой индивидуальных трудовых прав работников», а с другой – с реализацией права работников на самозащиту, предусмотренного ч. 2 ст. 142 ТК РФ.

Споры по коллективной защите индивидуальных трудовых прав работников объективно могут возникать в организациях и в случае, предусмотренном ч. 2 ст. 142 ТК РФ. Однако процедура разрешения или урегулирования такого рода конфликтов не регламентирована действующим законодательством.

К числу особенностей по коллективной защите индивидуальных трудовых прав работников можно отнести: легитимность, скоротечность их перехода в активную фазу – приостановление работы, сходное по своей сути с забастовкой в целях разрешения коллективного трудового спора и имеющее существенные различия от забастовки, в том числе по юридическим последствиям.

Под формой забастовки в целях разрешения коллективного трудового спора понимается допустимость добровольного отказа работников от выполнения трудовых обязанностей полностью или частично (ч. 4 ст. 398 ТК РФ).

В зависимости от выбора формы проводимой забастовки – полное невыполнение трудовых обязанностей или частичное невыполнение, для сторон конфликтного взаимодействия могут наступать разные юридические последствия. Данное обстоятельство законодателем не учтено и не привело к возложению на забастовщиков обязанности извещать работодателей (ч. 8 ст. 410 ТК РФ) о своем решении по выбору конкретной формы забастовки.

В научной литературе существует точка зрения о том, что в ходе забастовки с целью разрешения коллективного трудового спора происходит приостановление действия трудового договора между каждым из работников, добровольно участвующим в забастовке, и работодателем.

Принимая данную точку зрения, следует сказать, что тезис о приостановлении действия трудового договора правомерен не только для забастовки, организуемой с целью разрешения коллективного трудового спора, которая заявлена в одной, и притом определенной, форме, но и в случаях, предусмотренных ст. 142 ТК РФ.

О приостановлении действия трудового договора речь может идти только при объявлении в установленном порядке такой формы забастовки в целях разрешения коллективного трудового спора, при которой работники коллективно и добровольно отказались выполнять трудовые обязанности в полном объеме, предусмотренном трудовым договором.

Рассматриваемый аспект говорит о двояком положении сути дела. Во-первых, коллективное право на забастовку в целях разрешения коллективного трудового спора входит в противоречие с индивидуальными обязанностями работника и работодателя (ч. 2 ст. 21 ТК РФ) выполнять условия трудового договора, а также с обязанностью работодателя выполнять условия коллективного договора (ч. 2 ст. 22 ТК РФ).

Во-вторых, приостановление действия трудового договора влечет за собой полное прекращение выполнения работниками своих функциональных обязанностей и обязывает работодателя обеспечивать по отношению к каждому из участников коллективного трудового спора минимум услуг, охрану труда, социальное страхование, технику безопасности, пенсионное обеспечение и пр.

Действия работников в коллективном конфликте являются восстановление нарушенного законного права работников на получение материального вознаграждения за выполненную работу, и оно законно по той причине, что работники действуют в рамках прав, предоставленных им п. 4 ст. 37 Конституции РФ и ч. 2 ст. 142 ТК РФ.

Однако действия работников по самозащите в коллективном трудовом споре не всегда преследуют цели восстановления нарушенного законного права работников, и не всегда основаны на законе. Порой требования работников, ставшие причиной возникновения в организации коллективного конфликта, могут быть по сути квалифицированы судом как неправомерные.

В случае возникновения коллективного трудового спора по смыслу ч. 2 ст. 142 ТК РФ каждый работник до начала приостановления работы в целях самозащиты для получения вознаграждения за труд самостоятельно и добровольно обязан написать заявление в адрес работодателя. Особенностью рассматриваемой ситуации является то, что такое приостановление работы стихийно может перерасти в коллективный трудовой спор по самозащите трудовых прав отдельных категорий работников, либо коллектива в целом.

Под стихийным действием работников в форме приостановления работы понимаются такие действия, которые, по сути, не предполагают проведение примирительных процедур и организация которых предусматривает обязательное участие полномочных представителей работников – органов профессиональных союзов или иных представителей (ст. 29, 31 ТК РФ).

Трудовым законодательством не предусмотрены какие-либо ограничения по количественному составу работников, участвующих в самозащите, а также не предусмотрены правила поведения субъектов конфликтного взаимодействия, порядок урегулирования спора, его последствия, в том числе во временных границах.

При этом одним из важных критериев самозащиты трудовых прав является организационный фактор действий работников, направленных на соблюдение принципа законности, обеспечения трудовых прав и обязанностей сторон трудового договора. Это обусловлено содержанием норм императивного характера, предписывающих работникам проведение определенных действий в установленные законом сроки.

Организационный фактор многоаспектен по сути, и для его раскрытия в более полном объеме необходимо рассмотреть, каким образом законодательством регламентированы действия каждого из субъектов конфликтного взаимодействия – работников и работодателя, непосредственно в период приостановления трудовых отношений.

Трудовым законодательством, с одной стороны, предусмотрены нормы, дозволяющие право на самозащиту работников и регламентирующие условия организации и проведения забастовки в целях разрешения коллективного трудового спора. С другой стороны, им не предусмотрены нормы, регламентирующие порядок поведения субъектов конфликтного взаимодействия непосредственно в период приостановки работниками выполнения своих трудовых обязанностей в связи с нарушением сроков выплаты заработной платы.

Российское трудовое право не содержит норм, позволяющих ответить на ряд актуальных вопросов: исходя из смысла ст. 142 ТК РФ нельзя однозначно сказать, имеют ли право работники реализовать свое право на собрания, митинги, шествия и пикетирование; имеет ли право работодатель заменить работников, полностью прекративших работу в связи с участием в самозащите своих прав, на других лиц, или они такими правами не наделены.

Исходя из теории временной приостановки трудовых отношений между работодателем и каждым работником, принявшем добровольное решение об участии в забастовке, проводимой, с одной стороны, в целях разрешения коллективного трудового спора, а с другой – в форме отказа каждого работника от выполнения всех своих трудовых обязанностей, предусмотренных трудовым договором, можно предположить, что работники вправе в том или ином случае принимать участие в любых акциях, незапрещенных нормами трудового законодательства.

Работники вправе находиться за пределами своего рабочего места и территории предприятия в целом. По логике теории, в случае приостановки трудовых отношений работодатель вправе не допускать лиц на рабочее место, поскольку на весь период реализации права на самозащиту последний не несет ответственности за жизнь и здоровье работника, с которым трудовые отношения приостановлены. По сути, речь идет о самоустранении от выполнения своих трудовых обязанностей работников по вине администрации.

Работодатель при тех же условиях вправе произвести перестановку лиц, отсутствующих на рабочем месте другими работниками. Действия работодателя направлены, прежде всего, на обеспечение ритма производственного процесса, обеспечение в период конфликта общественного порядка, сохранности материальных ценностей организации в целом и имущества физических лиц, бесперебойной работы машин и оборудования, остановка которых может представлять непосредственную угрозу жизни и здоровью людей, не вовлеченных в трудовой спор.

Юридическим основанием для правомочия работников в установленном порядке приостановить работу в целях самозащиты права является факт недобросовестного (виновного или не виновного действия) работодателя, который не выполняет обязанности, возложенные на него, предусмотренные ст. 22 ТК РФ и трудовым договором (ст. 56 ТК РФ).

Условия приостановления работы в целях самозащиты трудового права, предусмотренные ч. 2 ст. 142 ТК РФ, на наш взгляд, аналогичны условиям возникновения времени простоя по вине работодателя (ч. 1 ст. 157 ТК РФ). Более того, сама процедура приостановления работы в целях самозащиты аналогична процедуре фиксирования факта простоя по вине работодателя — письменная форма предупреждения работодателя.

В ходе приостановки работы в целях самозащиты работниками своих прав каждый работник, предупредивший работодателя о данном действии в установленном порядке, вправе находиться как рабочем месте, так и вне его, в том числе и за пределами территории организации или ее структурного подразделения.

На практике проблема завершения конфликта может решиться быстрее при условии нахождения работников на рабочем месте, а не за пределами организации. Факт присутствия работников на рабочем месте важен для восстановления за каждым из них нарушенного права на оплату простоя по вине работодателя, а также для сохранения трудовых прав и социальных гарантий, предусмотренных нормами законодательства о труде.

Государственные гарантии, предусмотренные трудовым законодательством для работников, которые приняли добровольное решение об участии в самозащите в целях разрешения коллективного трудового спора, минимальны. Они состоят в сохранении за работником места работы и должности, т.е. в обеспечении государством гарантии занятости работников (ч. 3 ст. 414 ТК РФ). Гарантии, предусмотренные ст. 236 ТК РФ в части выплаты не ниже одной трехсотой действующей на момент нарушения сроков выплаты заработной платы ставки рефинансирования Центробанка РФ на практике, как правило, отсутствуют, поскольку коллективные договоры и соглашения не всегда предусматривают такую ответственность работодателя.

Вопрос о сохранении за работниками заработной платы за период проведения ими забастовки регламентирован законодателем не в пользу защиты интересов работников даже в случаях, когда забастовка является этапом разрешения коллективного трудового спора по поводу нарушения работодателем законных трудовых прав работников.

Согласно ч. 5 ст. 414 ТК РФ, решение проблемы денежного содержания работников за период приостановки исполнения трудовых обязанностей может быть найдено в ходе примирительных процедур или коллективных переговоров, которые должны быть проведены задолго до начала конфликта с целью заключения (изменения или дополнения) коллективного договора организации.

Теория приостановки действия трудового договора между работником, добровольно решившим принять участие в забастовке, и работодателем на весь период проведения забастовки противоречива.

По сути, приостановление действия трудового договора с каждым из работников ведет к тому, что ряд моментов, оговоренных и решенных при найме работника по поводу его трудовых прав и социальной защиты, не действуют в течение всей процедуры самозащиты. Речь идет о сохранении заработка, о вопросах исчисления трудово-

го стажа, в том числе для определения трудоспособности, получения работником ежегодного оплачиваемого отпуска, пособий по социальному страхованию.

Если институт забастовки в целях разрешения коллективного трудового спора, включает в себя соответствующие нормы о государственных гарантиях работникам, то дело обстоит иначе с регламентацией дозволения работникам осуществлять при определенных условиях самозащиту нарушенного права на получение вознаграждения за результаты своего труда.

Субъективное право работников на приостановку работы в целях самозащиты, с одной стороны, конкретно, поскольку применение ч. 2 ст. 142 ТК РФ в отношениях между работником и работодателем предполагает возникновение у субъектов трудовых отношений конкретных субъективных прав и обязанностей. С другой стороны, рассматриваемое право работников как дозволение при определенных законодательством условиях предусмотрено законодательством в отношениях между формально неравными субъектами взаимодействия – работником и работодателем.

Само дозволение определенного поведения описывает минимум правомочий работника, по отношению к которому работодатель нарушил не одну, а несколько норм права. Напомним, что указанное дозволение возникает при нарушении работодателем п. 2 ст. 37 Конституции РФ, ст. 4, ч. 2 ст. 22, ст. 56 ТКРФ.

Поскольку самозащита работниками нарушенного права на получение вознаграждения за результаты своего труда является его правом, то правомочия работника, добровольно принявшего решение приостановить выполнение обязанностей по трудовому договору надлежащим образом не регламентированы. Иными словами, законодательством не предусмотрены нормы, регламентирующие право работника на получение полной материальной компенсации за все время вынужденной приостановки работы в результате действий или бездействий работодателя.

По нашему мнению, правовое регулирование в данном случае должно осуществляться исходя из того, что самозащита работником в целях восстановления нарушенного права на получение вознаграждения за результаты своего труда является ответной мерой на неправомерные действия работодателя.

Трудовое законодательство должно четко и понятно гарантировать защиту материальных интересов работников, поскольку приостановление работы зачастую спровоцировано бездействием работодателя по цивилизованному разрешению возникшего спора.

Мы полагаем, что в условиях финансового кризиса действующее законодательство должно быть направлено, прежде всего, на создание дополнительных гарантий трудовых прав работников. Современное состояние самозащиты трудовых прав не в полной мере выполняет защитную и компенсационную функцию, поскольку сам факт приостановления трудовых обязанностей в связи с задержкой заработной платы, не гарантирует сохранения за работником «дружеских» трудовых отношений. Такое средство самозащиты фактически превращается в последующее расторжение трудового договора по различным основаниям, в том числе по инициативе работодателя в отношении лиц, проявивших принципиальность при восстановлении нарушенных трудовых прав.

Список литературы

1. Конвенции №29, №95 были ратифицированы СССР соответственно 23 июня 1956г. и 4 ноября 1961 г.

2. Толкунова В.Н. Трудовые споры и порядок их разрешения. – М.: Наука. 1993; Нуртдинова А.Ф. Постатейный комментарий к Федеральному закону «О порядке разрешения коллективных трудовых споров» // Право и экономика. 1997. №11; Соловьев А.В. Практический комментарий закона «О порядке разрешения коллективных трудовых споров». – М., 1997; Куренной А.М. Трудовые споры: практический комментарий. – М., 2001.

SELF-PROTECTION OF THE EMPLOYEE'S RIGHTS IN THE CONDITIONS OF THE FINANCIAL CRISIS

I. A. Grabovskiy

Belgorod State University

e-mail: Grabovskiy@bsu.edu.ru

The use of measures of self-protection of the employees' rights according to article 14R (LC RF) is quite specific and it is determined by the right of definite from of self-protection of the employees, such as the right of the temporary suspension of the job performance in case of payment salary delay. Moreover, the most important measure of the self-protection of the employees' rights in case of payment salary delay is collective protection of the individual employees' rights. Great attention was paid to the problems of workers' self- protection of their labour rights by means of collective labour disputes in the scientific literature. There is the point of view that in course of the strike for the purpose of settling a collective labour dispute, employment freeze between each of the employees' who voluntarily takes part in the strike and an employer, takes place. Accepting this point of view, it should be said that the thesis of employment freeze is lawful not only for strike, which is organized for the purpose of the collective labour dispute settling is stated in the one and definite form but also in cases stipulated by article 142 LC RF.

Key words: self-protection of workers' labour right with the breach of stated terms of salary payment, the collective protection of the individual employees' rights. The temporary suspension of the job performance, following from the labor contract before the reinstatement of the infringed workers' rights.

УДК 342.7

ПРАВА ЧЕЛОВЕКА В ОТНОШЕНИИ – ИНДИВИД И ГОСУДАРСТВО

И. М. Комаров

Белгородский государственный университет

e-mail: Komarov@bsu.edu.ru

В статье проводится анализ прав человека в соотношении – индивид и государство, рассматривается положение о невмешательстве государства в сферы жизнедеятельности граждан, аргументируется вывод – отношения государства и индивидов характеризуются их свободным и равным статусом, обязанностью государства не нарушать свободы и обеспечить равенство людей, а также ответственностью индивидов перед согражданами и государством.

Ключевые слова: права человека, обязанности государства, ответственность индивидов.

В современном мире проблема прав человека и гражданина является одной из самых приоритетных. Достойное существование людей связано с качеством их индивидуальных прав. Вместе с тем, юридические полномочия индивида представляются одним из элементов формы, в которую облечены его отношения с государством и другими такими же индивидами. Эти отношения определяют качество данных прав, их содержание и способы реализации. Однако, одни и те же права в разных государствах означают не одно и то же. В этой связи, качество общественного статуса гражданина выглядит по-разному. Это качество всегда зависит от правовой культуры населения страны, сложившихся культурных традиций общества и, наконец, политического режима государства.

Закрепленные в законе права граждан, фактически, представляют собой набор притязаний, которые можно расценить как способ обеспечения их свободы и одновременно равенства в рамках общества. В этом как раз и заключается универсальная общечеловеческая ценность юридических прав личности.

В этой связи, закономерен вопрос о том, что представляет собой свобода и равенство как общечеловеческие ценности?

Ответ на этот вопрос дан еще во французской Декларации 1789 года. Не станем цитировать этот документ, но отметим, что его определения свободы и равенства заимствованы и Конституцией Франции 1958 года[1] и Всеобщей Декларацией прав человека 1948 года и многими другими известными международными правовыми актами.

По сути, свобода определяется в них как возможность делать все, что не вредит другим и определено границами закона. Это означает выбор индивидом линии собственного поведения, в тех границах действующего закона, за которыми начинается свобода других индивидов. Но, чтобы законы были правовыми и не попирали свободу индивидов, в приведенных выше нормативных актах отражены допустимые пределы законодательного регулирования – закон может запрещать только деяния, приносящие вред обществу. И это справедливо.

Индивидуальную свободу в качестве принципа нельзя рассматривать в отрыве от принципа индивидуального равенства, который означает не искусственное уравнение всех индивидов, а предоставления людям одинаковых возможностей для жизнедеятельности и реализации собственных возможностей. Поэтому, свобода индивида, есть его широкая самодеятельность на основе минимального, регулируемого строгими правовыми рамками, государственного вмешательства в эту самодеятельность. Правовое регулирование индивидуальной свободы в этих обстоятельствах предполагает предоставление индивидам равных правовых возможностей.

С учетом значимости и важности тезиса о том, что права человека обеспечивают свободу, и равенство людей закономерным является вопрос: следует ли рассматри-

[1] Конституции зарубежных государств. М., 1996. С. 135-137.

вать свободу и равенство в качестве предельных ценностей, цели общества или это еще и средство для достижения этим обществом более значимых в отношении индивидуальной свободы и равенства задач? Ответ, на наш взгляд, может быть следующим. Свобода и равенство людей являются важными генераторами саморазвития общества. Чем сильнее индивиды в своей раскрепощенной самодеятельности и их внутренняя взаимная поддержка, тем сильнее и общество. В этой связи, закономерным выглядит вывод о том, что права человека являясь средством юридического закрепления свободы и равенства индивидов, в конечном итоге обеспечивают достижение общественного саморазвития.

Современный период развития России приоритетно связан с проблемой обустройства правового статуса человека. Понятно, что без вмешательства в этот процесс государства не возможно обеспечить свободу и равенство индивидов. И такое вмешательство должно быть минимизировано и осуществляться в строгих формах. Государство не должно вмешиваться в некоторые сферы жизнедеятельности своих членов и активно вторгаться в общественные отношения только в случаях нарушения свобод. Задача достаточно трудная как собственно для государства, так и для его граждан, по причине того, что она связана с необходимостью соизмерения личных и общественных интересов.

Поэтому, отношения государства и индивидов должны характеризоваться не только свободным и равным статусом последних, обязанностью государства не нарушать свободы и обеспечить равенство людей, но и ответственностью индивидов перед согражданами с одной стороны и государством с другой. Индивидуальная свобода должна соответствовать индивидуальной ответственности. То есть общество может гармонично развиваться на условиях как свободы и равенства его индивидов, так и на их соответственности – обязанности индивидов.

Однако не возможно представить сильного индивида вне коллектива, где реализуются его основные жизненные проявления, где возможно соединять собственный жизненный опыт, индивидуальные и коллективные ценности. Отсутствие этого фактора в развитии индивида постепенно превратит его, свободного и равноправного, в маргинала. Отсюда вывод: права человека невозможно сводить только к индивидуальным правам, их составной частью являются права групп общества и общества в целом. Это права, нацеленные на обеспечение общих для членов соответствующих групп ценностей.

Отсюда права и обязанности индивидов, их свободу и ответственность следует рассматривать в качестве самостоятельного явления, также в качестве коллективных прав, а в итоге как способ осуществления свободы, ответственности общности индивидов и общества в целом.

Список литературы

1. Конституции зарубежных государств. М., 1996.

HUMAN RIGHTS CONCERNING THE SYSTEM OF "INDIVIDUAL AND STATE"

I. M. Komarov

Belgorod State University

e-mail: Komarov@bsu.edu.ru

In this article is carried out analysis of human rights concerning the system of "individual and state". This article is considering the regulations of non-interference of the State into spheres of citizenry's vital activity. The conclusion is well founded in law. These relations between the State and individuals are characterized by their free and equal status. But for all that, duty of the State doesn't break freedom and provides people's equality. Certainly individuals are responsible for citizenry and the State.

Key words: human rights, duty of the State, the responsible of individuals.

УДК 342.7

О ПРАВЕ ГРАЖДАН РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ НА ОБРАЩЕНИЕ В СИСТЕМЕ ОРГАНОВ МЕСТНОГО САМОУПРАВЛЕНИЯ

И. М. Комаров

Белгородский государственный университет

e-mail: Komarov@bsu.edu.ru

В статье исследуется правовая природа обращения граждан России в системе местного самоуправления, они характеризуются в качестве элемента системы непосредственной демократии, рассматриваются принципы равенства граждан при обращении, их правовая природа и практическое значение.

Ключевые слова: права граждан, принцип равенства граждан, местное самоуправление.

В соответствии с Конституцией Российской Федерации (статья 33) у гражданина есть право обращаться лично, а также направлять индивидуальные или коллективные обращения в государственные органы и органы местного самоуправления. Данное право закреплено в иных законодательных актах, которые развивают конституционное положение и создают тем самым механизм его реального практического применения. В этой связи можно привести, например, Федеральный закон «Об общих принципах организации местного самоуправления» от 28 августа 1995 года, где п. 1 статьи 26 прямо указывает на право граждан обращаться индивидуально или коллективно в органы местного самоуправления и к представляющим их должностным лицам. Фактически это одна из форм участия граждан в местном самоуправлении.

Однако, какова же правовая природа обращения граждан России в системе местного самоуправления?

1. Безусловно, это право следует рассматривать в качестве личных субъективных прав, которое представляется важной правовой формой опосредования общественных отношений между гражданами и органами местного самоуправления по участию граждан в управлении делами последних.

2. Удовлетворение в органах местного самоуправления обращений граждан это одновременно защита их нарушенных прав и законных интересов и исправление недочетов, устранение нарушений законности на местах, что можно рассматривать как реальное участие граждан в управлении делами муниципального образования. Фактически в этом контексте право граждан на обращение также можно рассматривать в качестве их политических прав, так как они выступают одной из форм свободы слова, конкретизацией права на участие в местном самоуправлении и входят в систему политических прав и свобод гражданина. Такое допущение позволяет рассматривать право граждан на обращение составной частью их правового статуса.

3. Рассматриваемое право граждан относится к наиболее существенным их правам, так как затрагивает главные отношения между органами местного самоуправления и гражданами. Оно закреплено в Конституции РФ и является конституционным. На этом основании право граждан на обращение является не только составной частью их правового статуса, но и конституционного статуса граждан Российской Федерации.

4. Обращения граждан в органы местного самоуправления следует рассматривать и в качестве института непосредственной демократии, так как данный вид обращений представляется одной из составных частей народовластия, осуществляемого в виде обязательной для рассмотрения в установленном законом порядке гражданской инициативы, направленной на решение значимых для всего общества вопросов, содержащихся в обращениях граждан.

5. Обращения граждан в органы местного самоуправления также и неотъемлемая часть представительной демократии, так как они необходимый элемент обратной связи между гражданами и органами местной власти, которые граждане формируют.

В обращениях граждан всегда сосредотачивается информация о происходящих в обществе процессах, а эта информация интересна для решения вопросов местного самоуправления. Она позволяет оперативно и качественно реагировать на политические, экономические и социальные потребности отдельных граждан, коллективов и общественных организаций. Обращения граждан к должностным лицам и в органы местного самоуправления усиливает общественный контроль за муниципальным образованием, результатами их деятельности, способствует устранению нарушения законов.

Права граждан на обращение в системе местного самоуправления представляет собой правовой институт, содержание которого отчасти возможно раскрыть через принципы. Главными в этом ряду являются следующие принципы: демократичность, законность, гласность, своевременность и полнота рассмотрения обращений.

В некоторых регионах выделяют принципы равенства граждан при обращении, доступность и прочие.

Однако, к настоящему времени, вопрос о принципах реализации права граждан на обращение в системе местного самоуправления является еще не достаточно разработанным. Фактически эти принципы не достаточно унифицированы для всех регионов Российской Федерации, что представляет собой некую научно-практическую проблему. Ее разрешением заняты юристы. Так, в специальной литературе, в качестве соответствующих принципов реализации права граждан на обращение можно встретить: всеобщность права граждан на обращение, равноправие и равную ответственность граждан и государства, гласность разбирательства, свободу подачи обращений, подведомственность обращений компетенции отдельных органов, законность всего порядка работы с обращениями, комплексный подход к работе с обращениями граждан и т.д.[1]

Высказываются предложения дополнить систему принципов еще одним принципом, связанным с порядком рассмотрения обращений граждан в системе местного самоуправления – контролем за своевременностью и глубиной рассмотрения и разрешения обращений граждан[2].

Значительная часть этих принципов находит свое отражение в законах субъектов Российской Федерации о порядке рассмотрения обращений граждан в системе местного самоуправления. Это обстоятельство позволяет приобретать ими нормативный характер, так как в этом случае они определяют суть правовой регламентации прав граждан на обращение в органы местного самоуправления. Кроме того, это делает данные принципы достаточно устойчивыми по сравнению с правовыми нормами, регулирующими отношения в рассматриваемой сфере жизни общества. Правовые нормы могут изменяться, но в случае изменения соответствующих принципов.

Закономерен вывод о том, что правовое регулирование обращений граждан в органы местного самоуправления всегда должно соответствовать четко определенным и сформулированным правовым принципам.

Список литературы

1. Алистратов Ю.Н. Право граждан на обращение в условиях становления демократического правового государства в России. Автореф. дис. канд. юрид. наук. М., 1995.

2. Нудненко Л.А. Правовая природа права граждан Российской Федерации на обращение в системе местного самоуправления / Достоинство человека: от философско-правовой идеи к конституционному принципу современного государства. Материалы межрегионального научно-практического семинара / Под ред. В.В. Невинского. Барнаул: Изд-во Алт. Ун-та, 1999.

[1] Алистратов Ю.Н. Право граждан на обращение в условиях становления демократического правового государства в России. Автореф. дис. канд. юрид. наук. М., 1995. С. 10.

[2] Нудненко Л.А. Правовая природа права граждан Российской Федерации на обращение в системе местного самоуправления / Достоинство человека: от философско-правовой идеи к конституционному принципу современного государства. Материалы межрегионального научно-практического семинара / Под ред. В.В. Невинского. Барнаул: Изд-во Алт. Ун-та, 1999. С. 79.

THE RUSSIAN FEDERATION CITIZENS' RIGHT TO APPEAL TO THE INSTITUTIONS OF LOCAL GOVERNMENT

I. M. Komarov

Belgorod State University

e-mail: Komarov@bsu.edu.ru

In this article is investigated a legal substance of Russia citizenry's appeal in the system of local government. This Russia citizenry's appeal is characterized as an element of first-hand democracy system. Besides, in this article are considered principles of citizenry's equality at the appeal, their legal nature and practical significance.

Key words: citizens' rights, principles of citizenry's equality, local government.

УДК 347.1

НЕДЕЕСПОСОБНОСТЬ ГРАЖДАНИНА ПО РОССИЙСКОМУ ГРАЖДАНСКОМУ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВУ: ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ

С. Н. Котарев

Белгородский государственный университет

e-mail: kotarev@bsu.edu.ru

На практике несовершенство понятия «недееспособности», неразработанность ее оценочных критериев, отождествление со смежными понятиями часто приводит к грубым и недопустимым нарушениям прав и законных интересов психически больных граждан, признанных в судебном порядке, недееспособными.

Процесс совершенствования и развития российского законодательства требует более четкого научного осмысливания и нормативного определения понятия недееспособности.

Ключевые слова: Способы защиты, защита гражданских прав, недееспособные и ограниченно дееспособные граждане, опека и попечительство, доверительное управление имуществом, законное представительство, недействительность сделки.

На практике несовершенство понятия «недееспособности», неразработанность ее оценочных критериев, отождествление со смежными понятиями часто приводит к грубым и недопустимым нарушениям прав и законных интересов психически больных граждан, признанных в судебном порядке, недееспособными.

Наряду с недееспособностью существуют иные правовые явления, обусловленные психическими нарушениями. Одни, как и недееспособность, вызваны неспособностью, по причине психического расстройства, понимать значение своих действий или руководить ими (невменяемость), другие смежные понятия имеют более отдаленную связь с недееспособностью (нетрудоспособность, инвалидность вследствие психического расстройства).

Эти правовые явления выступают в роли юридических фактов, влекущих определенные правовые последствия. Они представляют собой юридические качества психически больных, характеризуя положение лиц с неразвитой или болезненно искаженной психикой в той или иной форме.

Однако указанные понятия различны по своей сущности, основаниям возникновения, а также правовым последствиям, порождаемым ими.

Невменяемость отличается от недееспособности, прежде всего по своим медицинским и психологическим критериям.

Медицинский критерий невменяемости понимается значительно шире, так как включает в себя наряду с хронической душевной болезнью или слабоумием временное нарушение психической деятельности или иное болезненное состояние.

Психологический критерий невменяемости определяется только на момент совершения преступления. Аналогичный критерий недееспособности имеет значение не только для конкретного случая, но и для будущего времени. Отличие проявляется и в сфере применения и в функциональном назначении. В то время как недееспособность используется в различных институтах нескольких отраслей права (гражданском, семейном праве), невменяемость применима в сфере уголовного права, так же ограниченное применение невменяемость имеет в административном праве.

Порождаемые невменяемостью и недееспособностью правовые последствия также различны. Если установление факта невменяемости служит основанием освобождения лица от уголовной (административной) ответственности за конкретное преступление и применения к нему принудительных мер медицинского характера, то факт недееспособности порождает последствия иного рода: установление опеки и т.д.

Указанные различия приводят к тому, что лица, признанные невменяемыми, могут быть в то же время дееспособными[1].

В то же время, в отношении лиц, признанных виновными в совершении преступления и осужденных, в дальнейшем может быть вынесено решение о недееспособности, вследствие психической болезни.

Однако различие между недееспособностью и невменяемостью не исключает возможности их совпадения у одного лица. Такие ситуации возникают в случаях, когда больной страдает врожденным или приобретенным слабоумием: олигофренией в стадии глубокой дебильности, имбецильности или идиотии, а также старческой деменцией.

Медицинский и психологический критерии невменяемости и недееспособности у таких лиц по существу идентичны. Наличие выраженной степени слабоумия свидетельствует о неспособности понимать значение своих действий или руководить ими не только в момент совершения преступления, но и при совершении в будущем юридических действий, так как слабоумие не имеет в своем течении периодов ремиссий. На практике это приводит к тому, что СПЭ слабоумных лиц, совершивших преступления, выходит за рамки вопросов, указанных в постановлении следователя или прокурора, давая помимо заключения о неспособности психически больного понимать значение своих действий или руководить ими в момент совершения преступления, также заключение о необходимости установления над этими лицами опеки.

Таким образом, любые правовые вопросы, затрагивающие интересы психически больных, должны решаться дифференцированно, в зависимости от того, каким видом психического расстройства и в какой степени страдает больной, что способствовало бы эффективному использованию правовых средств при защите прав и охраняемых интересов психически больных лиц.

Рассматривая нетрудоспособность, как смежное понятие недееспособности, некоторые авторы считают неспособность к труду составной частью недееспособности[2]. Однако с этим трудно согласиться. Лица с ненормальной психикой остаются в области трудовых правоотношений правосубъектными. Различен лишь объем их трудовой дееспособности.[3] Недееспособные лица часто сохраняют способность к труду и продолжают трудиться, но лишь в специально создаваемых лечебно-производственных мастерских.

При психических расстройствах труд выступает не только важнейшим социальным, но и лечебным фактором. Включение психически больного в трудовой процесс положительно влияет на течение болезни, тогда как отрыв от деятельности ведет к углублению болезни. Задачи трудоустройства психически больных заключаются в формировании новых или сохранении прежних трудовых навыков.

В настоящее время трудоустройство граждан, страдающих психическими расстройствами, практически невозможно. Сегодня многие предприятия прекратили свое сотрудничество с учреждениями, оказывающими психиатрическую помощь. В результате лица, страдающие психическими расстройствами, но владеющие высококвалифицированными профессиями, вынуждены заниматься неквалифицированным трудом. Даже такие спасительные для этой категории больных профессии, как дворник, уборщица, грузчик, в современных условиях роста безработицы становятся недоступными. В существующих при психиатрических учреждениях лечебно-производственных мастерских резко сократился ассортимент работ.

В связи с этим заслуживает внимание точка зрения, по которой решением органов местного самоуправления назначаются предприятия, обязанные сотрудничать с психиатрическими учреждениями. Взаимоотношения этих предприятий с учреждени-

---

[1] Больной Н. (шизофрения) актом СПЭ от 18 октября 2001 г был признан невменяемым, а позднее суд не нашел оснований для признания его недееспособным (исп. бол. № 2620, 2001-2003 гг.). Архив Томской психиатрической больницы.

[2] Мицкевич А.В. Субъекты советского права. М., 1962. С. 76,79,80; Смирнов О.В. Природа и сущность права на труд в СССР. М., 1980. С. 24.

[3] Бегичев Б.К. Трудовая правоспособность советских граждан. М., 1972.С. 180.

ем, оказывающим психиатрическую помощь, могли бы определяться договором о совместной деятельности, которым бы предусматривались обязанности предприятия по обеспечению трудом лиц, страдающих психическими расстройствами, размер отчислений от прибыли указанным учреждениям и другие условия, которые стороны посчитают существенными для своих взаимоотношений.

Нетрудоспособность является самостоятельным правовым явлением. Признание нетрудоспособности составной частью недееспособности способствовало бы ухудшению правового положения психически больного. Ее отличие от смежных понятий коренится, прежде всего, в основаниях возникновения. Вызванная психическим расстройством неспособность трудиться получает оформление в акте МСЭК (медико-социальная экспертная комиссия Минсоцзащиты России)[4]. Недееспособность констатируется только судом. Сравниваемые состояния различны также по содержанию. Недееспособность означает неспособность понимать значение своих действий или руководить ими, т.е. обладать достаточным уровнем интеллекта и воли, памяти, критически оценивать жизненную ситуацию и предвидеть последствия. Нетрудоспособность же понимается как неспособность трудиться независимо от осознания значения своего труда. Их несхожесть проявляется в порождаемых ими правовых последствиях. Нетрудоспособность влияет, в основном, на динамику трудовых правоотношений.

Другое сходное с недееспособностью – правовое явление, упомянутое в ст. 177 и ст. 1078 ГК РФ, предусматривающих такое состояние дееспособного лица, когда он не способен понимать значения своих действий или руководить ими. В юридической литературе существуют различные мнения по поводу такого правового состояния. Одни авторы относят такое состояние к невменяемости[5]. Специалисты в области судебной психиатрии полагают, что оно является недееспособностью. Причем недееспособность носит временный характер, в момент совершения сделки,[6] без наложения опеки.[7] Существует точка зрения относительно природы рассматриваемого правового явления, согласно которой – это адееспособность.[8]

Вряд ли правильно называть состояние предусмотренное ст.ст. 177 и 1078 ГК РФ невменяемостью. Справедливо, что оба состояния совпадают по психологическому критерию, т. к. и в том, и в другом случае имеет место неспособность осознавать свои действия в конкретный момент. В теории и практике господствует мнение об их близости и по медицинскому критерию. Юристов же такие правовые состояния интересуют прежде всего как юридические факты, порождающие определенные правовые последствия. Если невменяемость влечет освобождение от уголовной ответственности (ст.21 УК РФ) и возможность применения принудительных мер медицинского характера (ст.97 УК РФ), то состояние неспособности понимать значение своих действий или руководить ими в момент совершения сделки – к признанию сделки недействительной и освобождению от возмещения имущественного вреда. Я.Р. Веберс в своих работах подчеркивает различие этих понятий.[9]

Позиция авторов, определяющих состояние, предусмотренное ст. 177 ГК РФ, как недееспособность, по нашему мнению, противоречит положениям закона и сложившимся представлениям правовой науки. Традиционно под недееспособностью по-

---

[4] Приказ Минздравмедпрома Российской Федерации от 14.03.1996. №90 «О порядке проведения предварительных и периодических медицинских осмотров работников и медицинских регламентах допуска к профессии» // Экономика и жизнь. №2. 1997 г.

[5] Советское гражданское право. /Под ред. В.А. Рясенцева. М., 1965. С. 209; Веберс Я.Р. Правосубъектность граждан в советском гражданском и семейном праве. Рига, 1976. С. 162.

[6] Фрейеров О. Судебно-психиатрическая экспертиза по делам о дееспособности при олигофрении // Проблемы судебной психиатрии. Сб.7. М., 1957. С. 102.

[7] Шостакович Б.В. Дееспособность больных шизофренией и проблема реабилитации // Реабилитация больных нервными и психическими заболеваниями. Л., 1973. С. 69.

[8] Советское гражданское право. Т.1/ Под ред. О.А. Красавчикова. М., 1968. С. 262-264.

[9] Веберс Я.Р. Правосубъектность граждан в советском гражданском и семейном праве. Рига, 1976. С. 162.

нимается только длящееся правовое состояние, вызванное не способностью понимать значение своих действий или руководить ими вследствие психического расстройства. Его возникновение связывается, в частности, с судебным решением о признании недееспособным, после чего над лицом устанавливается опека. Поэтому, в медицинский критерий недееспособности в отличие от «адееспособности», не включаются кратковременные психические расстройства и иные болезненные состояния, к тому же недееспособность всегда должна влечь установление опеки. Последствия адееспособности носят одномоментный характер и имеют значение лишь для признания сделки недействительной или для освобождения от возмещения вреда.

О.А. Красавчиков справедливо рассматривает адееспособность как специфическое правовое состояние, отличное от невменяемости и от недееспособности.[10] В юридической литературе употребление термина «адееспособность» подверглось критике, акцентируемой внимание на терминологическом тождестве недееспособности и адееспособности. Однако суть анализируемого правового состояния не в том как оно называется, а в том что оно достигает своей цели, т.е. показывает специфичность обозначаемого им понятия. Возможно, что термин «адееспособность» не совсем удачен, но удобен в научном обороте.

Инвалидность, как правовое состояние лица так же неоднозначна с недееспособностью. Недееспособный гражданин может и не быть инвалидом. Возможна и противоположная ситуация, когда инвалид вследствие психического расстройства является дееспособным. Отождествление недееспособности и инвалидности могло бы привести в ряде случаев к необоснованному получению недееспособными-неинвалидами, пенсии и иных видов материального обеспечения. Психически больным инвалидам, являющимся дееспособными, наоборот, могло быть отказано в предоставлении благ социального обеспечения. Но, с другой стороны, признание всех инвалидов вследствие психического расстройства недееспособными влекло бы неправомерное ограничение правового статуса тех из них, чье психическое состояние не может быть критерием недееспособности.

В то же время очевидна производность инвалидности от нетрудоспособности. Это проявляется в том, что инвалидность может возникнуть лишь на основе стойкой частичной или полной утраты трудоспособности. Но в отличие от всех иных состояний, обусловленных психическими нарушениями, инвалидность направлена на развитие правоотношений по социальному обеспечению нетрудоспособных лиц.

Четкое понимание и разграничение названных правовых явлений имеет как теоретическое, так и практическое значение при защите гражданских прав и охраняемых законом интересов недееспособных граждан. А также позволяет определить сущность и роль каждого из этих состояний, что способствует их правильному применению.

Процесс совершенствования и развития российского законодательства требует более четкого научного осмысливания и нормативного определения понятия недееспособности. Несовершенство норм права о понятии недееспособности, неразработанность вопросов о ее медицинских и психологических критериях и юридической природе, о соотношении со сходными понятиями часто на практике приводит к недопустимым нарушениям прав и законных интересов недееспособных граждан.

Список литературы

1. Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993) (с учетом поправок, внесенных Законами РФ о поправках к Конституции РФ от 30.12.2008 № 6-ФКЗ, от 30.12.2008 № 7-ФКЗ) // СЗ РФ. 2009. № 4. Ст. 445.

2. Гражданский кодекс Российской Федерации. Часть первая от 30.11.1994 (ред. от 09.02.2009) // СЗ РФ Российской Федерации. 1994. № 32. Ст. 3302.

3. Семейный кодекс Российской Федерации 08.12.1995 (ред. от 30.06.2008) (с изм. и доп., вступающими в силу с 01.09.2008) // СЗ РФ. 1996.№ 1.Ст. 16.

[10] Советское гражданское право. Т.1 / Под ред. О.А. Красавчикова. М., 1968. С. 264.

4. Приказ Минздравмедпрома Российской Федерации от 14.03.1996. №90 «О порядке проведения предварительных и периодических медицинских осмотров работников и медицинских регламентах допуска к профессии» // Экономика и жизнь. №2. 1997 г.

5. Архив Томской психиатрической больницы. исп. бол. № 2620, 2001-2003.

6. Бегичев Б.К. Трудовая правоспособность советских граждан. М., 1972.

7. Веберс Я.Р. Правосубъектность граждан в советском гражданском и семейном праве. Рига, 1976.

8. Гражданское право: учеб.: в 3 т. Т. I. / Под ред. А.П. Сергеева. М., 2009.

9. Кирилловых А.А. Опека и попечительство под охраной закона //Законодательство и экономика. 2008. № 9.

10. Мицкевич А.В. Субъекты советского права. М., 1962. С. 76,79,80.

11. Советское гражданское право. Т.1/ Под ред. О.А. Красавчикова. М., 1968.

12. Советское гражданское право. /Под ред. В.А. Рясенцева. М., 1965.

13. Фрейеров О. Судебно-психиатрическая экспертиза по делам о дееспособности при олигофрении // Проблемы судебной психиатрии. Сб. 7. М., 1957.

14. Шостакович Б.В. Дееспособность больных шизофренией и проблема реабилитации // Реабилитация больных нервными и психическими заболеваниями. Л., 1973.

15. Шугаибова С.Ш. Проблемы определения право- и дееспособности субъектов семейных правоотношений // Бюллетень нотариальной практики. 2007. № 4.

INCAPACITY OF THE CITIZEN ON THE RUSSIAN CIVIL PROCEDURE LAW: THEORY AND PRACTICE PROBLEMS

S. N. Kotarev

Belgorod State University

e-mail: kotarev@bsu.edu.ru

In practice imperfection of concept of "incapacity", crudity of its estimated criteria, the identification with adjacent concepts often lead to rough and inadmissible infringements of the rights and legitimate interests of mentally sick citizens recognised in a judicial order, incapacitated.

Process of perfection and development of the Russian legislation demands more accurate scientific comprehension and standard definition of concept of incapacity.

Key words: methods of defense; the defense of civil rights; incapacitated people and limited responsible people; guardianship, custody; trusting administration of property; law representatives ; invalid deal.

УДК 347.67

ЗАВЕЩАТЕЛЬНАЯ ПРАВОСУБЪЕКТНОСТЬ

О. В. Котарева[1)]
А. Ю. Кондратьева[2)]

[1)] Белгородский государственный университет

[2)] Белгородский государственный университет

Изложен один из элементов гражданской правоспособности – право завещать имущество. Завещательная правосубъектность представляет собой право и способность гражданина своими действиями определять на случай смерти судьбу своих прав и обязанностей, которые могут переходить по праву наследования, а также сделать другие распоряжения на случай смерти. Определено, завещательной правоспособностью в полном объеме обладают полностью дееспособные граждане, достигшие возраста 18 лет, а также эмансипированные несовершеннолетние. Рассматривается предоставление несовершеннолетним в возрасте от 14 до 18 лет права завещать. Исследована возможность предоставления завещательных прав лицам, признанным в судебном порядке ограниченно дееспособными.

Ключевые слова: завещательная правосубъектность, гражданская дееспособность, несовершеннолетний, ограниченно дееспособный, недееспособный.

Право завещать имущество является элементом гражданской правоспособности, которая признается за всеми гражданами, возникает в момент рождения и прекращается со смертью. Вместе с тем, в силу строго личного характера завещания как сделки, оно может быть реализовано только при наличии дееспособности в полном объеме. Поэтому в юридической литературе часто используется термин «завещательная правосубъектность», представляющий собой ничто иное, как право гражданина и способность его своими действиями определять на случай смерти судьбу своих прав и обязанностей, которые могут переходить по праву наследования, а также сделать другие распоряжения на случай смерти[1].

Даже в Древнем Риме право на завещание или завещательная способность (testamenti factio) было важным элементом общей гражданской правоспособности римлянина. Подразумевалось, что не все лица могут совершать завещательные распоряжения, т.е. обладать активной завещательной способностью, и не все лица могут принимать наследство по завещанию, т.е. имеют пассивную завещательную способность.

Активной завещательной способностью обладали только совершеннолетние полноправные римские граждане, признававшиеся лицами sui iuris, а также не подвергшиеся ограничению в правах; не могли делать завещаний расточители, безумные (т.е. находившиеся или должные находиться под опекой или попечительством, причем римское право допускало и признание такой необходимости post factum, что давало возможность объявить уже данное завещание недействительным), лишенные права быть свидетелем (в качестве публичного ограничения в правах). Ограниченной завещательной способностью обладали женщины (требовалось согласие опекуна; в более позднем римском праве женщины стали обладать почти совершенной свободой завещания в отношении лично ей принадлежавшего имущества, но никаких других прав и обязательств наследство по женской линии не передавало), сыновья в римской семье, сословно неполноправные лица. Подразумевалось, что лишаются права делать завещания еретики, обвиненные в преступлениях «оскорбления величия» народа или монарха, состоящие в браке запрещенных степеней родства, клеветники, осужденные на политическую смерть.

Активной завещательной способность необходимо было обладать непрерывно в течение всей жизни, в противном случае обладание ею на момент смерти требовало специального удостоверения[2].

---

[1] Андрияхина А.М. Все о наследственных спорах. М., 2008. С. 8.

[2] Омельченко О.А. Римское право. М., 2007. С. 147-148.

По российскому законодательству завещательной правоспособностью в полном объеме обладают лишь лица полностью дееспособные, т. е., в частности, достигшие возраста 18 лет, а равно эмансипированные несовершеннолетние.

Данная норма ГК РФ вызывает бурные научные дискуссии. Так некоторые авторы[3] (Б. Антимонов, С. Герзон, Б. Шлифер) считают, что лица в возрасте от 14 до 18 лет также обладают завещательной дееспособностью.

Законодатель не случайно в ст. 26 ГК РФ предусмотрел право несовершеннолетних в возрасте от 14 до 18 лет самостоятельно распоряжаться своим заработком и стипендией.

По справедливому мнению М.Ю. Барщевского, несовершеннолетний может завещать денежные средства и имущество, «источником накопления которых являются его личные заработок и стипендия, а также гонорары автора изобретения или рационализаторского предложения либо иные авторские вознаграждения». Вместе с тем в отношении имущества и денежных средств, полученных несовершеннолетними иным путем (наследование, дарение и т.п.), подростки в возрасте от 14 до 18 лет не должны обладать свободой волеизъявления, в том числе не должны обладать правом составлять завещательные распоряжения[4].

Завещательная дееспособность эмансипированных несовершеннолетних, по мнению П.С. Никитюк[5] не порождает у него права завещать свое имущество. Аргументируя высказанную точку зрения, П.С. Никитюк ссылается на два обстоятельства:

Во-первых, в ч. 1 ст. 21 ГК РФ говорится о гражданской дееспособности как «способности гражданина своими действиями приобретать гражданские права и создавать для себя гражданские обязанности», что по сравнению с «завещательной дееспособностью, как способностью создавать права и обязанности на случай смерти для других» не является одним и тем же.

Приведенный аргумент, по мнению М.Ю. Барщевского нельзя признать убедительным, так как он основывается на неверном, казуистическом толковании закона. Исходя из смысла ст. 21 ГК РФ, необходимо сделать вывод: законодатель имел в виду, что с момента вступления в брак лица, не достигшего 18-летнего возраста, у последнего возникает полная гражданская дееспособность, включая, разумеется, и право завещать[6].

Во-вторых, П.С. Никитюк говорит о том, что вступление в брак лица, не достигшего восемнадцатилетнего возраста, не порождает у него права избирать и быть избранным, не изменяет его правосубъектность с позиций гражданского процессуального права и т.д. Но, очевидно, что нормы других отраслей права не могут являться критерием определения гражданской дееспособности в данном случае, хотя бы в силу того, что, во-первых, вопросы гражданской дееспособности и, в частности, право завещать имущество, регулируется исключительно нормами гражданского законодательства, а во-вторых, право завещать и право избирать и быть избранными сравнивать нельзя, поскольку они являются разными отраслевыми субъективными правами.

Против предоставления несовершеннолетним в возрасте от 14 до 18 лет права завещать выступает Т.Д. Чепига[7]. Ст. 26 ГК РФ, устанавливая право несовершеннолетнего самостоятельно распорядиться своей стипендией или заработком, предусматривает возможность ограничения или лишения несовершеннолетнего этого права. При таких условиях нельзя допустить расширительное толкование вышеуказанной ст. 26 ГК РФ и признать за несовершеннолетним право завещать свое имущество, приобретенное за счет зарплаты или стипендии.

В.И. Серебровский отмечает, что совершать сделки в отношении принадлежащего несовершеннолетнему имущества он может только с согласия своих родителей,

---

[3] Антимонов Б., Герзон С., Шлифер Б. Наследование и нотариат. С. 27.

[4] Барщевский М.Ю. Наследственное право. М., 1996. С. 66.

[5] Никитюк П.С. Наследственное право и наследственный процесс. Кишинев, 1973. С. 119.

[6] Барщевский М.Ю. Указ. соч. С. 62.

[7] Чепига Т.Д. К вопросу о праве завещать // Вестник МГУ. 1965. № 2. С. 48.

усыновителей или попечителей, что неприменимо к завещанию, являющемуся сделкой, непосредственно связанной с личностью завещателя, сделкой, в которой должна найти точное и полное выражение личная воля завещателя, свободная от чего – либо влияния. К тому же у гражданина, не достигшего 18 лет, полной сознательности к существу совершаемых завещательных распоряжений может и не быть[8].

Остается не до конца разрешенным в литературе и вопрос о возможности предоставления завещательных прав лицам, в судебном порядке признанным ограниченно дееспособными. Так, большинство авторов[9] (В.В. Гущин, Ю.Н. Власов, В.В. Калинин, И.Л. Корнеева и т.д.), основываясь на действующем законодательстве, приходят к выводу о том, что частично дееспособные граждане правом завещать не обладают. По мнению же ряда других авторов[10] (Т.Д. Чепига, П.С. Никитюк и др.), в отечественном законодательстве можно усмотреть правовые основания, позволяющие говорить о возможности для таких лиц реализовать свою волю и самостоятельно распоряжаться своим имуществом на случай смерти.

Ограничение дееспособности возможно в случаях, прямо предусмотренных ст. 30 ГК РФ: гражданин, который вследствие злоупотребления спиртными напитками или наркотическими средствами ставит свою семью в тяжелое материальное положение, может быть ограничен судом в дееспособности в порядке, установленном гражданским процессуальным законодательством. В рассматриваемом случае ограничение дееспособности гражданина выражается в том, что в соответствии с решением суда над таким лицом устанавливается попечительство и совершать сделки по распоряжению имуществом, а также получать заработную плату, пенсию или иные виды доходов и распоряжаться ими он может лишь с согласия попечителя. Гражданин, ограниченный судом в дееспособности, вправе совершать лишь мелкие бытовые сделки.

Противоположного мнения придерживается Т.Д. Чепига считая, что этой категории лиц должно быть представлено право завещать и исходить при этом надо из следующего: 1) лицо, злоупотребляющее спиртными напитками или наркотическими веществами, не лишается законом полностью гражданской дееспособности, но лишь ограничивается в ней, 2) цель назначения попечительства над указанным лицом заключается в том, чтобы не допустить такого использования гражданином своего имущества, которое идет во вред ему самому, его семье и которое, наконец, по своим целям является антиобщественным использованием имущества; 3) завещание осуществляется после смерти наследодателя и при жизни последнего не может быть средством использования имущества в целях злоупотребления спиртными и наркотическими веществами[11].

Однако, предоставив ограниченно дееспособным гражданам право завещать с согласия попечителей, нарушается личный характер самой сделки, что неизбежно приведет к ее недействительности.

Что же касается лиц, полностью недееспособных, то они, согласно закону, завещать не могут. Лица, признанные недееспособными, не могут совершать никаких сделок, в том числе и составлять завещания. При этом, исходя из строго личного характера сделки-завещания, не может быть удостоверено завещание от имени недееспособного, даже с согласия опекуна.

Следует отметить, что в соответствии со ст. 43 Основ законодательства РФ о нотариате одной из главных обязанностей нотариуса при удостоверении сделок (в том числе и при удостоверении завещаний) является проверка дееспособности граждан.

---

[8] Серебровский В.И. Избранные труды по наследственному и страховому праву. М., 2003. С. 119.

[9] Гущин В.В. Наследсивенное право. М., 2002. С. 19-22.; Власов Ю.Н., Калинин В.В. Наследственное право. М., 2007. С. 38.; Корнеева И.Л. Наследственное право РФ. М., 2008. С. 99-102.

[10] Чепига Т.Д. Указ. соч. С. 51.; Никитюк П.С. Указ. соч. С. 121.

[11] Чепига Т.Д. Указ. соч. С. 63-64.

Дееспособность определяется путем проверки документов, удостоверяющих личность (в случае заключения гражданином брака до достижения 18 лет нотариус дополнительно истребует свидетельство о заключении брака). В дальнейшем нотариус беседует с участниками сделки с целью определения их намерений и разъяснения им последствий совершаемого нотариального действия.

Г.Г. Черемных полагает, что, если у нотариуса возникают сомнения, что участник сделки не может понимать значение своих действий или руководить ими нотариусу необходимо отложить удостоверение сделки и выяснить, не выносилось ли судом решение о признании лица недееспособным или ограниченно дееспособным. В случае отсутствия такого решения нотариус о своем предположении сообщает лицам, наделенным законом правом поставить перед судом вопрос о признании лица недееспособным или ограниченно дееспособным. В зависимости от решения указанных лиц нотариус или удостоверяет сделку или приостанавливает ее до рассмотрения вопроса в судебном порядке[12].

А. Сафонов считает, что нотариус имеет право отказать в совершении нотариального действия при условии, если он обладает сведениями о недееспособности гражданина или ограничении его в дееспособности. В остальных случаях нотариус сообщает гражданину о характере сделки и ее последствиях. Если гражданин адекватно будет отвечать на вопросы, явно понимать смысл и последствия совершаемых им действий, то нотариус не имеет право отказать в удостоверении сделки, так как отказ в совершении нотариального действия будет признан недействительным, и нотариус будет нести имущественную ответственность. Вместе с тем А. Сафонов отмечает, что нотариус будет отвечать и в случае, если гражданин, обратившийся за совершением нотариального действия, был недееспособен[13].

Действующее законодательство не предоставляет нотариусу возможности более объективно определять способность гражданина понимать характер совершаемых им действий, руководить ими и осознавать их правовые последствия путем назначения психиатрической экспертизы. Нотариус не имеет право и на обращение в медицинские учреждения с запросом о предоставлении необходимых данных, а также специалисту-психиатру с просьбой о проведении соответствующей справки[14].

В заключении следует отметить, что положение норм ГК РФ, определяющие завещательную дееспособность граждан, не лишено недостатков. Так, в целях совершенствования наследственного законодательства и устранения существующей несправедливости по отношению к несовершеннолетним, способным своими собственными трудовыми или интеллектуальными усилиями приобретать имущество, п. 2 ст. 1118 ГК РФ целесообразно дополнить, положением расширяющим завещательные права несовершеннолетних в возрасте от 14 до 18 лет и допускающим в силу п.п. 1-2 ст. 26 ГК РФ возможность составлять завещания и распоряжаться судьбой имущества, источником которого являются средства, упомянутые в п.п. 1 и 2 п. 2. ст. 26 ГК РФ.

Список литературы

1. Андрияхина А.М. Все о наследственных спорах. М., 2008. С. 8.
2. Омельченко О.А. Римское право. М., 2007. С. 147-148.
3. Антимонов Б., Герзон С., Шлифер Б. Наследование и нотариат. С. 27.
4. Барщевский М.Ю. Наследственное право. М., 1996. С. 66.
5. Никитюк П.С. Наследственное право и наследственный процесс. Кишинев, 1973. С. 119.
6. Барщевский М.Ю. Указ. соч. С. 62.
7. Чепига Т.Д. К вопросу о праве завещать // Вестник МГУ. 1965. № 2. С. 48.

---

[12] Черемных Г.Г. Нотариальные действия и основные правила их совершения // Бюллетень нотариальной практики. 2004. № 5. С. 16.

[13] Сафонов А. Незаверенному верить // Коммерсантъ-деньги. 2005. № 4. С. 14.

[14] Сычев О.М. Актуальные вопросы проверки нотариусами дееспособности граждан // Нотариальный вестник. 2008. № 9. С. 22.

8. Серебровский В.И. Избранные труды по наследственному и страховому праву. М., 2003. С. 119.
9. Гущин В.В. Наследсивенное право. М., 2002. С. 19-22.; Власов Ю.Н., Калинин В.В. Наследственное право. М., 2007. С. 38.; Корнеева И.Л. Наследственное право РФ. М., 2008. С. 99-102.
10. Чепига Т.Д. Указ. соч. С. 51.; Никитюк П.С. Указ. соч. С. 121.
11. Чепига Т.Д. Указ. соч. С. 63-64.
12. Черемных Г.Г. Нотариальные действия и основные правила их совершения // Бюллетень нотариальной практики. 2004. № 5. С. 16.
13. Сафонов А. Незаверенному верить // Коммерсантъ-деньги. 2005. № 4. С. 14.
14. Сычев О.М. Актуальные вопросы проверки нотариусами дееспособности граждан // Нотариальный вестник. 2008. № 9. С. 22.

THE TESTAMENTARY LEGAL PERSONALITY

O. V. Kotareva [1)]
A. U. Kondrateva [2)]

[1)]Belgorod State University

[2)]Belgorod State University

One of elements of the civil legal capacity – the right to bequeath property is stated. The testamentary legal personality represents the right and ability of the citizen the actions to advance causa mortis destiny of the rights and responsibilities which can pass under the right of succession, and also make other provisions mortis causa. It is advanced, the testamentary legal capacity completely the capable citizens who have reached of age of 18 years, and also emancipated minors in full have. Granting by the minor at the age from 14 till 18 years of the right is considered to bequeath. Possibility of granting of the testamentary rights to the persons recognised by judicial means ограниченно as the capable is investigated.

Key words: the testamentary legal personality, civil capacity, the minor, ограниченно capable, incapacitated.

УДК 343.359.2

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ВВЕДЕНИЯ КАТЕГОРИИ «ПРАВОУПРАВЛЕНЧЕСКАЯ ФОРМА ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ»

Е. Е. Тонков

Белгородский государственный университет

e-mail: etonkov@bsu.edu.ru

На основе аналитического обобщения имеющихся представлений о формах государственной деятельности в статье обосновывается авторская позиция по вопросу классификации юридических форм осуществления функций государства в современных условиях развития общества, вводится новое для отечественной юриспруденции понятие «правоуправленческая форма государственной деятельности».

Ключевые слова: государство; управление; деятельность; функции; юридические формы; юридические последствия.

Юридические формы государственной деятельности под влиянием объективно-диалектических и волеустановленных факторов развиваются в содержательном и видовом смыслах, что дает методологические основания выделять наряду с традиционными новые подходы к их систематизации.

В теории права юридическая форма представлена и как деятельность, и как структура права, и как совокупность источников права, и как процедура. На наш взгляд, для корректной в научном смысле трактовки данного вопроса следует четко понимать философское значение категорий «форма» «содержание» и «деятельность». Задачи и функции государственной деятельности реализуются в конкретных действиях органов и должностных лиц, ее осуществляющих. Эти действия находят внешнее выражение в определенных формах государственной деятельности.

Следовательно, форма есть объективированное выражение сущности деятельности органов и должностных лиц, которые осуществляют государственную деятельность. Так как посредством форм практически реализуются задачи и функции государства, то от использования тех или иных форм в значительной мере зависит успех государственной деятельности. Формы призваны обеспечивать наиболее целесообразное выполнение функций государства.

Многообразие задач и функций государства обусловливает существование различных форм государственной деятельности, которые предусматриваются законами и иными правовыми актами. По нашему мнению, целесообразно в качестве критериальной основы классификации юридических форм исходить из вида осуществляемой государственной деятельности.

Юридическая форма государственной деятельности соответствует способу правоприменения, виду юридического процесса и характеризует процессуальное урегулирование властной деятельности субъектов.

Методология подхода к обоснованию содержания правоуправленческой формы государственной деятельности не может быть полноценной вне рассмотрения ее на соответствующем уровне компетенции в процессе осуществления всеми ветвями государственной власти. Очевидно, что они реализуют единые цели государства, проводя определенную стратегическую линию внутренней и внешней политики. В процессе демократизации гражданское общество все более актуализирует роль и значение правоуправленческой деятельности, фактически принуждая государство выполнять все больший объем общих и всеобщих дел наряду с государственными потребностями.

Ни одно общество не может функционировать и развиваться без системы организационных ценностей, поскольку превращается в хаотичную толпу, в совокупность атомизированных индивидов. Одно из основных мест в формировании организационных ценностей общества занимают его стабильность и устойчивость, которые немыс-

лимы вне государственного управления. В период кризиса многие стороны жизни российского общества находятся в неустойчивом состоянии и вне процесса эффективного управления государство не сможет его преодолеть.

Содержанием правоуправленческой формы государственной деятельности охватывается комплекс задач, решаемых в процессе правоисполнительной и организационно-распорядительной деятельности. Это обусловлено усложнением и динамизмом общественной жизни, укрупнением объектов правового воздействия, увеличением доли концентрации частных интересов в публичном праве, что неизбежно приводит к изменениям в понимании природы и функций публичной власти.

Правоуправленческая форма государственной деятельности *означает способ осуществления функций государства по оказанию населению государственных услуг в сферах экономики и культуры, социального обеспечения и здравоохранения, транспорта и связи, охраны общественного порядка, обороны страны и т.д. в соответствии с установленными административными процедурами и регламентами.*

Очевидно, что категория «правоуправленческая форма», имея в виду ее значимость и строго научное толкование, не может использоваться для обозначения всего спектра разнородных действий, осуществляемых органами государственной власти. Участие этих органов в отношениях, связанных с реализацией различных субъективных прав граждан, не означает, что данные отношения относятся к правоуправленческой деятельности.

В правовой литературе советского периода под государственным управлением в узком смысле, как правило, понималась исполнительно-распорядительная деятельность органов государственного управления.

Ц.А. Ямпольская в 50-е гг. XX века впервые дала развернутое определение государственного управления, отождествляя его с исполнительной и распорядительной деятельностью, т. е. формой подзаконной деятельности государства, которая «состоит в непосредственном руководстве проведением законов в жизнь, проверке исполнения законов и других государственных актов, планировании, учете и контроле и находит юридическое выражение в актах государственного управления (нормативных актах управления и индивидуальных актах)»[1].

Обобщая существовавшие в советской юриспруденции подходы к пониманию государственного управления, Г.В. Атаманчук указывает на основные характерные черты рассматриваемого понятия:

1) государственное управление – это деятельность государственных органов исполнительно-распорядительного характера;

2) государственное управление – это деятельность подзаконная и государственно-властная;

3) по своему содержанию государственное управление – это деятельность организующая, направленная на практическое исполнение законов;

4) государственное управление – это деятельность специально выделенных органов государства – органов государственного управления[2].

Государственное управление уже тогда рассматривалось в качестве одного из видов государственной деятельности, а именно деятельности исполнительно-распорядительной, наряду с такими ее видами, как законодательная деятельность, правосудие, прокурорский надзор, и наравне с государственным руководством всеми процессами, происходившими в хозяйственной, социально-культурной и административно-политической сферах.

---

[1] Ямпольская Ц.А. Органы советского государственного управления в современный период. – М., 1954. С. 48.

[2] Атаманчук Г.В. Государственное управление: проблемы методологии правового исследования. – М.: Юрид. лит, 1975. С. 14.

В содержание государственного управления включались организационно-распорядительные функции, в том числе функции государственного регулирования и государственного контроля. Одновременно к функциям государственного управления не относили выполняемые государством правоохранительные функции, в частности такие, как выявление и пресечение административных правонарушений, обеспечение государственной и общественной безопасности.

Ю.Н. Старилов различает следующие виды социального управления:

- Государственное (управление в области организации и функционирования государства, в том числе государственной исполнительной власти);
- Местное (муниципальное управление, местное самоуправление, коммунальное управление);
- Общественное (управление в общественных объединениях и некоммерческих организациях);
- Коммерческое (управление в коммерческих организациях)[3].

Необходимость введения категории «правоуправленческая форма государственной деятельности» в настоящее время обусловлено усложнением социального организма, его прогрессирующей дифференциацией, усиливающей в свою очередь интегративные тенденции. Правоуправленческая форма является одним из видов регулирования деятельности современного российского общества, обеспечивающим его оптимальное функционирование и развитие.

Государственное управление, по мнению В.Е. Чиркина, это, прежде всего, управление людьми. Обращаясь к людям, государственные органы воздействуют на них индивидуально и через их различные коллективы – естественно сложившиеся группировки (например, социальный слой интеллигенции) и созданные по воле людей (например, партии)[4].

Не соглашаясь с этим, мы считаем, что в первую очередь следует говорить не об управлении людьми или конкретными организационными структурами, а об управлении *процессом государственной деятельности*, рассматривая субъект и объект правоуправленческой формы в присущей им динамичности. Управление в кибернетическом понимании представляет собой, как известно, целенаправленное воздействие на систему и ее элементы для сохранения структуры и состояния системы или перевода ее в другое состояние в соответствии с целью функционирования и развития этой системы.

Существование и развитие, содержание, направления и формы государственного управления определяются, прежде всего, объективными потребностями общества в организованно-властном согласовании поступков и действий людей, обеспечении взаимосвязи и упорядоченности множества активно функционирующих социальных коллективов.

Учитывая, что управление как процесс подразделяется на субъективные и объективные воздействия и может осуществляться с помощью самых различных средств, оно часто приобретает четырехкомпонентную форму: субъект, субъективная сторона, объект, объективная сторона.

Думается, нет необходимости произвольно расширять диапазон компонентной формы процесса управления и неоправданно усложнять ее, тем более, что это не обогащает его содержание. Простое наделение правами и обязанностями вовсе не делает личность субъектом управленческих отношений. Вполне достаточно понимать, что управление представляет собой целенаправленное взаимодействие со средой, которое позволяет реализовать цель управления или получить возможность движения в избранном направлении.

---

[3] Старилов Ю.Н. Курс общего административного права: в 3 т. – Т. 1. – М.: Норма, 2002. С. 145.

[4] Чиркин В.Е. Государственное и муниципальное управление. – М., 2003. С. 48.

В то же время, используя идею об активном и реактивном в деятельности организации, мы рассматриваем правоуправленческую форму в качестве механизма воспроизводства внешних регуляционных воздействий, и, одновременно, в виде имманентно обусловленного способа осуществления государственной деятельности по управлению обществом.

В начале 90-х гг. XX века в связи с началом формирования рыночной экономики, становлением демократической модели развития государства несколько изменились и подходы к пониманию государственного управления, его места и роли в механизме государственной власти России. Одновременно Конституция РФ 1993 г., закрепившая принцип разделения властей, вводит в политико-правовую сферу новое понятие «исполнительная власть», исключая тем самым из официального обращения понятие «государственное управление».

Система исполнительной власти в России отражает федеративный характер российского государства, наличие в нем местного самоуправления. Многоуровневый характер управления обусловливает особый порядок формирования структуры правоуправленческой деятельности, в которой есть подсистема федеральных органов исполнительной власти. Система органов исполнительной власти, порядок ее организации и деятельности предусматриваются п. «г» ст. 71, ч. 2 ст. 77, ч. 1 и 2 ст. 78 и др. Конституции РФ.

Правоуправленческая форма как термин не может использоваться ни в значении системы, ни в значении вида деятельности (процесса). Она заключается в совокупности целей и принципов воздействия государственных органов на общество (общественную жизнедеятельность), которая объединяет в себе совокупность органов государственной власти и государственного управления вместе с их персоналом.

Исходными моментами в понимании сути правового регулирования общественных отношений государственного управления в современную эпоху признания демократических ценностей правового государства и гражданского общества служат представления об их месте и роли в создании условий для развития свободной и ответственной личности. От этого во многом зависит, каковы будут последствия строительства государства и управления им. Естественной основой понимания правоуправленческой формы государственной деятельности становится рассмотрение государства, осуществляемой им власти и управления как правовых явлений, т.е. обусловленных правом и законом.

Мы разделяем мнение ряда ученых, что «управление было и остается политическим процессом согласований, достижения общественного консенсуса, примирения конфликтующих между собой ценностей – свободы и равенства, справедливости и эффективности»[5].

Правоуправленческая форма государственной деятельности носит государственно-властный характер, является организующей и непосредственной в межотраслевой, социально-политической, социально-культурной, хозяйственной и других областях и осуществляется специально на то уполномоченными субъектами управления.

Все стадии управленческого процесса, охватываемого понятием правоуправленческой формы, направлены, прежде всего, на реализацию определенных задач для осуществления поставленной цели в соответствии с установленной процедурой (регламентом). От реализации определенных подфункций в дальнейшем зависит и общая эффективность управленческого процесса, и его результат.

Именно управленческие процедуры создают устойчивый и четкий порядок управленческой деятельности. Четко организованная процедура предполагает совершение органом управления таких действий и «включение» в процесс таких его участников, которые действительно необходимы и достаточны для правильного и законно-

---

[5] Теория и практика государственного и муниципального управления политико-правовые, социальные и экономические факторы развития: Монография. В 3-х т. / Под общ. ред. Мерцалова А.А. – Орел: Изд-во ОРАГС, 2003. – Т. 1. С. 30.

го разрешения дел. Тем самым обеспечивается эффективность управления – достижение оптимального результата при разумной экономии сил, времени и средств.

И.Н. Барциц связывает совершенствование государственного механизма и институциональные преобразования государственной власти, в первую очередь, с совершенствованием и практическим обеспечением активных и постоянно действующих управленческих взаимосвязей между гражданами и органами государственной власти и местного самоуправления [6].

Ценностные ресурсы общества, являясь компонентом не только общественного сознания, но и поведения граждан, не ограничиваются рациональным предпочтением или выбором той или иной ценности. Ценность становится таковой лишь после превращения в убеждения личности, перехода в ее эмоциональный потенциал. Понятие ценностной ориентации некоторые исследователи отождествляют с понятием установки, что нельзя поддержать в полной мере.

Вместе с тем, не подлежит сомнению взаимосвязь установки и ценностной ориентации, что обусловлено воздействием ориентаций на все стороны человеческой психики: от познавательной деятельности до мотивации каждого из поступков личности.

В процессе осуществления правоуправленческой формы государственной деятельности в качестве внешнего фактора, воздействующего на интересы общества и направляющего его на достижение позитивных целей, выступает политический или правовой стимул, а соответствующая мотивация построена на основе привлекательного имиджа благоприятных последствий.

Понимание мотивации как предмета раскрывается в общем контексте версии о предметности как исторически фиксированной функции. Предметная сфера, в которой живет и действует человек, рассматривается не как совокупность физических объектов, существующих безотносительно к субъекту, а как мир предметов человеческой деятельности, проявляющих себя через призму их восприятия субъектом.

Деятельность в отечественной науке имеет широкую трактовку как динамическая система взаимосвязи субъекта с миром и включает такие формы, как *предметно-практическая* (по производству материального продукта); *теоретическо-мыслительная* (оперирующая идеальными конструкциями, моделирующими мир); *идеологическая* (связанная с рефлексией, выделением целевых ориентиров и т. д.).

Государственная деятельность в правоуправленческой форме тесно взаимосвязана с ценностными ориентациями, с характером принятых ролей, динамическим состоянием личности, содержанием мотиваций деятельности, которые определяют характер и направленность поведения граждан. Содержание и направленность ценностных ориентаций являются устойчивыми регуляторами как индивидуального поведения, так и состояния социума.

В основе ценностного содержания любого процесса, протекающего в жизни общества, находятся интересы и потребности граждан. При анализе интересов как одного из основных факторов развития общества нередко обращают внимание на смежные социальные и психологические явления, в том числе генетически предшествующие интересу. Такова, в частности, категория потребности. Человеческие потребности бывают неосознанными (их называют влечениями) и осознанными. Именно потребности инициируют образование ценностей, а осознание потребности служит формированию интереса, мотива, ориентации, установки, цели, решения, действия. Эффективное государственное управление невозможно без социально-правовой активности граждан в данном процессе, реализации их потребностей и интересов.

Формирование государственной политики без учета интересов и потребностей населения, управленческого потенциала государственного аппарата, характера развития отношений в обществе, может свести управление на уровень манипулирования сознанием и межличностными отношениями, инициировать возврат к командно-административной системе.

---

[6] Барциц И.Н. Реформа государственного управления в России: правовой аспект. – М., 2008. С. 68.

Рассматривая интерес как избирательную, целеустремленную направленность человека на выполнение той или иной деятельности, В.И. Бырлэдяну отмечает, что «сила интереса проявляется в настойчивости человека в интересующей его области, направленной на удовлетворение данного интереса; действенность интереса заключается в воздействии, оказываемом им на социальную жизнь индивида»[7].

Основным внутренним критерием в реализации жизненных установок граждан в правоуправленческом процессе является их социально-правовая активность. Осознание целей своей деятельности, активно-положительное отношение к ней способствуют актуализации личностных качеств, создают условия для самосовершенствования и самоутверждения. В то же время нельзя не учитывать и психические особенности человека, его склонности, способности, характер, темперамент, которые играют немаловажную роль в целеполагании деятельности. В свою очередь, формирование потребностей общества обусловлено влиянием индивидуальной и социальной среды.

Однако этим не исчерпывается объективная детерминация правоуправленческой деятельности. В целеполагании отражаются также объективные возможности, условия как предпосылки тех изменений, на осуществление которых направлена деятельность. При постановке целей государство исходит не только из необходимости удовлетворения многочисленных потребностей населения, но и из самих объективных возможностей их реализации, поскольку имеющиеся фактические условия предоставляют возможность поставить и реализовать только ограниченные цели. Поэтому правоуправленческая деятельность, как всякое явление действительности, имеет свои объяснимые причины, которые инициируют деятельность государства не непосредственно, а через целеполагание, через постановку цели.

Однако в процессе развития общества часто можно обнаружить те или иные объективные причины, способствующие столкновению интересов социальных субъектов. Причины этого кроются в противоречиях, закономерно вытекающих из объективно сложившейся ситуации в обществе, когда вступают в противодействие различные потребности социальных групп и слоев.

Познание сущности ценностей правоуправленческой формы помогает раскрыть их взаимосвязь с другими категориями реальности, причем важное место занимает процесс осознания того, какова при этом иерархия жизненных и профессиональных ценностей, каков механизм их влияния на процесс формирования гражданского общества. Общественные ценности утверждаются в жизни не спонтанно, а зависят от социально-экономических и политических отношений в государстве.

Совокупность ценностей правоуправленческой формы государственной деятельности носит целостный характер и представляет собой познавательно-действующую систему. Кроме того, ценности объективны. Они формируются исторически в ходе развития общества и фиксируются в науке как форме общественного сознания в виде специфических образов и представлений, находящих отражение в идеях и концепциях.

Участвуя в процессе управления государством, общество овладевает ценностями, то есть фактически «субъективирует» их. При этом уровень субъективации ценностей рассматривается как индикатор готовности общества к восприятию и участию в осуществлении правоуправленческой формы государственной деятельности.

Вместе с тем, Н.В. Варламова справедливо обращает внимание на «неюридичность» любой социальной ценности, так как «ценность в своем деятельностном аспекте, т. е. функционирующая в качестве ориентира для деятельности, обладает весьма ограниченным и своеобразным регулятивным потенциалом»[8].

---

[7] Бырлэдяну В.И. Публично-правовые интересы населения муниципальных образований: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. – Саратов, 1998. С. 5.

[8] Варламова Н.В. Права человека как предмет юридической интерпретации // Государство и право. – 2009. – № 2. С. 27.

Ценности не определяют нормы, конкретные параметры и стандарты желаемого государством поведения граждан, а только задают общую направленность деятельности. Ценность фактически санкционирует тот или иной вид деятельности, направленной на достижение определенного результата. Уровень субъективации определяется развитостью общества, самосознанием граждан, их внутренней социальной позицией. Зависимость уровня субъективации от состояния общества обусловлена тем, что установление ценности общественного явления осуществляется в процессе его оценки гражданами.

Ценностные ресурсы служат ориентирами социальной и профессиональной активности. Принимая их за основу классификации, можно предложить следующую совокупность ценностей, составляющих ценностную сущность правоуправленческой формы государственной деятельности:

- ценности, связанные с утверждением личности в обществе, социальной сфере;
- ценности, связанные с удовлетворением потребности населения в общении;
- ценности, связанные с самосовершенствованием общества;
- ценности, связанные с самовыражением граждан;
- утилитарно-прагматические ценности общества;
- целевые и инструментальные ценности общества.

Данная классификация не только представляет определенный интерес в плане исследования сущности правоуправленческой формы, но и создает теоретические предпосылки для усвоения и оценки ценностных ресурсов государства, конструирования социальной технологии с их возможным использованием в качестве элементов-ориентиров государственного управления.

Учитывая, что субъектами процесса формирования и реализации правоуправленческой формы являются общество и государство, основу их взаимодействия, направленного на решение поставленной задачи, составляет гражданский диалог. Он представляет собой субъект-субъектные отношения, лежащие в основе процесса разрешения конфликтных противоречий и определяющие *диалогические* формы государственной и общественной деятельности.

Важное место в структуре ценностей правоуправленческой формы занимают *знания*. Специальная подготовка руководителя позволяет ему не только ориентироваться в поступающей информации о положении дел, но и решать управленческие задачи с использованием многообразных приемов и методов. Знания заключаются для субъекта управления в определенности для него тех средств, которые необходимы для достижения поставленной цели и получения соответствующего ей результата.

Процесс овладения знаниями рассматривается в нескольких плоскостях:

- *концептуальной*, основывающейся на теории государственного управления;
- *операционной*, в которой научные категории представлены как совокупность стратегий правоуправленческой деятельности;
- *проблемной*, раскрывающей диалектичность, противоречивость обыденного и научного мышления;
- *рефлексивной*, объясняющей логику и средства познавательной и практической деятельности общества.

Эффективность управленческой деятельности во многом зависит от соотношения присвоения (субъективации) и отдачи (объективации) руководителями органов государственной власти *ценностей-знаний*.

Вместе с тем, очевидно, что наличия знаний в системе ценностей государственного управления недостаточно. Ее необходимыми элементами являются также *ценности-цели* и *ценности-средства*.

Цель как правовая категория давно находится в поле зрения исследователей. Л.Д. Чулюкин подчеркивает, что цель связана с категорией ценности (идеала) через соотношение желательности, но она не сводится к желательности субъективной, при этом цели субъектов правовой деятельности связаны не с ценностями вообще, но с социальными ценностями[9].

[9] Чулюкин Л.Д. Природа и значение цели в советском праве. – Казань, 1984. С. 15.

Цели должны стать результатом воплощения требований, предъявляемых человеку обществом, в конкретные требования к интересам, стремлениям, чувствам и поступкам, составляющим главную характеристику облика личности. Цель – это желаемый результат, недостижимый в данный промежуток времени, но доступный в будущем при выполнении определенных условий.

Не любая цель имеет социальную ценность, но только та, которая находится в «древе целеустремления», включающем итог, задачу, цель и социальный идеал[10].

Важное место в системе ценностей занимают управления *ценности-качества,* характеризующие как потенциал субъекта управления, так и качества общества. Ценности-качества включают в себя систему деловых и личностных характеристик государственного служащего, среди которых:

- общественно-гражданская зрелость;
- отношение к профессиональной деятельности (чувство личной ответственности за порученное дело, чуткое и внимательное отношение к гражданам, дисциплинированность и требовательность);
- уровень знаний (квалификация, знание основ управления, общая эрудиция);
- организаторские способности;
- способность к руководству (умение своевременно принимать решения, способность обеспечивать контроль за исполнением решений, умение разрешать конфликтные ситуации, уверенность в своих силах, умение владеть собой);
- морально-волевые качества характера (честность, добросовестность, уравновешенность, скромность, коммуникабельность).

Ценности-знания дают возможность субъекту правоуправленческой деятельности с помощью ценностей-качеств, исходя из ценностей-целей, обеспечить выбор ценностей-средств, реализация которых обусловливает достижение намеченного государством общественно-значимого результата.

В процессе правоуправленческой деятельности происходит изменение внутреннего мира граждан, их ценностей-качеств, в результате чего человек приобретает возможность соизмерять свои потребности и запросы с целями общества, стремиться к установлению с другими людьми конструктивных межличностных отношений.

Обеспеченные системой ценностей-средств взаимодействия людей преломляются в общественном сознании, способствуют его позитивной трансформации, что, в свою очередь, благотворно влияет на эффективность государственной антикризисной политики.

Однако «возможность именно юридического истолкования той или иной ценности (сведения ее к принципу права) зависит от ее содержания, от того, заключает ли она в себе элементы именно правовой нормативности, что, в свою очередь, обусловливается типом правопонимания, в рамках которого предпринимаются попытки такого истолкования»[11].

Таким образом, ***юридизация ценности*** *– это ее преобразование в принцип, который уже имеет нормативное содержание в отношении действия или вынесения правоуправленческого решения.*

Правовое регулирование предполагает проектирование целостного процесса государственного управления, а в его исполнительной части – приведение движущих сил развития общества. Одновременно оно включает в себя и корректировку поведения граждан, что обеспечивает единство объективного и субъективного в процессе управления.

---

[10] Акофф Р., Эмери Ф. О целеустремленных системах: Пер. с англ. – М., 2008. С. 63-65.

[11] Машаров И.М. Государственное управление как категория российского административного права: исторический аспект и современное понимание // История государства и права. – 2006. – № 9.

Для повышения эффективности государственной политики очень важны средства интеграции, под которой подразумевается процесс достижения единства усилий всех подсистем общества для реализации его задач и целей. Важнейшее условие обеспечения эффективности – это единство целей. Разработка целей общества также входит в ценностное содержание государственного управления. Современная наука выдвигает цели общества на одно из первых мест по значимости.

Непременным исходным условием обеспечения конструктивности государственной политики является технология постановки целей, которая предполагает их формулировку через результаты управления, выраженные в действиях, прогнозируемых, осознаваемых и определяемых с достаточной степенью надежности.

Цели в когнитивной (познавательной) сфере разрабатываются на разных уровнях: знания, понимания, принятия, синтеза, оценки. При этом определяющее значение имеет форма выражения целей.

Реализация целей в аффективной сфере связана с разными видами и уровнями их восприятия гражданами, адекватностью реакций, усвоением и организацией ценностных ориентаций. Достижение целей в таких условиях предполагает стремление к распространению своего влияния на иное объективированное пространство и полностью исключает позицию laissek faire (невмешательства).

Совместная деятельность граждан предполагает наличие целей разного уровня: цели-задания, цели-ориентации и цели-системы.

Цели-задания – это провозглашенные от имени государства поручения и указания органов власти, оформленные в качестве официальных документов с установленными сроками исполнения. Цели-задания являются приоритетными и определяют основные направления деятельности государственных и общественных организаций.

Цели-ориентации – это совокупность целей граждан, реализуемых через общество. К ним относятся обобщенные цели социума, включающие и личные цели каждого человека. Важным моментом является совпадение целей-заданий и целей-ориентаций. В случае их расхождения эффективность осуществления государственной стратегии заметно снижается.

Цели-системы – это стремление государства сохранить общество как самостоятельное целое, т. е. способность обеспечить равновесие, стабильность и целостность. Цели-системы должны соответствовать двум предыдущим видам целей во избежание деструктивности их взаимоотношений. Без главной цели (сохранение и развитие своей целостности, упорядоченности, устойчивости) система не существует.

Стабильность в обществе во многом зависит от соотношения формальных и неформальных социальных ролей.

В системе формальных социальных ролей прежде всего находят свое воплощение отношения власти, формальной (законной, официальной) структуры общества. Вне формальной системы социальных ролей трудно представить упорядоченное взаимодействие субъектов и объектов управления. Одновременно с этим в обществе складывается и воспроизводится разветвленная система неформальных ролей, основанных на отношениях родства, участия в общих социальных группах, многочисленных видах неформальных, спонтанных взаимодействий.

Требования формальных и неформальных социальных ролей могут не совпадать и выражаться в следующих разновидностях поведения:

- *Формально ориентированное поведение.* Основано на требованиях формальной социальной роли, что обеспечивает реализацию властно-государственных отношений, исключает учет требований неформальных ролей и структур. Такое поведение содействует стабилизации организационной структуры общества, но может ослабить роль согласия в социальных взаимодействиях, а в ряде случаев препятствовать своевременной переоценке устаревших или неэффективных элементов.
- *Неформально ориентированное поведение* игнорирует требования формальных ролей; в крайнем случае, ведет к социальным отклонениям, нарушениям законности, протекционизму, коррупции и преступности.

◆ *Смешанный тип поведения* учитывает требования формальных и неформальных ролей по параметрам законности и целесообразности.

Правовые границы, определяющие пределы допустимого поведения, основываются на степени опасности и характере отклонения действий от приемлемых для данного общества социальных стандартов. Эффективность норм, в совокупности составляющих систему правового регулирования, определяется правильностью выбора специальных требований, установленных законодателем, уточнением и детализацией перечня правовых ограничений, регламентированием административных процедур и комплексным развитием института государственной службы.

Фундаментом совместной деятельности государства и общества является взаимное доверие в рамках справедливого социального обмена, повышение результативности управления путем гибкого применения механизма оценки результатов деятельности государственных институтов и управленческих процессов, своевременное обновление норм государственной деятельности. Высшая компетентность государства при этом состоит в осознании границ своих полномочий в правовом пространстве и степени влияния на общество на уровне стабильных партнерских отношений между населением и органами государственной власти.

Например, в настоящее время федеральное и региональное вмешательство в деятельность органов местного самоуправления муниципальных образований допустимо в тех случаях, когда они не справляются с исполнением переданных им государственных полномочий и не могут обеспечить эффективное осуществление антикризисных мероприятий.

Тем не менее, как справедливо замечает по этому поводу И.В. Бабичев, «данное властное вмешательство государства в деятельность муниципального образования должно быть направлено исключительно на исправление дефектов программно-целевого управления деятельностью по реализации функциональной цели, в том числе широко понимаемой, и носить ограниченный во времени характер»[12].

В условиях происходящей в стране политико-правовой модернизации именно правоуправленческой форме государственной деятельности свойственно целесообразное расширение способов правового регулирования, в том числе за счет партнерского договора, который, более характерный для отношений равностатусных субъектов, способствует единению и повышению эффективности публично-правовой деятельности вообще, а правоуправленческой, в частности.

Правоуправленческая форма предназначена для упорядочения государственной деятельности и обеспечивает юридическое сопровождение перевода ее в новое качественное состояние, основанное на толерантном понимании сущности властеотношения, неотъемлемым элементом которого является партнерский договор как способ правового регулирования.

Список литературы

1. Акофф Р., Эмери Ф. О целеустремленных системах: Пер. с англ. – М., 2008.

2. Атаманчук Г.В. Государственное управление: проблемы методологии правового исследования. – М.: Юрид. лит, 1975.

3. Бабичев И.В. Цели публично-правовых систем: муниципальные образования, механизмы их формирования // Журнал российского права. – 2009. – № 4.

4. Барциц И.Н. Реформа государственного управления в России: правовой аспект. – М., 2008.

5. Бырлэдяну В.И. Публично-правовые интересы населения муниципальных образований: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. – Саратов, 1998. – С.5.

6. Варламова Н.В. Права человека как предмет юридической интерпретации // Государство и право. – 2009. – № 2.

[12] Бабичев И.В. Цели публично-правовых систем: муниципальные образования, механизмы их формирования // Журнал российского права. – 2009. – № 4. С. 66.

7. Машаров И.М. Государственное управление как категория российского административного права: исторический аспект и современное понимание // История государства и права. – 2006. – № 9.

8. Старилов Ю.Н. Курс общего административного права: в 3 т. – Т. 1. – М.: Норма, 2002.

9. Теория и практика государственного и муниципального управления политико-правовые, социальные и экономические факторы развития: Монография. В 3-х т. / Под общ. ред. Мерцалова А.А. – Орел: Изд-во ОРАГС, 2003. – Т. 1.

10. Чиркин В.Е. Государственное и муниципальное управление. – М., 2003.

11. Чулюкин Л.Д. Природа и значение цели в советском праве. – Казань, 1984. – С. 15.

12. Ямпольская Ц.А. Органы советского государственного управления в современный период. – М., 1954.

METHODOLOGICAL GROUNDS FOR INTRODUCTION OF THE CATEGORY – LAW ADMINISTRATIVE FORM OF STATE ACTIVITY

E. E. Tonkov

Belgorod State University

e-mail: etonkov@bsu.edu.ru

This article deals with the author's position on legal forms classification and carrying out of state functions in modern conditions of society development according to the analytical summary of theories on state activity forms. It is suggested to use a new definition "law administrative form of state activity" in native science of Law.

Key words: state, government/management, activity, functions, legal forms, legal consequences.

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

УДК 1:572:008

САМОСОЗНАНИЕ. ТЕРРОР. РЕВОЛЮЦИЯ

С. Н. Борисов[1)]
О .С. Борисова[2)]

[1)]Белгородский государственный университет

e-mail: SBorisov@bsu.edu.ru

[2)]Белгородский государственный университет

e-mail: Borisova@bsu.edu.ru

В статье рассматривается проблема соотношения самосознания, революции и террора. Сквозь призму понятийного аппарата Ж.-Л. Нанси указанные феномены определяются в пространстве понятий сообщество, единичность, множество.

Ключевые слова: сообщество, самосознание, террор, революция.

Свою задачу мы определяем внешним образом как выяснение соотношений понятий самосознание, террор и революция, что находит выражение в названии статьи. Она же (эта задача) скрывает за собой определение той роли, которую могут играть террор и революция в формировании самосознания. Для решения означенного остановимся на трех ключевых понятиях: самосознание, террор и революция.

Самосознание

Исходным в нашем анализе самосознания будет апелляция к словарному определению, которое фиксирует за самосознанием переживание единства, самости, отдельности, автономности «Я», которое наделено мыслями, чувствами, желаниями, активностью. Складывается самосознание из процессов самопознания, самоидентификации и самоопределения.

Как определять того или то, что подлежит процедуре автономизации и самоограничения: индивид, субъект, «Я» или сознание? Исходя из определения не вполне ясно, но четко выражен именно аспект «процедурности», некоей операции по нанесению границы между существующей единичностью и противостоящим (такими же единичностями?). Важен момент констатации самости и наличия единичности (что находит выражение в процессах самопознания – констатация единичности для себя), из чего можно сделать заключение о такой необходимости, порожденной обратным, то есть изначальной слитостью, неразделенностью или же (крайняя позиция) отсутствием единичностей.

Самосознание, тем самым, несет вполне определенную функцию, констатации несамодостаточности единичности, которая должна стать такой лишь осуществив определенную процедуру (самосознания). Однако то, что ранее мы обозначали как единичное, стоит именовать более конкретно, и раз речь идет о самосознании, то некий минимум названности мы определим как человек. Именно человек должен стать единичностью посредством процедуры само-осознания. Не забывая, что такая диспозиция есть условно нами принятое как исходное, мы не отказываем себе в попытке усомниться в ней. Тезис о несамодостаточности единичности должен быть подвергнут сомнению уже с позиции непосредственного опыта, убеждающего нас посредством телесности в наличии единичности, в явном существовании той границы между самостью в пределах конкретного тела и иным, как бы оно не определялось.

Самоочевидность самости или единичности разрушает предложенное исходное определение самосознания, вынуждающего искать автономности единичности от множества, и позволяет нам предложить другое: *самосознание есть способ связи единичности с множеством*. Такое определение самосознания противоположно исходному, поскольку не нужно доказывать самость; возникает иная проблема, связи единичности и множества. Самосознание в этом смысле есть действительно процедура, как действие применимое ко многим, стандартизированная операция, некий «конвейер» или механизм подведения/приведения единичности под множественность.

Прежде чем мы попытаемся раскрыть характер указанной связи (единичности и множества), стоит остановиться на самой ее возможности, ведь автономная и самодостаточная единичность может в ней и не нуждаться. Тот же вопрос, сформулированный иначе, ставит проблему оснований совместного бытия людей, сути общества. В качестве таковой (основы совместного бытия) признавалось производство благ, экономические отношения, политическая воля, приводящие к «коллективному телу». Все эти теоретические конструкции основывались на идее несамодостаточности человека, неспособности обеспечить себя или же выразить свою волю. Так или иначе, представив себе противоположное, мы должны искать другие основания множественности людей. Об этом пишет Жан-Люк Нанси, говоря о существовании сообщества: «впрочем, мир и не создан из простых атомов. Необходимы еще и отклонения (clinamen). Существуют наклонения или склонения друг в сторону друга, друг из-за друга или друг к другу. Сообщество, по крайней мере, – это отклонение «индивида»»[1]. Эти отклонения и склонения атомарных индивидов не есть нечто случайное или нарушающее принцип самодостаточности. Атомарный абсолютизм, утверждающий единичность, в самой своей логике содержит противоречие, заявляющее о том, что не может быть абсолютной единичности существующей наряду с другими абсолютными единичностями: «…нельзя создать связей ни между двумя или множеством абсолютов, ни абсолют из этих связей. Абсолютность абсолюта разрушается. Эта связь (или сообщество), когда она существует, представляет собой нечто, что в принципе разрушает автаркию имманентности в ее закрытости или пределе»[2]. То есть абсолютизация абсолюта невозможна, единичность и полная автономность человека исключается необходимостью сообщества. Также следует отметить, что сама возможность «абсолютности абсолюта» или «завершения имманентности» содержит угрозу поглощения единичности множеством, что также недостижимо, хотя и не исключает движения в этом направлении.

Единичность, субъект, если можно в данном случае его так идентифицировать, как бы совершает колебательные движения в пространстве бытия или находится между двумя полюсами: абсолютной единичностью и абсолютной множественностью, – которые, впрочем, сливаются в единый и недостижимый горизонт имманентности[3]. Такая весьма условная и несколько странная визуализация человека как

---

[1] Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество М., 2009. – С. 27.

[2] Там же. – С. 28.

[3] Имманентность здесь следует понимать, скорее не как внутреннее стремление или некую предзаданность, а как подразумеваемое status qwo, присущее изначально.

единичности, по Нанси, позволяет провести параллели с образом «субъектом поверхности» у Делеза.

«Субъект поверхности» или же это субъект, располагающийся на «поверхности» – это позиция единичности над планом имманентности. Так же как и имманентность, «поверхность» как бы упраздняет дуальность, отменяет ее и делает не существующей. Но на самом деле это не так. Дуальность, оппозициональность существования сохраняется, но функционирует иначе, говоря словами Делёза «глубина» сменяется «поверхностью». Поверхность сохраняет дуализм, как имманентность соединяет, или точнее стремится к соединению единичности и множества, их взаимному растворению.

У Делеза такой «странный» субъект выполняет функцию разграничения между дуальностями, у Нанси единичность отстаивает свою от-граниченность от множества и сопричастность ему же. Возможность сообщества (Нанси) кроется именно в этой «странности», незавершенности, оборачивающейся совершенством: «это символическая значимость нуля, то есть, знака, которым помечена необходимость символического содержания, дополнительного к тому содержанию, что уже наполняет означающее, но которое при том может принять какое угодно значение, лишь бы последнее находилось в доступном резерве… это буквально пустая клетка, постоянно перемещающееся место без пассажира…»[4]. Эта «пустота/наполненность» есть условие коммуникации сингулярностей (единичностей), или сообщество, о котором говорил Нанси.

Возвращаясь к проблеме самосознания, которое как мы определили, сводится к стремлению к множеству, стоит указать, что реальность противится сообществу и предпочитает ему общество. Указанная нами логика движения индивида, находящегося между единичностью и множеством, должна быть дополнена постоянной возможностью (пусть по Нанси и недостижимой) имманентности, к которой, несколько утрируя, мы можем приблизить самосознание.

Остановимся на том, чем является имманентность. По сути, она представляет собой упразднение единичности, коммуникации и сообщества (по Нанси) или же «глубину» поверхности (по Делезу). Но помимо этого, она (имманентность) отождествима со смертью: «в смерти, если расценивать ее как реализацию имманентности (декомпозиции, возвращающей к природе: «все идет под землю и приходит в движение» или же райских версий того же самого «движения») и предать забвению ее неизменную единичность, больше нет сообщества или коммуникации – есть только непрерывная идентичность атомов. Поэтому политические или коллективные предприятия с доминированием желания абсолютной имманентности в качестве истины содержат истину смерти. Соединяющий синтез не содержит иной логики, нежели логика самоубийства сообщества, сообразующаяся с имманентностью»[5]. Мы пришли к обоснованию наличия некой связи между самосознанием, которое есть стремление к множеству, имманентностью заключающейся в поглощении множеством единичности, и смертью/самоубийством как итогом или реализацией имманенции.

Террор

В культурно-идеологической практике понятие «террор» и «терроризм» в современном значении стали употребляться в период Французской революции 1791-1794 гг. Современная семиотика и лексикология связывает с террористическим дискурсом прежде всего жестокие насильственные действия в сфере политики и реализации прав субъектами власти.

В частности, террор как отношение государства к своим оппонентам, репрессивное и жесткое, исследуется отечественным политологом И.М. Ильинским. А. Бернгард в работе «Стратегия терроризма» указывает на связь терроризма с силой, но понимает его как применение силы слабыми в отношении сильных. Американские исследователи В. Маллисон и С. Маллисон определяют терроризм как систематическое

---

[4] Делёз Ж. Логика смысла М., Екатеринбург, 1998. – С. 76.

[5] Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество М., 2009. – С. 40.

использование насилия и угрозы насилия для достижения политических целей. Схожее определение терроризма дает сотрудник Государственного департамента США Д. Лонг, который сводит феномен терроризма к действиям по изменению существующего политического строя, существующего мирового порядка. Ф. Уилкокс, координатор по борьбе с терроризмом Госдепартамента США, видит в терроризме политически обусловленное насилие, направленное против мирного населения.

Общим для всех перечисленных определений является взгляд на терроризм как на политически, социально обусловленное насилие. Хотя применение понятия «террор» исключительно к политической сфере значительно суживает реальное поле феномена терроризма, акцентирует внимание на политической власти, имеющей аппарат принуждения, и относит «террор» к оппозиционным власти силам.

Нередко отождествление терроризма с таким явлением как война, партизанская война или гражданская. Ряд авторов, М. Либиг, Ф. А. Фрайхер фон дер Хейдте, П. А. Шерер, Д. Стерлинг, Л. Ларуш, говорят о терроризме как особой форме войны, не выделяя его как самостоятельный феномен. М. Либиг не отрицает социально-экономическую, национальную, этническую и идеологическую обусловленность терроризма, однако истинные причины, по его мнению, кроются в политической заинтересованности государств в таком эффективном средстве реализации своих интересов как терроризм. Фон дер Хейдте определяет терроризм как современную нерегулярную малую войну, которая характеризуется нерегулярными боевыми действиями, длительностью, специфическими «террористическими» тактиками. Необходимо отметить общую основу для сопоставления войны и терроризма – *насилие*. Подчас схожи цели и методы войны и терроризма, особенно при сопоставлении политического террора и войны в ее классическом понимании.

Все вышеперечисленные смыслы террора и терроризма, так или иначе, возводят проблему на уровень взаимодействия государства и его политических оппонентов, тем самым не рассматривается ни религиозная природа терроризма, ни его глобализационная специфика в эпоху постмодерна, которая характеризуется «метагосударственностью» и не всегда обусловлена политической борьбой. Остается в стороне и непосредственное отличие терроризма от других форм насилия. Под непосредственностью мы понимаем тот эффект, который терроризм оказывает на общество. За определением терроризма как нелегитимного насилия, насилия оппозиционного законной власти кроется, на наш взгляд, некий неявный смысл, указывающий на отождествление законной власти и самого общества с одной стороны, и «исключенными» (террористами), с другой.

События 11 сентября 2001 года, равно как и события связанные с русским терроризмом XIX века и многими другими проявлениями терроризма свидетельствуют в пользу этой идеи. Ничто не оказывает столь мощного фасцинирующего действия на человека как террористическая угроза. Можно сказать, что террор отторгает единичность в пользу более комфортного множества. В этой перспективе несколько иначе выглядит наша ранняя попытка выявления мифо-архетипической и культурно-антропологической природы современных и постсовременных форм терроризма, характеризующихся «метагосударственностью» и «цивилизационной метафизичностью», обусловленными не столько политической борьбой, сколько сакрально-культурными кризисами и ментально-антропологическими переворотами последних столетий[6].

Тем не менее, в ракурсе данной работы важно то, что, не углубляясь в суть феномена терроризма, мы можем говорить о его бесспорном эффекте, заключающемся в фасцинации, под которой мы понимаем связывание, собирание в единое «тело» единичностей. Эта тенденция объединения есть выражение стремления к тотальной множественности, которое не только недостижимо, но также таит в себе угрозу смерти, поглощения единичности. Здесь террор, понимаемый как эффект, смыкается с темой самосознания. Тотальность множественности стягивает к себе и то и другое сходящееся в «точке» смерти.

---

[6] См. Борисов С.Н. Философско-культурологический анализ феномена терроризма в мире традиционализма и современности: монография. – Белгород, 2007.

Тем самым сутью самосознания, равно как и эффектом террора оказывается внутреннее стремление к тотальной множественности, а также смерти\ убийству или самоубийству как следствию. Если попытаться выстроить некую схему из этих элементов (самосознание, множественность – единичность, терроризм), то выйдет следующее: самосознание реализуется в колебательном движении от единичности к множественности, а террор выступает внешним фактором, который интенсифицирует этот процесс в пользу множественности. Если же учесть «подтекст» множества – смерть как таковую, то террор, создавая «пустоту» посредством уничтожения\ смерти, приводит к фасцинации и росту самосознания. Рост в данном случае следует понимать как поглощение единичности множественностью или идеей множественности. Чтобы различать этот смысл с более традиционным (самосознание как позитивное), можно говорить о «тотальном» самосознании (как аналогия с тотальной множественностью Нанси).

Революция

Возможно, что последний наш тезис о росте самосознания прозвучал несколько не обоснованно, однако в этой части мы постараемся его обосновать. Так конец XIX века в России дает нам массу примеров выстроенных нами схем. Среди них то, что именно *новым человеком, новым революционером* позиционирует себя русский революционер-террорист 1894-1917 годов. Принимая это утверждение, мы должны выявить основания, на которых оно основывается, или иначе, исследовать то, что позволяло революционерам так себя называть и чувствовать.

Минимумом такой обоснованности будет ощущение разрыва некоторых индивидов и остального общества, о чем мы можем прочитать в революционном «манифесте» – «Катехизис революционера» Сергея Нечаева. Новый человек «нечаевского разлива» обладал строго определенными качествами, в которых мы можем четко рассмотреть как стремление к смерти (убийству), так и тотальность, касающуюся самосознания и множественности: «Революционер – человек обреченный. У него нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанностей, ни собственности, ни даже имени. Все в нем поглощено единственным исключительным интересом, единою мыслью, единою страстью – революцией...»[7].

Стремление к уничтожению общества путем революции, мы рассматриваем как стремление к некой иной множественности, отличающейся от существующей. Если же рассматривать множественность в ее «сильном» варианте, как тотальность, отсутствие единичности и ее полное растворение, то новый человек активно созидает множественность, отвергая сообщество и единичность.

Первый «успешный» террористический акт, «дело студента Иванова», совершенный революционной организацией «Народная расправа» в ноябре 1869 г. под предводительством Сергея Нечаева, обрел широкий резонанс в обществе как раз благодаря публикации «Катехизиса революционера». Ни общество, ни даже русская революционная эмиграция не приняли Нечаева и его идей. Новому человеку было отказано не только в праве на существование. Произошло то, что мы назвали ранее фасцинацией. В обществе начинается процесс собирания единичностей в пользу множества (которое в данном случае объединило даже революционеров).

Можно сказать, что революционер, провозгласивший своей целью коренное преобразование общества и обличающий его порочность, оказался слишком далек от общества, в столь радикальном, как у Нечаева, виде он оказался невостребованным. Однако реакция общества состояла именно в фасцинации, в данном случае соединении против «исключенных» (террористов). Это можно назвать первым этапом процесса. Логика фасцинации диктует стремление к тотальной множественности и самосознанию. Такая тотальность находит выражение и в том, что общество стремится понять

---

[7] История терроризма в России в документах, биографиях, исследованиях. Ростов-на-Дону, 1996. – С. 43-54.

террористов, заново включить их в свой круг, возможно даже оправдать. Наиболее ярким примером может служить дело В. Засулич, когда российское общество само оправдало того же «нового» человека, революционера-террориста.

После этого поистине знакового, события мученик-революционер стал наиболее активной фигурой на политическом поле России. За 1879 г., следующий после суда над В.И. Засулич, по той же схеме был совершен целый ряд терактов, направленных на государственных служащих: киевского прокурора М.М. Котляревского, главу киевской жандармерии Г.А. Гейкинг, начальника Третьего отделения генерала Н.В. Мезенцева, харьковского генерал-губернатора князя Д.Н. Кропоткина. Углубление кризиса российского общества в начале XX в. еще более усиливает революционера. Губительная для престижа российского правительства русско-японская война 1904-1905 годов привела к революции. Несмотря на установление конституционного строя, после опубликования Манифеста 17 октября 1905 года террор только нарастал. Так за 1905 год было убито и ранено 3611 государственных чиновников. К концу 1907 года это число достигло 4500. Общее же число жертв терактов за 1905-1907 года составило более 9000 человек[8].

Причина нарастания террора кроется не только в утрате властью легитимности, и неспособности локализовать насилие. Террор создавал некую пустоту, вокруг которой происходило сцепление и смешение единичностей обреченных на убийство самой множественностью. И в данном случае совершенно не важно кто займет какую сторону, исключающих (легитимная власть) или исключенных (террористы). Номинирование террора не затрагивает сути, заключающейся в том, что стремление к множеству порождает убийство или самоубийство. Растворение единичности в пользу тотального самосознания ведет к террору. Странным образом цели террора и общества, подвергшегося террористической угрозе, совпадают в стремлении к множеству.

Список литературы

1. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество М., 2009.
2. Делёз Ж. Логика смысла М., Екатеринбург, 1998.
3. Борисов С.Н. Философско-культурологический анализ феномена терроризма в мире традиционализма и современности: монография. Белгород., 2007.
4. История терроризма в России в документах, биографиях, исследованиях. Ростов-на-Дону, 1996.
5. Гейфман А. Революционный террор в России, 1894-1917/ Пер. с англ. Е. Дорман. М., 1997.

SELF-CONSCIOUSNESS. TERROR. REVOLUTION

S. N. Borisov[1)]
O. S. Borisova[2)]

[1)] Belgorod State University

e-mail: SBorisov@bsu.edu.ru

[2)] Belgorod State University

e-mail: Borisova@bsu.edu.ru

The article discusses the issues of interrelations between self-consciousness, terror and revolution. In terms of the J.-L. Nancy's notional corpus, these phenomena are defined in the field of notions "community", "singularity", plurality".

Key words: commun ity, self-consciousness, terror, revolution.

[8] Гейфман А. Революционный террор в России, 1894-1917/ Пер. с англ. Е. Дорман. М., 1997. – С. 31.

УДК 7.01

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Р. А. Дунаев

Белгородский государственный университет

e-mail: Dunaev@bsu.edu.ru

В работе рассматривается проблема антропологии виртуальной реальности, выявляются онтологические основания виртуального субъекта сквозь призму концепций М. Фуко и Ж. Делеза. Отмечается, что виртуальный субъект является неотъемлемой частью структуры бытия, децентрирован, выполняет функцию разграничения и смыслопорождения.

Ключевые слова: виртуальное, субъект, онтология.

В данной статье мы ставим своей задачей выявить онтологию виртуального субъекта, при этом сознательно ограничивая «фокус» рассмотрения конкретными авторами и работами. Два взгляда на проблему субъекта в работах Делёза и Фуко мы попробуем применить к нашей проблеме сквозь призму «Логики смысла» (Делёз) и «Герменевтики субъекта» (Фуко).

Оба избранных нами автора имеют ряд схожих черт, несмотря на очевидные различия. Одной из них является частое привлечение для анализа литературных источников, «Логика смысла», где Жиль Делёз часто ссылается на Л. Кэррола, не является исключением. Обращение к произведениям Л. Кэррола Делёз объясняет заключенным в них «договором» между «хаосом и космосом», языком и бессознательным. Это дает возможность обосновать теорию смысла, что Делёз ставит целью своей работы.

В работах Кэррола (Алиса в Стране Чудес, Алиса в Зазеркалье) Делёз усматривает события, которые он называет «чистыми». Их «чистота» заключается в соединении двух смыслов, которые сопровождают эти события. Так Алиса становится больше, чем была, но, в то же время, меньше, чем она есть теперь. Серия парадоксов, приводимых Делёзом, связана с идеей становления, трактуемой следующим образом: «сущность становления – движение, растягивание в двух смыслах-направлениях сразу: Алиса не растет, не сжимаясь, и наоборот. Здравый смысл утверждает, что у всех вещей есть четко определенный смысл; но суть парадокса состоит в утверждении двух смыслов одновременно»[1].

Такое же разделение смыслов Делёз находит у Платона, который фиксирует наличие двух измерений: «(1) измерение ограниченных и обладающих мерой вещей, изменение фиксированных качеств..., а затем (2) чистое становление вне какой-либо меры, подлинное и непрерывное умопомешательство, пребывающее сразу в двух смыслах. Оно всегда избегает настоящего и заставляет будущее и прошлое, большее и меньшее, избыток и недостаток слиться в единовременности непокорной материи»[2]. Именно такое становление, по нашему мнению, свойственно виртуальным объектам, равно как и виртуальному субъекту. Из такой мировоззренческой позиции следует исходить при рассмотрении онтологических оснований изучаемого субъекта.

Различие двух указанных Делёзом становлений у Платона основано различии копии и симулякра. Второе основание присуще симулякру, который не связан с Идеей и не зависит от нее. Тем самым платоновская схема становления сущего дополняется или же уточняется Делёзом: «Обладающие мерой вещи лежат ниже Идеи; но нет ли ниже этих вещей еще какой-то безумной стихии, живущей и действующей на изнанке того порядка, который Идеи накладывают, а вещи получают»[3].

---

[1] Делёз Ж. Логика смысла:Пер. с фр. – Фуко М. Theatrum philosophicum: Пер. с фр. – М, 1998. – С. 13.

[2] Там же. – С. 14-15.

[3] Там же – С. 15.

Применительно к онтологии субъекта речь должна идти о действительно странном существовании – не существовании. Виртуальный субъект есть, и в то же время его нет. Это то, что Делёз называет «парадоксом чистого становления». Тотальное тождество сопровождает само виртуальное и становление в нем человека. Алиса, на примере которой иллюстрируется такой порядок становления, является безусловным примером виртуального субъекта.

Фуко в «Герменевтике субъекта» преследует во многом схожие цели, пытаясь выяснить, что есть субъект и истина, соединенные в проблеме «заботы о себе». Если у Делёза проблема смысла упирается в онтологию, а точнее в проблему становления, то Фуко отправляется на поиски истины сквозь «двери» практики. «Забота о себе» представляет собой, безусловно, практику, но эта практика онтологична, посредством ее различных проявлений становится возможен субъект. «Забота о себе» или «концепция epimeleia» трактуется Фуко довольно обширно: «в концепции epimeleia следует различать такие аспекты: – во-первых, налицо тема некоего общего отношения, своеобразной манеры смотреть на мир, действовать, вступать в отношения с другими людьми. Epimeleia – это все: некое отношение к самому себе, к другим, ко всему на свете; – во-вторых, epimeleia seauton – это своего рода форма внимания, взгляда. Забота о себе подразумевает переключение взгляда, перенесение его с внешнего, окружающего мира с других и т.д. на самого себя… – в-третьих, epimeleia также всегда означает определенный образ действий, осуществляемый субъектом по отношению к самому себе, а именно, действие, которым он проявляет заботу о самом себе, изменяет, очищает, преобразует… и преображает… себя… Наконец, понятие epimeleia содержит свод законов, определяющих способ существования субъекта, его отношение к окружающему, определенные формы рефлексии, которые, благодаря своим собственным характеристикам, делают из этого понятия исключительный феномен не только истории представлений, но и истории самой субъективности или, если угодно, истории практических применений субъективности»[4].

То есть, путь Делеза и Фуко в результате сходится и местом схождения является субъект, только в одном случае он синтезирован через категорию становления, в другом через категорию практики. Причем в последнем случае, категория «epimeleia» не позволяет выйти ни к «странному» существования субъекта, ни в перспективе к виртуальному как реальности.

Признание парадоксальности существования «странного» субъекта должно сопровождаться возможностью его описания. Бесконечное становление, ведущее к такому же бесконечному тождеству всех мыслимых различий, позволяет говорить об одной весьма важной черте виртуального субъекта, избегания любой определенности и любых определений. В том числе и само-определенности, что проблематизирует само определение субъекта как статичного, самотождественного: «все эти взаимообратимости – в том виде, как они проявляются в бесконечном тождестве, – имеют одно следствие: оспаривание личной самотождественности Алисы, утрату ею собственного имени. Потеря собственного имени – приключение, повторяющееся во всех приключениях Алисы»[5]. Подобно Алисе виртуальный субъект так же лишен имени, который есть показатель укорененности в бытии, статичности и стабильности. Вместо одного имени, много имен. И речь в данном случае может идти не только об имени в непосредственном значении, как имени конкретного индивидуума, но имени как определенности вообще.

Может возникнуть вопрос об истоке «много-именности». Возможно, что сам человек пришел к такой необходимости, и в ней не следует усматривать онтологических значений. Однако Делёз отметает такие сомнения, не человек изыскивает возможность отказаться от имени (что равнозначно получению многих имен), само бытие

---

[4] Фуко, М. Герменевтика субъекта. М., 2008. – С. 34.

[5] Делёз Ж. Логика смысла:Пер. с фр. – Фуко М. Theatrum philosophicum: Пер. с фр. – М., 1998. – С. 16.

позволяет это сделать: «…личная неопределенность является не сомнением, внешним по отношению к происходящему, а объективной структурой самого бытия, поскольку последнее всегда движется в двух смыслах-направлениях сразу и разрывает на части следующего за ним субъекта»[6].

Есть как бы два смысла и два субъекта, есть копия идеи и симулякр. Но это не значит, что действительно существуют два типа субъектов или два вида людей, виртуальных и не виртуальных. Но значит, что есть два различных бытия, соответствующих виртуальному и не виртуальному. Цитируя Эмиля Брейе, Делёз поясняет: «Когда скальпель рассекает плоть, одно тело сообщает другому не новое свойство, а новый атрибут – «быть порезанным». Этот атрибут не означает какого-либо реального качества…наоборот, он всегда выражен глаголом, подразумевающим не бытие, а способ бытия…»[7]. *Виртуальность не новое бытие, а способ бытия. Виртуальный субъект причастен той же реальности, что и любой другой, но отличается способом существования.* Он иначе делает это.

Нельзя сказать, что субъект у Фуко соответствует и этой характеристике субъекта Делеза – ускользанию от определенности, в том числе и самоопределенности. Скорее он стремится к ней и желает ее. В значительной степени определенность в практиках «заботы о себе» достигается посредством Другого. Таким Другим должен быть наставник, который и «конструирует» субъекта: «забота о себе невозможна без наличия наставника. А позиция самого наставника определяется заботой о том, какую заботу о себе проявляет его подопечный. Наставник – это тот, кого заботит забота, которую субъект проявляет по отношению к самому себе. Любовь к ученику выражается в возможности заботиться о той заботе, которую тот проявляет о самом себе»[8]. В данном случае субъект это не конструкт бытия как совокупности сингулярностей, это фигура, возникающая в поле социального, где действительно значим Другой как фактор самоопределения.

Вопросу как он (виртуальный субъект) существует, предшествует вопрос: где? Мы можем ответить словами Делёза: на «поверхности бытия». Анализируя концепцию стоиков, Делёз говорит о возможности существования на «грани бытия», где помещаются «бестелесные сущности», «эффекты», симулякры. Субъект здесь становится объектом, тем, что изменяется и делает это беспрерывно. Объектом, так как является «эффектом» бытия, его производным, а точнее произведенным\производимым. Будучи существующим и рассматриваемым как объект, объект-субъект должен рассматриваться как становящееся, а, следовательно, как событие: «неограниченное становление само становится идеальным и бестелесным событием как таковым с характерной для него перестановкой прошлого и будущего, активного и пассивного, причины и эффекта, большего и меньшего, избытка и недостатка, уже есть и еще нет. Бесконечно делимое событие всегда действенно. Непреложно лишь то, что уже случилось или вот-вот случиться, но не то, что происходит…Будучи бесстрастным, событие позволяет активному и пассивному довольно легко меняться местами, поскольку само не является ни тем, ни другим, а, скорее, их общим результатом…»[9]. Такой ракурс рассмотрения человека позволяет говорить о нем как об объекте и субъекте, как о становящемся и уже ставшем, неизменным и изменяющимся, недостаточным и в то же время избыточном.

«Точка отсчета» определения виртуального субъекта будет оказываться точкой его завершения. Можно сказать поэтому, что виртуальный субъект, он же объект, располагается на «поверхности».

---

[6] Делёз Ж. Логика смысла:Пер. с фр. – Фуко М. Theatrum philosophicum: Пер. с фр. – М., 1998. – С. 17.

[7] Там же. – С. 19.

[8] Фуко, М. Герменевтика субъекта. М., 2008. – С. 45.

[9] Делёз Ж. Логика смысла:Пер. с фр. – Фуко М. Theatrum philosophicum: Пер. с фр. – М., 1998. – С. 23.

Место локализации субъекта у Фуко в самом общем смысле уже определено нами, это социум. Однако если пытаться определить его более конкретно, то им оказываются те сферы, в которых разворачивается практика «заботы о себе». Сферы, в которых субъект созидается наставником, в которых он возникает именно как субъект, немногочисленны; и они же у Фуко представляют собой направления эволюции самой «заботы»: «вот три основных линии эволюции понятия заботы: диететика (связь между заботой и основным режимом существования тела и души), экономика (связь между заботой о себе и социальной деятельность) и эротика (связь между заботой о себе и любовными взаимоотношениями). Диететика, экономика и эротика выступают как сферы самореализации субъекта»[10]. Очевидно, что здесь нет акцента на специфичность существования субъекта. Эти сферы никак не согласуются с Поверхностью Делеза и его субъектом. Фуко решает вопрос о возникновении субъекта как такового, так как для него очевидно, что он не является константой, субъект историчен, так же как и практики его делающие. Хотя за фактом необходимости его конструирования кроется подозрение в его «разорванности» и частичности. Возможно, что тот, кто у Фуко остается «за кадром» и есть наш искомый «ускользающий» и номадический виртуальный субъект.

Итак, виртуальный субъект, по нашему мнению, отождествим с «Субъектом поверхности» Делеза, или же это субъект, располагающийся на «поверхности». Создается впечатление, что «поверхность» и отождествляемая нами с этой поверхностью виртуальность упраздняет любую дуальность, отменяет ее и делает не существующей. Но это не так. Дуальность, оппозициональность существования сохраняется, но функционирует иначе, говоря словами Делёза «глубина» сменяется «поверхностью». Поверхность сохраняет дуализм, но он меняет смысл, а по Делёзу отождествляется с поверхностью. Позиция равно сторонняя дуализму и монизму[11].

И субъект поверхности, он же виртуальный субъект, занимает такое специфическое и даже можно сказать привилегированное положение. Делёз его выражает следующим образом: «Шалтай-Болтай категорично различал два типа слов: «Некоторые слова очень вредные. Особенно глаголы! Гонору в них слишком много! Прилагательные проще – с ними делай, что хочешь. Но глаголы себе на уме! Впрочем, я с ними справляюсь. Световодозвуконепроницаемость! Вот, что я говорю!»... Фактически, свето-водо-звуко-непроницаемость говорит еще о чем-то. Шалтай-Болтай противопоставляет бесстрастности событий действия и страдания тел, непоглощаемой природе смысла – съедобную природу вещей, световодозвуконепроницаемости бестелесных сущностей без толщины – смешение и взаимопроникновение субстанций, сопротивлению поверхности – мягкую податливость глубины... Световодозвуконепроницаемость говорит как о границе между этими парами, так и о том, что лицо, расположившееся на границе, – как Шалтай-Болтай на своей стене, – может распоряжаться ими, само будучи световодозвуконепроницаемым мастером артикуляции их различия («Впрочем, я с ними справляюсь»)»[12].

Шалтай-Болтай выступает своеобразным аналогом Трикстера, в том смысле, что для того и другого границы прозрачны («Впрочем, я с ними справляюсь!»), однако в случае Шалтая-Болтая, расположившегося на поверхности, нет необходимости их нарушения, перехода который совершает Трикстер. Субъект поверхности не «нарушитель» границы, он просто расположился на ней, о чем и говорит световодозвуконепроницаемость. Более того, он «мастер артикуляции их различия», т.е. он утверждает различия на поверхности, лишает их»глубины», разоблачая их иллюзорность.

Его функциональность есть следствие его парадоксальности существования – беспрерывная изменчивость позволяет сохранить единство. Форма Шалтая-Болтая, которая по мнению Д.А. Толпыгина не случайна, позволяет провести аналогию с ря-

---

[10] Фуко, М. Герменевтика субъекта. М., 2008. – С. 69.

[11] Делёз Ж. Логика смысла:Пер. с фр. – Фуко М. Theatrum philosophicum: Пер. с фр. – М., 1998. – 480с. – С. 44.

[12] Там же. – С. 44-45.

дом мифологических сюжетов, в которых перво-существа или же само бытие имеет схожую форму. Основной смысл сферического тела заключен в принципе самодостаточности, это единство содержащее в себе множество. Также и субъект поверхности есть точка пересечения множества, а точнее двух их разновидностей «подходящих» к субъекту как бы с разных сторон: с одной стороны- предметы; с другой – события. Предметы образуют мир материальный с присущими ему свойствами. События образуют сферу смысла. В первом случае речь идет о действии, во втором о речи, говорении. Виртуальный субъект действительно находится «на границе», различая предметы и значения/слова, оперируя ими.

Можем ли мы найти соответствие у фукианского субъекта этим характеристикам виртуального субъекта («пограничности», равной децентрированности, и мастерством артикуляции различий, дуальностей). Касательно первого, децентрированности, достижения состояния «пограничности», то в первом приближении можно сказать, что целью практик «заботы о себе» является достижение целостности, обретение того единства, которое называет себя «Я». Однако в случае субъекта поверхности речь идет не только о состоянии раздвоенности, но и о состоянии единства в разделенности. Шалтай-Болтай пример нестабильной сверхстабильности, парадоксального состояния. И возможность разграничения доступна знающему и то, и другое, и единство и раздвоенность. Артикуляция различий есть следствие и право дающееся исходя из бытийственного статуса. По функциональности может быть опознан субъект поверхности или его «аналог» у Фуко.

В «Герменевтике субъекта» мы встречаем только двоих, учителя и ученика, наставника-философа и научаемого. Второй есть объект приложения «заботы» и стремящийся к обретению единства. Первый, исходя из этого, мы можем предположить, уже обладает знанием о единстве, но и о множестве, он тот, кто преобразил себя и постиг истину[13]. Функция наставника именно в изменении статуса подопечного, и статуса не социального, а бытийственного, так как речь идет о формировании в итоге субъекта.

Виртуальный субъект возникает где-то на пересечении вещей (предметов, тел) и слов (предложений). В точке пересечения образуется смысл, который наряду с субъектом обладает световодозвуконепроницаемостью. А это означает то, что он равноудален и независим и от вещей, и от предложений. Он сам по себе: «смысл абсолютно не меняется от предложения к предложению, противопоставляемых с точки зрения качества, количества, отношения или модальности. Ведь все эти точки зрения касаются обозначения его различных аспектов осуществления, то есть, воплощения в положении вещей. Но они не влияют ни на смысл, ни на выражение»[14]. Смысл по Делёзу всегда проявляет себя как «двойной смысл»: «Смысл – это всегда двойной смысл. Он исключает возможность наличия в данном отношении «здравого смысла». События никогда не являются причинами друг друга. Скорее, они вступают в отношения квазипричинности, некой нереальной, призрачной каузальности, которая бесконечно вновь и вновь проявляется в этих двух смыслах. Я не могу быть моложе и старше в одно и то же время, в одном и том же отношении, но именно в одно и то же время, и в одном и том же отношении я становлюсь таковым»[15]. «Здравый смысл» о котором упоминает Делёз, основан на бесконечных отсылках одного предложения к другому, связи между предметами. Но сам смысл находится вне всякой связи, изолированно. Это смысл сам по себе, парадоксальный и двоящийся. Удвоение возникает в качестве эффекта поверхности, которая имеет две стороны. Именно поэтому свой смысл находится у вещей/предметов, свой у предложений. Одно без другого не существует и, более того, эти смыслы взаимообратимы: «...нужно ли излагать события дважды, – ведь оба (случая) всегда существуют в одно и то же время, так как они – две неразрывные стороны

---

[13] Фуко, М. Герменевтика субъекта. М., 2008. – С. 52.

[14] Там же. – С. 53-54.

[15] Делёз Ж. Логика смысла:Пер. с фр. – Фуко М. Theatrum philosophicum: Пер. с фр. – М., 1998. – С. 54.

одной и той же поверхности, чье внутреннее и внешнее, чье «упорство» и «сверхбытие», прошлое и будущее всегда находятся во взаимообратимой связности?»[16].

Таким образом, смысл находится вне всякого деления и вне любых оппозиций. В свою очередь, это утверждение позволяет находить смысл там, где его раньше не было. Абсурд становится о-смысленным, наделяется смыслом. И это еще одна отличительная черта поверхности и расположившегося на ней субъекта. Для него это своеобразная «воля к нереальному». В нем вмещается все то, чего нет в мире предметов – это грань между реальным и возможным/потенциальным: «…предложения, обозначающие несовместимые объекты, имеют смысл. Однако их денотация при этом совершенно не выполнима. Нет у них и сигнификации, которая определила бы саму возможность такого выполнения. Эти объекты существуют без значения, то есть они абсурдны. Тем не менее, они имеют смысл, и нельзя смешивать два понятия – абсурд и истина. Абсурдные объекты – то же, что квадратный круг, материя без протяженности, perpetuum mobile, гора без долины – это объекты «без места», они вне бытия. Однако, они имеют четкое и определенное положение в этом «вне»: они из «сверхбытия» – чистые, идеальные события, не реализуемые в положении вещей»[17]. Это действительно особый способ существования, сводящий реальное к минимуму и поэтому находящийся «на границе» предметов. Однако компенсирующий эту «недостачу» знаково, «утверждающий себя в предложении».

Упразднение дуальности на поверхности противостоит ее утверждение на сторонах поверхности. Это связано с процессом смыслопорождения, который имеет место только в рамках существования вещей и предложений. Означающее предмет имеет смысл, который обозначается другим означающим со своим смыслом и так далее. В результате образуются серии или мультисерии[18]. Это вечное противоборство означающего и означаемого, разворачивающегося на поверхности; за ним кроется циркуляция амбивалентностей; избытка и недостатка, сакрального и профанного и т.п. Сам Делёз оценивает ее следующим образом: «каковы же характеристики этой парадоксальной инстанции? Она непрестанно циркулирует по обеим сериям и тем самым обеспечивает их коммуникацию. Это двуликая инстанция, в равной степени представленная как в означающей, так и в означаемой сериях. Она – зеркало. Она сразу и вещь и слово, имя и объект, смысл и денотат, выражение и обозначение, и так далее. Следовательно, это она обеспечивает схождение двух пробегаемых его серий, но при условии, что сама же вынуждает серии все время расходиться. Ее свойство – всегда быть смещенной относительно самой себя…»[19].

Неустойчивость как главное свойство, отсутствие своего места, неуловимость отличает виртуального субъекта от других, но это же можно сказать и о виртуальных объектах. Отсутствие везде («субъект без места») в нашем случае означает присутствие везде, что вполне согласуется с пониманием виртуальных частиц в физике.

Возникновение такого субъекта не является случайным или аномальным, поверхность нуждается в нем, в границе между дуальностями. Такое понимание субъекта несколько отличается от большинства антропологических воззрений, которые акцентируют одну из сторон человека, одну сторону поверхности. Человек оказывается существом избыточным или недостаточным, но не тем и другим сразу. Между тем, как избыточность и недостаточность есть неразрывное целое, так же как духовное и телесное в человеке. Делёз показывает, что любая дуальность имеет границу – это структура, которая применима и к человеку – который становится субъектом поверхности и находится всегда «между»: «это символическая значимость нуля, то есть, знака, кото-

---

[16] Там же. – С. 56.

[17] Делёз Ж. Логика смысла:Пер. с фр. – Фуко М. Theatrum philosophicum: Пер. с фр. – М., 1998. – С. 57.

[18] Там же. – С. 59.

[19] Делёз Ж. Логика смысла:Пер. с фр. – Фуко М. Theatrum philosophicum: Пер. с фр. – М., 1998. – С. 63.

рым помечена необходимость символического содержания, дополнительного к тому содержанию, что уже наполняет означающее, но которое при том может принять какое угодно значение, лишь бы последнее находилось в доступном резерве...»[20].

Построение антропологии виртуального возможно только с этих позиций; позиций баланса на грани избытка и недостатка, обозначающего и обозначаемого, реальности и потенциальности. Если вспомнить аристотелеву структуру существования: возможность- энергия – энтелехия, то онтология виртуального покоится на равновесном перетекании, циркуляции энергии по всей структуре. Энергия оказывается тем «пассажиром без места», о котором говорит Делёз, виртуальным субъектом-объектом и эзотерическим словом.

Еще раз вернемся к тому, чем для нас является виртуальный субъект:

1. Это элемент системы-структуры, под которой понимается как сущее, так и слово о сущем, то есть теория.
2. В качестве элемента структуры субъект выполняет функции коммуникации серий структуры, их разделения и соединения, а также «ветвления».
3. Виртуальный субъект (субъект поверхности) обеспечивает распределение сингулярностей между сериями.
4. Также наделяет смыслом (сообщает смысл) каждой из серий. Означающая становится, в результате, означающей; означаемая означаемой.

Субъект у Фуко, возникающий через практики «заботы о себе», тоже обладает схожими характеристиками:

1. Это часть социума, о чем говорят практики, создающие субъективность как таковую.
2. В качестве субъекта выполняет функции преобразования и преображения самого себя.
3. Наставник-философ («аналог» виртуального субъекта) помогает овладеть практиками ведущими в созиданию субъекта (и в итоге овладению истиной).
4. Это, в свою очередь, свидетельство знания о различии единства (субъективности) и частичности (до-субъективности).

Вместе с тем, способность различия или знание о возможности личностного и до личностного не могут служить основанием для отождествления субъекта поверхности Делеза и философа-наставника Фуко. Практика как определяющая категория для данного субъекта ничего не позволяет сказать как о виртуальности, так и актуальности, хотя последнее бесспорно применительно к фукианскому субъекту в «Герменевтике субъекта». В плане сущности, таким образом, мы не находим сходства, но в плане существования, функционирования вполне возможно.

Подводя итог сравнению трактовок субъекта у Делеза и Фуко, мы можем сказать, что искомый нами виртуальный субъект отождествим с делезовским «субъектом поверхности». Его онтологический статус раскрывается в категориях становления, сингулярности, структуры, смысла и ряда других. Субъект у Фуко конституируется, преимущественно, с помощью категории практики, что не позволяет прийти к базовому для нас противопоставлению актуальное – виртуальное и, соответственно, определить его как виртуального.

Онтологические основания виртуального субъекта определены нами следующим образом: это элемент системы-структуры, под которой понимается как сущее, так и слово о сущем, то есть теория; виртуальный субъект децентрирован, что соответствует ускользанию от определенности, в том числе и самоопределенности; в качестве элемента структуры субъект осуществляет коммуникации серий структуры, их разделения и соединения, а также «ветвления»; также наделяет смыслом (сообщает смысл) каждой из серий, означающая становится, в результате, означающей; означаемая означаемой (артикуляция различий).

---

[20] Делёз Ж. Логика смысла:Пер. с фр. – Фуко М. Theatrum philosophicum: Пер. с фр. – М., 1998. – С. 76.

Список литературы

1. Делёз Ж. Логика смысла:Пер. с фр. – Фуко М. Theatrum philosophicum: Пер. с фр. – М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. – 480с.
2. Фуко М. Герменевтика субъекта. – СПб.: Наука, 2007. – 667с.

ANTHROPOLOGICAL DIMENSION OF VIRTUAL REALITY

R. A. Dunaev

Belgorod State University

e-mail: Dunaev@bsu.edu.ru

The paper deals with the problem of anthropology of virtual reality and reveals ontological grounds of the virtual subject in the framework of M.Foucault's and G.Deleuze's conceptions. It is noted that the virtual subject is a consistent part of the being structure, it is de-centred and fulfils the functios of differentiation and sense-making.

Key words: virtual, subject, ontology.

УДК 167.7

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СОВРЕМЕННЫХ ФИЗИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ: ПРЕТЕНЗИИ НА ОПИСАНИЕ СОЗНАНИЯ КАК ОБЪЕКТА РЕАЛЬНОСТИ

Д. Н. Иллензеер

Белгородский государственный университет

e-mail: Illenzeer@bsu.edu.ru

В работе проводится анализ современных научных теорий, претендующих на описание сознания как объективно существующего объекта реальности. Показано, что основные их них не являются корректными с точки зрения критериев научности и не могут рассматриваться как доказанные теории. По этой причине проблема описания сознания по сей день остается открытой.

Ключевые слова: сознание, методология, человек, информация.

В последние годы появляется все больше и больше различных физических теорий, претендующих на описание сознания как реально существующей физической системы в виде некоторого информационного поля. В поле философских исследований эта идея оформляется все отчетливей. Приведем несколько наиболее ярких примеров.

Так, в диссертационном исследовании В.Б. Гухмана, посвященном философской сущности информационного подхода, отмечается: «При отсутствии бесспорных физических доказательств существования несиловых взаимодействий и информационного поля рефлексивно обоснована целесообразность введения философского понятия информационного поля»[1]. Методом философской рефлексии В.Б. Гухман высказывает гипотезу о том, «что онтологическим фундаментом всех физических полей вне зависимости от их энергетики может быть информационное поле, из которого каждое конкретное физическое поле черпает порцию информации в объеме, необходимом для управления силовой функцией данного физического поля»[2]. В конечном итоге он приходит к выводу, что информация присутствует в живой и неживой природе, в материи и сознании.

Анализируя, информационный подход, В.Е. Пеньков пишет, что в его контексте «сознание можно рассматривать как высшую форму организации материи, способную создавать или генерировать новую информацию. Если принять существование информации как некой субстанции, это будет аналогом религиозного утверждения, что человек создан «по образу и подобию», с той разницей, что информация есть некая объективная, а не запредельная реальность»[3].

Фактически здесь идет возврат к объективному идеализму Платона, причем без должного экспериментального обоснования.

Еще дальше идет Ж.К. Кениспаев. В одном из положений, выносимых на защиту, диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук, он утверждает следующее: «Сознание представляет собой определенное энерго-информационное поле, законы становления и функционирования которого науке пока мало известны. Но в науке существует достаточно много фактов, свидетельствующих о заметном влиянии сознания человека, силы его мысли на окружающий мир. Сознание в этой связи следует рассматривать не только в качестве источника разнообразных знаний о мире, но и как органическую, и деятельную часть этого мира»[4].

---

[1] Гухман В.Б. Философская сущность информационного подхода. Дисс… докт. филос. наук, Тверь-Москва, 2001 – С. 142.

[2] Там же, С. 133.

[3] Пеньков В.Е. Концепции сознания в современном естествознании // Философия, вера, духовность: истоки, позиция и тенденции развития: Монография / Под общей ред. проф. О.И. Кирикова. – Книга 7. – Воронеж: Воронежский госпедуниверситет, 2005 . –С. 6.

[4] Кениспаев Ж. К. Философия сознания: онтология, гносеология, праксиология… Автореферат .. диссертации… д-ра филос. Наук, Барнаул, 2006. – С. 10.

С точки зрения философских течений это несколько иной подход. Сознание в этом случае рассматривается как порождаемый информацией феномен. Информация же при этом выступает как некая философская категория, существующая изначально в мироздании наряду с материей. Это, так называемая, философия дуализма, принимающая за первооснову бытия две субстанции. Либо же, сознание – это одна из форм материи, которая современной науке неизвестна. Так, А.Е. Акимов представляет сознание, психику человека как особую форму материи, которая имеет свой материальный носитель. Тогда оказывается, что вообще невозможно оторвать сознание от материи, невозможно противопоставлять материальное и идеальное. Они являются неразрывными, различными проявлениями одной и той же реальности[5].

Последний подход вызывает множество попыток описывать сознание как некий физический объект. Ставится задача, ни много, ни мало: вписать сознание в современную физическую картину мира. «Сегодняшней научной картине мира недостает существенного компонента, – отмечает Р. Пенроуз. – Научное мировоззрение, которое игнорирует проблему сознания, не может претендовать на свою полноту. Поскольку сознание – часть Вселенной, то любая физическая теория, которая не отводит ему должного места, фундаментально не полна ... Хотя пока нет физической, биологической или вычислительной теории, которая бы близко подходила к объяснению сознания и, следовательно, разума, это не должно удерживать нас от поиска такой теории»[6].

Сегодня в таких теориях нет недостатка. Вопрос заключается в том насколько они являются объективными и отражающими физическую реальность. Проанализируем наиболее существенные из них.

Еще в 50-х годах XX века Х. Эверетт разработал интерпретацию квантовой механики, основанную на понятии относительного состояния, которая позднее стала называться многомировой интерпретацией. Ее главная идея состоит в том, что на уровне квантовых процессов происходит реализация множества различных возможностей, однако, «в каждом из классических миров наблюдатель видит (осознаёт) то, что именно в этом мире произошло»[7]. При этом, какой мир наблюдается, зависит от состояния сознания наблюдателя. При изменении состояния меняется и наблюдаемая реальность. То есть, «*сознание наблюдателя расслаивается, разделяется в соответствии с тем, как квантовый мир расслаивается на множество альтернативных классических миров*»[8].

В работе М.Б. Менского, рассматривается возможность расширения концепции Эверетта, заключающееся в том, что разделение квантового состояния на компоненты, соответствующие альтернативным результатам измерения, не только связывается с сознанием наблюдателя, но полностью отождествляется с ним. «Есть только один мир, этот мир квантовый, и он находится в состоянии суперпозиции. Лишь каждая из компонент суперпозиции по отдельности соответствует тому, что наше сознание воспринимает как картину классического мира, и разным членам суперпозиции соответствуют разные картины. Каждый классический мир представляет собой лишь одну «классическую проекцию» квантового мира. Эти различные проекции создаются сознанием наблюдателя...»[9]. По мнению автора, такой подход может привести к расширению теории сознания и пролить свет на важные и до сих пор не понятые явления в сфере сознания.

Как отмечает М.Б. Менской, в его концепции также находит объяснение проблема неполноты описания сознания: «Отождествление сознания и разделения альтернатив, т.е. двух явлений из качественно различных сфер, объясняет, почему оба эти явления плохо поддаются пониманию при обычном подходе. Понимание не достига-

---

[5] А.Е. Акимов. Облик физики и технологи в начале XXI века. – М., 1999. – С. 52.

[6] Penrose R. Shadows of the mind. Search of missing science of consciousness. – Oxford, 1994. – XVI, p.8.

[7] Менский М.Б. Концепция сознания в контексте квантовой механики // Успехи физических наук. Том 175, № 4. Апрель, 2005. – с. 423.

[8] Там же. С. 424.

[9] Там же. С. 424.

ется потому, что анализ каждого из этих явлений производится в рамках лишь одной сферы и тем самым упускается важный аспект, лежащий в другой сфере»[10].

Отсюда следует, что для более адекватного описания и понимания сущности сознания необходимо найти какой-то более глубинный слой бытия, порождающий сознание как одну из форм объективной реальности. Причём, если в классическом описании макросистем происходит четкое разделение сознания и материи, то на уровне микромира такое разделение отсутствует.

Современная наука никакого «более глубинного слоя бытия» не обнаружила, и многомировая интерпретация квантовой механики не нашла своего экспериментального подтверждения. Поэтому данная концепция может рассматриваться лишь как гипотеза, и не более того.

В работе М.И. Беляева описывается еще один подход к описанию сознания, а именно – теория торсионных полей (или полей кручения), разрабатываемая А.Е. Акимовым[11]. Согласно этой теории физический вакуум может находиться в разных фазовых, точнее, поляризационных состояниях (EGS-состояниях). Эта среда в состоянии с зарядовой поляризацией проявляет себя как электромагнитное поле (E), в состоянии спиновой продольной поляризации – как гравитационное (G), а в состоянии спиновой поперечной поляризации – как торсионное поле (S).

Предполагается, что торсионные поля играют в физике первостепенную роль и что явление инерции связывает классическую и квантовую физику не только на формальном уровне, но и на уровне физических принципов. Он заменяет материю кручением пространства и переходит к чисто пространственному описанию полей и к их взаимодействию. Причем первичное торсионное поле представляет собой поле сознания.

Как замечает А.Е. Акимов, это поле обладает программой, матрицей возможного. В ней заложены структура и свойства всех уровней реальности. «Для того, чтобы эта матрица возможного, этот план был реализован, необходимо некоторое активное воздействие или, как бы мы сказали, для этого нужны воля и сознание. Помимо наличия самих матриц, воля и сознание – это те два свойства, которыми неотвратимо должен обладать данный уровень. Их роль состоит в осознанной реализации (в эзотерике сказали бы – в воплощении) тех планов и возможностей, которые в Абсолютном Ничто потенциально существуют»[12].

Рассматривая данный вопрос, В.Е. Пеньков подчеркивает, что согласно Акимову, «воздействуя на физический вакуум, поле сознания поляризует его, переводя в возбужденное состояние, которое представляет собой материальные объекты, находящиеся в потенциальном (возможном) состоянии. Возбужденное состояние вакуума уже может характеризоваться энергетически. При соответствующих условиях энергия возбужденного состояния вакуума может перейти в материальные вещественные объекты»[13].

На сегодняшний день подобного перехода никто не наблюдал, не было зафиксировано никакого проявления торсионных полей, к тому же данная теория подвергается резкой критике Комиссии Президиума РАН по борьбе с лженаукой. Вот выдержка из протокола заседания бюро физической секции РАЕН: «Бюро секции физики заслушало на своем заседании отчет директора Института теоретической и прикладной физики г-на Акимова и констатирует, что г-ном Акимовым не было дано удовлетворительного обоснования научного направления исследований особенно в той его части, которая касается так называемых торсионных волн и их практического использования, извлечения энергии из вакуума и т.д. Поскольку подобные изыскания дискредитируют РАЕН, то Бюро предупредило г-на Акимова, что в случае публикации и пропаганды результатов он должен снять указание на то, что работа выполнена под эгидой РАЕН. В случае нарушения этого запрета Секция возбудит вопрос о лишении Института статуса подразделения РАЕН»[14].

---

[10] Там же. С. 426.

[11] Беляев М.И. Феномен сознания. http://milogiya.narod.ru/morazm.htm.

[12] Акимов А.Е. Облик физики и технологий в начале XXI века. – М., 1999. – С. 52.

[13] Пеньков В.Е. Информационный подход как философско-методологическое основание диалога эволюционизма и креационизма. Белгород: изд-во Белгор. гос. ун-та, 2007. – С. 88.

[14] Кругляков Э.П. “Ученые” с большой дороги-3 / Э.П. Кругляков. Комиссия по борьбе с лженаукой и фальсификацией науч. исслед. РАН. – М. : Наука, 2009. – С. 53.

Таким образом, и эта концепция остается на уровне гипотезы и не находит экспериментального подтверждения.

Существуют также попытки описывать сознание отдельно взятых систем количественно. При этом мерой «сознательности» выступает, так называемая, витальность, под которой понимают информацию, приходящуюся на единицу энергии, или удельную информацию. По словам Г.И. Шипова, «такое общее определение сознания позволяет считать сознательным *любую физическую систему*, начиная от элементарной частицы и до Творца»[15].

Понятие витальности при таком рассмотрении соответствует представлениям В.Н. Волченко. «Совокупность всех возможных систем Вселенной с их характеристиками информативности I и энергетичности E образуют некоторое информационно-энергетическое пространство, в котором системы можно ранжировать по величинам соотношения $V = \frac{I}{E}$, где V — витальность или жизнеспособность системы. A priori предполагаем, что эволюция Вселенной происходит в сторону развития высокоинформативных, но малоэнергетичных "экономных" систем. Рост сложности систем принимаем как основной закон Вселенной»[16].

Для неживых систем витальность будет минимальной, для живых несколько больше. Причём, как отмечает Г.И. Шипов, существует некоторая пороговая витальность $V_{\text{п}}$, которая разделяет живые системы от неживых. При повышении витальности мы переходим к человеку и более высокому уровню, на котором располагаются высшие духовные сущности «и доходим до Творца, системы, которая обладает бесконечной витальностью и бесконечным сознанием»[17].

Такое утверждение вызывает множество вопросов.

Первый из них: а что собственно мерить, как выразить информацию количественно? Мера информации – бит, введенная Шенноном, не дает в данном случае ничего конструктивного. Количество информации в битах равно минус двоичному логарифму от вероятности события. То есть, мы можем оценивать информацию количественно только при известной вероятности совершения того или иного события. Если же мы рассматриваем какой-то предмет, оценить его насыщенность информацией вряд ли представляется возможным. Более того, при таком подходе эрудированный человек будет «сознательнее» менее эрудированного, а новорожденный ребенок вообще будет иметь нулевую витальность с точки зрения его сознания.

Следующий вопрос заключается в том, на каком основании делается вывод, «что эволюция Вселенной происходит в сторону развития высокоинформативных, но малоэнергетичных "экономных" систем». Принимаемое a priori положение можно рассматривать как гипотезу, требующую экспериментального подтверждения. Конечно, наблюдения Космоса и теоретическая реконструкция прошлого Вселенной указывает на то, что со временем структура Вселенной усложняется, но говорить о том, что это «основной закон Вселенной» весьма спорно. Это безосновательная экстраполяция.

Еще один вопрос связан с тем, что Г.И. Шипов утверждает возможность описывать все физические системы буквально одной формулой. Такая глобалистика в науке также вызывает сомнения. Будет ли такой подход отражать суть дела? Ведь даже при рассмотрении энергии различных систем мы говорим о ее разных формах. По поводу количественного измерения информации уже было сказано выше. К тому же если

---

[15] Шипов Г.И. Теория физического вакуума в популярном изложении. Развитие программы Единой Теории Поля, выдвинутой А. Эйнштейном. – Россия. Москва: издательство ООО «Кириллица-1», 2002. – С. 120.

[16] Волченко В.Н. Современное миропонимание и экоэтика XXI века. Режим доступа http:// www.facets.ru/articles1/voltchenko.htm.

[17] Шипов Г.И. Теория физического вакуума в популярном изложении. Развитие программы Единой Теории Поля, выдвинутой А. Эйнштейном. – Россия. Москва: издательство ООО «Кириллица-1», 2002. – С. 121.

чисто формально применить формулу витальности для самых различных систем, мы получим резкие скачки между неживой и живой природой, между неразумной и разумной. Отсюда напрашивается вывод, что формально одна и та же величина характеризует разные качественные параметры системы, поскольку и понятие информации и формы энергии в таких системах принципиально различны. Поэтому неслучайно отмечает В.А. Лефевр, что характер исследования психических явлений принципиально иной, нежели физических[18]. Подход же Г.И. Шипова можно рассматривать как один из вариантов редукционизма.

Таким образом, на сегодняшний день, ни одна из концепций, претендующих на включение сознания в современную физическую картину мира, не находит экспериментального подтверждения и не может рассматриваться как научная, в связи с чем проблема объективного описания сознания остается открытой и требует дальнейших разработок и уточнений.

Список литературы

1. Гухман В.Б. Философская сущность информационного подхода. Дисс… докт. филос. наук, Тверь-Москва, 2001 – 402 с.
2. Пеньков В.Е. Концепции сознания в современном естествознании Философия, вера, духовность: истоки, позиция и тенденции развития: Монография / Под общей ред. Проф. О.И. Кирикова. – Книга 7. – Воронеж: Воронежский госпедуниверситет, 2005 . – С. 5-14.
3. Кениспаев Ж. К. Философия сознания: онтология, гносеология, праксиология… Автореферат … диссертации… д-ра филос. Наук, Барнаул, 2006. – 39 с.
4. А.Е. Акимов. Облик физики и технологи в начале XXI века. – М., 1999.
5. Penrose R. Shadows of the mind. Search of missing science of consciousness. – Oxford, 1994. – XVI, 457 p.
6. Менский М.Б. Концепция сознания в контексте квантовой механики // Успехи физических наук. Том 175, № 4. Апрель, 2005. – С. 413-435.
7. Беляев М.И. Феномен сознания. http://milogiya.narod.ru/morazm.htm
8. Пеньков В.Е. Информационный подход как философско-методологи-ческое основание диалога эволюционизма и креационизма. Белгород: изд-во Белгор. гос. ун-та, 2007. – 120 с.
9. Кругляков Э.П. “Ученые” с большой дороги-3 / Э.П. Кругляков. Комиссия по борьбе с лженаукой и фальсификацией науч. исслед. РАН. – М. : Наука, 2009. – 357 с.
10. Шипов Г.И. Теория физического вакуума в популярном изложении. Развитие программы Единой Теории Поля, выдвинутой А. Эйнштейном. – Россия. Москва: издательство ООО «Кириллица-1», 2002. – 128 с.
11. Волченко В.Н. Современное миропонимание и экоэтика XXI века. Режим доступа http:// www.facets.ru/articles1/voltchenko.htm
12. Лефевр В.А. Конфликтующие структуры. Издание второе, переработанное и дополненное. – М.: Изд-во "Советское радио", 1973. – 158 с.

METHODOLOGICAL ANALYSIS OF MODERN PHYSICAL THEORIES: CLAIMS FOR DEFINITION OF CONSCIOUSNESS AS AN OBJECT OF REALITY

D. N. Illenzeer

Belgorod State University

e-mail: Illenzeer@bsu.edu.ru

The article analyses modern scientific theories which claim to define the consciousness as an object of reality. It is shown that crucial of such theories are not relevant according to criteria of science and cannot be regarded as proved theories. Due to this reason, the problem of definition of consciousness is still open now.

Key words: consciousness, methodology, human being, information.

[18] Лефевр В.А. Конфликтующие структуры. Издание второе, переработанное и дополненное. - М.: Изд-во "Советское радио", 1973. - 158 с.

УДК 7.01

ОБРЕТЕНИЕ ДОМА: ПРОБЛЕМА ПРЕОДОЛЕНИЯ РИСКОВ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

М. С. Матлахова

Российский государственный университет им. А. И. Герцена

e-mail: marinabezhina@gmail.com

Статья посвящена феномену бездомности, который рассматривается как экзистенциальное состояние, как следствие и одновременно источник социальных рисков. Предложены основные исследовательские контексты, значимые для понимания феномена бездомности в социокультурной среде.

Ключевые слова: бездомность, социальные риски, социокультурная среда.

Одной из наиболее острых социальных проблем в Российской Федерации является широкое распространение бездомности, негативно влияющей не только на самих бездомных, но и на общество в целом. Под термином «бездомный» в Толковом словаре В.И. Даля понимается тот, «у кого нет своего дома, крова, пристанища, приюта». Глагол «бездомничать» в его словаре означает «проживать в людях, на стороне, без своего дома, избы, жилья, крова, приюта, шататься по заработкам, батрачить, бобыльничать, выживать в людях»[1]. Это определение подчеркивает специфику образа жизни не имеющего дома человека, отношение его к труду и обществу в целом.

В «Толковом словаре русского языка» С. И. Ожегова дается другая трактовка бездомного человека, перекликающаяся с определением Даля: «человек, не имеющий жилья, приюта»[2].

Бездомность, отсутствие определенного, законного места жительства всегда связана с неустроенностью, неблагополучием, низким социальным статусом, социальным дном. Именно по этой причине бездомность человека можно назвать состоянием ценностной и смысловой неопределенности, особенно в те периоды, когда происходит потеря старых и приобретение новых культурных ориентиров.

Дефиниция «дом», являющаяся антиномичной по своей сути бездомности, в культурах различных народов мира является способом бытия личности, отличающейся ощущением целостности и единства мира. В культурном пространстве дома человека не покидают чувства обустроенности, нахождения своих собственных смыслов и ценностей. Владение домом – одно из условий полноценного гражданства в античности, Средневековье, Новом времени и современном обществе. Принадлежность дому, включенность в его пространство защищает физически и юридически.

Если говорить о социальном пространстве дома, то следует отметить, что дом политизирует и социализирует человека, вводит его в морально-этическую плоскость, где господствуют человеческие ценности. Если у человека нет паспорта, это может осложнить жизнь на время оформления документов, но если в паспорте нет прописки, то, можно сказать, и нет человека. Во все времена человеческие общества отличались трепетным отношением к дому, имеющий свое жилье человек обладал определенными правами. И по сей день в России прописка, регистрация определяет факт существования человека как юридического лица, несмотря на то, что европейцы считают прописку рудиментом ушедших времен.

Каждый человек, имея свой уютный теплый дом, боится оказаться на улице, стать бездомным. Ведь бездомность всегда подразумевает под собой неуютность, непристроенность, маргинальность. Общее представление о бездомности у «нормаль-

[1] Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.1. М., 1978. С. 61.

[2] Ожегов. С.И. Толковый словарь русского языка. М., 1972. С. 40.

ных» граждан сводится к набору общепринятых, как правило, негативных, клише-образов: бездомный – это нищий, Без Определенного Места Жительства, без прописки, без прошлого и будущего. Подобное мнение основано во многом на представлении, которое было сформировано русской литературой и общественным мнением[3].

С конца XX века количество бездомных людей увеличилось с 73,4 тыс. человек до 300 тыс. человек, а к 2003 году, по данным Министерства внутренних дел РФ и Института социально-экономических проблем народонаселения Российской академии наук, количество бездомных достигло 3,3 млн. человек. В нормативно-правовых актах РФ отсутствует не только само определение социального явления бездомности, но и единый для всех ведомств статистический учет бездомного населения. Бесспорно, принятие мер и решений, направленных на преодоление бездомности среди населения должно опираться на научную исследовательскую основу. Поэтому возрастание практического значения исследования проблематики существования и развития бездомности населения является бесспорным.

Бездомных можно назвать людьми, находящимися в ситуации риска, возникшей в обществе риска. С появлением человека как разумного существа его стремление к преодолению риска так же неистребимо, как и стремление к свободе. В данном случае актуальны слова К. Ясперса: «осознание риска остается во времени условием растущей свободы»[4].

Можно выделить основные исследовательские контексты, значимые для понимания феномена бездомности в социокультурной среде. Экзистенциальный контекст обозначает значимость и устойчивость в атрибутивных качеств человека, таких как свобода, истина, высшее благо и красота.

Контекст цивилизационный, из-за своей неразделенности с границами существования субъекта цивилизационных процессов, открывает способность к созидательной деятельности. Г. Маркузе отмечал, что нарастание рисков в обществе может привести к катастрофе человеческой сущности, а также к потере способности вступать в качестве субъекта исторического процесса и формированию разрушительного субъекта, способного лишь к деструктивному противостоянию социальной системе. В связи с этим вопрос о том, являются ли бездомные социально исключенными из общества окончательно, либо же благодаря властным структурам и негосударственным организациям их созидательные способности и возможности могут быть актуализированы, остается открытым.

В гуманитарном контексте общество несет ответственность за судьбы бездомных людей, существование которых связано с наличием социальных пороков, недостатков в самой системе общественного устройства. Обществу также, как и самим бездомным необходимы помощь и соучастие в судьбе бездомных. Отношение к слабым всегда формирует вектор качественного развития общества, а поиск механизмов включения асоциального элемента в социальный контекст укрепляет возможности самого социального контекста. Таким образом, исследование феномена бездомности как проявления существования человека в обществе риска позволяет определить перспективы прогрессивного развития общества и выявить пути оптимизации человеческого ресурса.

Находясь в исследовательском поле социальных наук, в том числе, психологии и социологии, дефиниция бездомности обретает свои области поиска определения. К ним можно отнести правовую, психологическую, идентификационную, институциональную стороны. В данном контексте уместно выделить работы западных исследователей Ч. Бута и Ф. Ле Пле, которые, рассматривая структуру общества, исходят из конкретных эмпирических данных, а именно изучении плотности расселения отдельных кварталов и анализа бюджетов жителей. Опираясь на данные исследований, авторы говорят о самом низшем классе, к которому относятся в частности и бездомные (бродяги)[5].

---

[3] Достоевский Ф.М., Горький М., Толстой А.и мн. др.

[4] Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., Республика, 1994. С. 454.

[5] см. Американская социологическая мысль: Тексты / Р. Мертон, Д. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц. М., 1996.

Также интересна типология классов американского общества, которая была предложена и разработана социологом Л. Уорнером. Исследователь выделил 6 классов на основе разделения общества, исходя из критериев различного уровня образования, места жительства, дохода и происхождения. Эти классы он обозначил как: верхний-верхний, нижний-верхний, верхний-средний, нижний-средний, верхний-нижний, нижний-нижний (или социальное дно).

Говоря о российском обществе, можно сказать, что данная социальная структура, которая обозначалась выше, перекликается с исследованиями, проводимыми ВЦИОМ России еще в 1993-1995 годах, включающих базу данных «Мониторинга экономических и социальных перемен в России». На основе уже перечисленных в теории Л. Уорнера критериев, структура российского общества включает верхний-средний, средний и нижний социальные слои[6]. Интересно выделение таких еще пока неисследованных слоев, как правящая элита и так называемый «андеркласс», то есть социальное дно.

Определение понятия «андеркласс» основывается на делении общества на некие страты, классы, и таким образом, проводится в рамках стартификационного подхода в изучении общества. Данная категория способствует наиболее точному определению положения такой группы в социальной структуре, как бездомные. Первыми данное понятие использовали в своих трудах английские и американские исследователи второй половины XX века, оно обозначало характеристику неких антисоциальных элементов, включающих в себя национальные меньшинства и жителей бедных кварталов. Интересно то, что данная часть населения определяется как та, которая не может преодолеть определенный уровень нищеты и бедности в силу определенных социальных либо индивидуальных обстоятельств.

Российский экономист В.Л. Иноземцев занимает несколько иную позицию по отношению к определению положения низшего класса и андеркласса. Исследователь относит к представителям низшего класса 13-15% всего населения, которое находятся за гранью бедности (включая в себя и андеркласс). Кроме того, в выделенную группу относится 15% населения, доходы которого не превышают половины среднего дохода современного работника по найму. Таким образом, в подходе отечественного исследователя, категория людей андеркласса не выпадает из структуры общества и его жизни. Отмечается, что консолидация данного класса несет в себе, прежде всего, разрушительную силу, что может привести к нарастанию социальной опасности[7].

В рамках стратификационного подхода, представляется интересным исследование Е.С. Балабановой, в котором отмечается два типа систем: социально-классовая и культурно-нормативная. Благодаря первой мы можем рассмотреть положение данной группы относительно других, прежде всего, по социально-экономическим показателям (а именно: размер доходов, степень принятия участия в различных институтах социума, наличие определенных привилегий или их отсутствие). Вторая из обозначенных систем позволяет рассмотреть андеркласс как особый социальный слой, обладающий своей специфической культурной и нормативной системой.

Помимо вертикального разделения общества на определенные слои, которое наличествует в стратификационном подходе, правомерно выделение горизонтального деления общества на группы «аутсайдеров» и «инсайдеров», которые выражают определенные социальные эксклюзии[8], то есть исключения. Данный термин выделяется в исследованиях бедного населения при изучении процессов маргинализации и нищеты. Он стал широко использоваться для обозначения незащищенных слоев общества.

---

[6] Социальная траектория реформируемой России: Исследования Новосибирской экономико-социологической школы. Новосибирск, 1999. С. 157.

[7] Иноземцев В.Л. Теория постиндустриального общества как методологическая парадигма российского обществоведения // Вопросы философии, 1997. № 10. С. 23.

[8] Балабанова Е С. Андеркласс понятие и место в обществе // Социологические исследования, 1999 № 12. С. 65.

Таким образом, можно отметить, что включенность в социальную структуру общества является необходимым дополнением исследования и определения представителей андеркласса и их роли в жизни социума. В данном случае социальная структура приобретает форму, в основании которой лежат группы людей, значительно меньшие по численности, чем обозначенная группа.

И.З. Карлинский, изучающий социальное и правовое поля жизни бездомных, приходит к выводу о социальных и правовых последствиях бездомности. Он дает свое собственное определение бездомности – это социальное явление, связанное с отсутствием у человека прав на «конкретное жилое помещение (здание, строение), которое он мог бы использовать для проживания или пребывания и в котором он мог бы зарегистрироваться по месту жительства или по месту пребывания. Бездомным называется человек, который находится в состоянии бездомности»[9]. Карлинский анализирует обеспечение бездомным возможности реализации прав и свобод человека в современном законодательстве, а также социальное положение бездомных. Выводы Карлинского неутешительны: несмотря на профилактику бездомности, то есть проведение мероприятий, устраняющих причины бездомности, а также ресоциализацию бездомности, которая представляет собой систему мер по ликвидации бездомности как проблемы, в современном мире количество людей, оставшихся без собственного жилья, не уменьшается, а подчас даже увеличивается. Бездомность так и остается одной из самых наболевших социальных проблем человеческого общества.

Некоторые авторы рассматривают бездомность как своеобразный институциональный статус человека. Они отмечают, что институт жилья и прописки исключает бездомных из сферы действия других социальных институтов. Процесс исключения происходит с бездомными, по меньшей мере, дважды. Первоначально происходит процесс исключения из «большого общества», который чаще всего становится предметом исследований бездомности, и процесс возвращения/включения в общество[10]. Затем, это процесс включения бездомного в «уличное сообщество», интеграция в маргинальную культуру, в которой он становится «нормальным», «своим». После этого процесс исключения из «уличного сообщества», который, как и другие процессы исключения из любого общества сопровождается разрывом социальных связей и изменением стиля жизни людей. «Стигма», то есть признак, на основании которого человеку приписываются отрицательные свойства, является атрибутом дискредитации людей. Будучи стигматизированным, человек, до определенного момента считавший себя «нормальным», превращается в «бомжа». Жизненные истории отражают процесс трансформации идентичности личности. В историях бездомных видна граница между их «нормальностью» в прошлом с описанием других «нормальных», к которым рассказчик принадлежал, и сегодняшним «я – бомж», «мы – бомжи». Авторы подчеркивают, что в автобиографиях описывается трансформация «практической идентичности», определение себя осуществляется через практики, а не установки или ценности: «Я ... сплю где попало, ем что попало». Именно практики отличают «нормальных» людей от «бомжей».

Современность, по мнению петербургского антрополога С.В. Климовой, характеризуется всеобщей беззащитностью, бездомностью, чувством безродности, атмосферой потерянности[11]. Она дает два признака феномена бездомности. Если общество находится на переломном этапе, то в социальном плане проблема бездомности обостряется. Если же общество избавлено от экономических крахов, войн и революций, то бездомность принимает оборот житейской несостоятельности.

---

[9] Карлинский И.З. Анализ социального и правового положения бездомных в современной России. СПб., 2004. С. 29.

[10] Соловьева З. Обитатели «ночлежки» и других благотворительных организаций в перспективе социологии повседневности // Невидимые грани социальной реальности. СПб., 2001. Вып. 9. С. 27.

[11] Климова С.В. Кризис и дом // Социальный кризис и социальная катастрофа. СПб., 2002. С. 36.

Бездомность и домовладение антиномичны. Бездомность проявляется в физическом контексте – материальное отсутствие стен и крыши; в биологическом – потере своей экологической ниши, неукорененности; а также в социокультурном – метафизической бездомности владельцев жилища. А. В. Говорунов понимает дом как базовую константу человеческого бытия. Потеря дома неизбежно приводит к возможности утраты своего места человеком как в социальном, так и в экологическом пространстве – в биосфере[12].

Несмотря на актуальность проблемы бездомности в наше время, мы вынуждены подчеркнуть, что бездомность как явление появилось отнюдь не в современную эпоху. Можно утверждать, что она превратилась в предмет внимания одновременно с появлением дома как антитеза домовитости, оседлости. Процесс отчуждения от дома мог быть связан с индивидуальными решениями, переворотом в мировоззрении, но, прежде всего это результат изменений в социуме. «Человеческое бытие в мире всякий раз ...проявляет сам мир и само бытие. Но человек может выпадать из своего мира и уходить со своего места в нем, предаваться ненастоящему, неподлинному существованию», утверждал М. Хайдеггер[13]. Называя современную эпоху эпохой нигилизма, Хайдеггер определяет признак этой эпохи – бездомность современного человека. Б. В. Марков, анализируя концепцию Хайдеггера, видит корни бездомности в безродности, в увеличении числа мигрантов[14]. Дом человеческий, окружающий нас мир теряет свои ценностные ориентации. Рано осознав ход современного глобализма, Хайдеггер говорил о том, что бездомность становится судьбой мира.

По выражению Хайдеггера «философия есть ностальгия, тяга повсюду быть дома». Само слово «ностальгия» в переводе с греческого обозначает nostos – «возвращение домой», и algia – «тоска», то есть, тоска по дому, которого больше нет, или, может быть, никогда не было.

В XIX веке ностальгия четко обозначается как экзистенциальная метафора. Для романтиков этого времени характерна тоска по утраченному коллективному дому, по языку детства и т.д. В современном мире она отмечает присутствие ностальгии даже в виртуальном пространстве – обитатель Интернета мнит себя не просто бездомным номадом, а гордым обладателем виртуального дома – homepage[15].

Мы убедились, что в традициях рассмотрения бездомности как феномена господствует отрицательное осмысление данного вопроса. Многие исследователи приходят к выводу, что бездомность является социальной проблемой, с которой человеческое общество должно бороться. Интересной на этот счет представляется точка зрения Ф.И. Гиренка. Семейные традиции, домашние ценности, воспетые во многих работах, отрицаются им: «В доме вяжущие связи быта. Они окружают. И у тебя нет никаких перспектив. А вот посторонний. У него соблазняющие перспективы. И бездомное тело»[16]. Теряя глубину и отягощенность родовыми связями, человек, по его мнению, становится личностью. Но Гиренок не считает эту потерю трагичной, так как бездомность, безбытность являются ругательными словами только для рода, но не для отдельной личности. Человеку открываются бесконечные перспективы, легкость бытия и существенный недостаток – бездомность, – становится его важнейшим преимуществом.

В данном контексте представляется интересным экзистенциальное осмысление феномена бездомности. Французский философ Ж.П. Сартр утверждал, что «мое место – это всегда «здесь». Конкретное место в пространстве вещей, в котором я нахожусь актуально, я могу сменить, но тогда мое теперешнее «здесь» превратиться в «там», и на-

---

[12] Говорунов А.В. Дом, дома, дому. Сборник материалов конференции СПб., 2005. www.anthropology.ru/ru/we/govorun.html.

[13] см. Хайдеггер М. Бытие и время. М., Наука, 2002.

[14] Марков Б.В.Бездомность человека в постсоветском пространстве // Человек постсоветского пространства: Сборник материалов конференции. Выпуск 3/ под. Ред. В. В. Парцвания. СПб., Санкт-Петербургское философское общество, 2005. С. 338.

[15] Бойм С. Общие места: мифология повседневной жизни. М., 2002. С. 300.

[16] Гиренок Ф. Пато-логия русского ума. Картография дословности. М., 1998. С. 312.

оборот. Это значит, что в экзистенциальном смысле я не могу избавиться от своего изначального места, от своего «здесь»[17]. Таким образом он обращает внимание на то, что место человека определяется прежде всего целеполаганием. «Мое место всегда настолько мое, насколько я его таковым ощущаю». Мы видим, что отсутствие дома фактически невозможно для человека, его дом там, где он находится.

В саму фундаментальную характеристику человеческого бытия, а именно свободу, Сартр закладывает необходимость постоянного изменения местонахождения в творческом порыве. «Быть свободным – это значит быть-свободным-чтобы-менять. Следовательно, свобода включает существование окружения, подлежащего изменению; препятствия, которые нужно преодолевать; средства, которые нужно использовать».

Проблема осуществления свободы в процессе освобождении от стесняющих, давящих обстоятельств проживания в доме, находит свое отражение в работах Р. Парка. Он считает необходимым освобождения от локалистских традиций, которые ограничивают человека, не дают ему возможности самовыражения, что представляет собой саму сущность человека. «До тех пор, пока человек привязан к земле... пока ностальгия и обыденная тоска по дому владеет им и возвращает его к хорошо знакомым местам, он никогда вполне не осознает другого характерного для человека стремления – передвигаться свободно и беспрепятственно по поверхности мирского и жить, подобно чистому духу, в своем сознанная и воображении»[18]. По его мнению маргинальный человек представляется наиболее свободным типом личности, так как он не связан с традиционной моралью и культурой. Здесь необходимо добавить, что понятие «маргинал», margo в переводе с латинского языка обозначает «край». Маргиналы не относят себя к каким-нибудь определенным местам, сообществам, не ощущают своей принадлежности к конкретным группам. Для них место, с которым бы они отождествляли себя и в котором несли бы ответственность за других людей неприемлемо.

С. А. Стивенсон утверждает, что отсутствие постоянного места жительства и семейных связей у человека не всегда определяется статусом бездомности. Ярким примером может послужить образ жизни цыган[19]. Не имея постоянного жилья, они ведут кочевой образ жизни, и при этом не причисляют себя к бездомным. Скорее всего, их статус и престиж складывается не на основе принадлежности к закрепленному месту обитания, а на основе членства в собственном сообществе.

В качестве исторического экскурса можно сформулировать своеобразную стратегию «гражданина мира», которая определяет принадлежащего к ней индивида как бездомного, не имеющего постоянного места жительства. Первым человеком, назвавшим себя космополитом, был Диоген Синопский, жилищем для которого, как известно, была бочка. По его словам, вся Земля должна служить отечеством, так как все принадлежит мудрому. Диоген и его последователи киники потребность человека в Доме, семье, считали дурной привычкой и мнимой потребностью. Жизнь в доме воспринималась только как необходимость в связи с нежностью человеческого тела, которое требует защиты от холода и сырости: «но если лягушки, живущие в болоте, обладают еще более нежным телом, нежели наше, то бочки с лихвой нам достаточно...»[20].

Безусловно, человек должен чувствовать себя представителем человечества, общим домом которого является Земля. Но при этом она действительно должна стать именно домом, а не бездушным «экономическим пространством», в котором вершат судьбы природы и людей дельцы, для которых мир является лишь сырьем и больше ничем.

---

[17] Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 561.

[18] Park R., Burgess E., McKcnzieR: The City. Chicago, 1925. P. 10.

[19] Стивенсон С.А. О феномене бездомности. // Социологические Исследования. 1996. № 8. С. 27.

[20] Трубецкой С.Н. Мораль киников. // Курс истории древней философии. М.,1997. С. 309.

На сегодняшний день для человека, живущего в том или ином государстве, Домом является не только квартира, место, где он проживает, но и вся страна в целом. Поэтому среди многих социальных проблем остро стоит проблема потери, поиска и обретения Дома как личного, так и в масштабах государства. Для многих народов, таких, как арабы, Домом становится не Азия, а страна, где образуется их конгломерат, активно действуют арабские общины. Беспокойство французским жителям и властям приносит тот факт, что арабское население Франции уже превысило 10 % от всего населения страны. Многие кварталы, населенные арабами, полиция обходит стороной, уже не надеясь контролировать быстро растущую волну арабской преступности. В то же время наблюдается обратный сдвиг в отношении к французским евреям, для которых Франция также уже стала родным домом. Гонения со стороны не только европейцев, но и исламистских эмиссаров буквально навязывают чувство зажатости в угол у евреев. Таким образом, в результате глобализации происходят социокультурные сдвиги, процессы, в результате которых наш общий дом – Земля делится на ареалы воздействия властей наиболее сильных и могущественных государств. Нарастает проблема лишения одних национальностей места под солнцем и захват другими господства над всем мировым Домом.

Глобализация открывает хорошие перспективы в экономической, коммуникативной, информационной и политической сферах, но результатом ее являются и определенные опасности и риски. За счет глобализации возникают самобытные культуры, играющие роль символической защиты общества, последствиями которых выступают бездомность, безродность современного человека. И бездомность, и безродность, как ни странно, прогрессируют именно там, где люди имеют комфортабельное жилище и могут свободно передвигаться по всему миру.

В контексте изучаемой проблемы имеет смысл рассмотреть феномен бездомности как социокультурный риск, включенный в пространственную структуру города. Риски влияют на многие сферы социальной жизни: на систему ценностей, на форму и масштабы коллективного социального действия; на институциональные структуры общества, на политический режим. Вторым видом современных рисков, согласно голландскому социологу А. Молу, являются повседневные риски. Это загрязнения дворов, накопление бытовых отходов и т.п.[21]. К повседневным рискам относится и бездомность, как выражение явления маргинальной структуры общества.

Город является определенной структурой взаимодействия социокультурных его компонентов. Это, прежде всего, упорядоченное пространство, которое всегда «простраивается» в зависимости от определенных условий. Формат города и те нормативы и правила, которые он устанавливает, накладываются и на горожан, его обитателей. Однако это не исключает и тех, кто нарушает данное упорядочивание. Речь здесь идет о маргинальных социальных группах. С одной стороны можно говорить о том, что данные категории людей наиболее подвержены риску. Какому риску? Представляется, что это риски, связанные с повседневным проживанием – поиск еды, крова, одежды, медицинская помощь, правовые и административные нарушения и др. В этой ситуации они, будучи вброшенными в нормативное общество, оказываются слабо защищенными, при этом полагаются только на собственные силы, в поисках наиболее адекватного ответа на рискогенный вызов.

Однако, с другой стороны, рассматриваемая категория, а именно бездомные, являются теми, кто в свою очередь продуцирует риски, и не только для себя, но для всего общества.

Если говорить о российском обществе, следует отметить, что обществом всеобщего риска Россия стала в советский период, когда тоталитарная система управляла социальными, техническими и природными объектами, всеми сферами развития общества, в том числе, пространством образования, а также своим собственным разви-

[21] Mol A.r P.J. The Refinement of Production Ecological Modernization and the Chemical Industry. Utrecht, 1995. P. 395.

тием. Принцип тотального управления и контроля являлся источником природных катастроф, социальных и экономических конфликтов, а при системе социотехнических средств управления, которые полностью подчинены идеологии, этот принцип стал опасным вдвойне. В постсоветский период российское общество столкнулось с новыми категориями риска, связанными, прежде всего, с проблемой самоидентификации личности в России. Проблема бездомности не является составляющей только современного российского общества. Однако именно в последние десятилетия она стала особо острой.

Что касается статистических данных, то по разным оценкам, сегодня в России от 1,5 до 4,2 млн. лиц без определенного места жительства. А.Строганова отмечает, что наибольшая концентрация бездомных наблюдается в больших городах, прежде всего в Москве – около 75 тысяч человек и в Санкт-Петербурге – около 50 тысяч. Подавляющее большинство бродяг – мужчины, их 85 %. Возраст современного российского бомжа может быть самым разным, но большинству от 35 до 55 лет. То есть это зрелые люди трудоспособного возраста, не имеющие при этом возможности законно приложить свои силы. По разным оценкам, от трети до половины лишенных прописки бездомных людей потеряли жилище в результате тюремного заключения. До середины 90-х годов действовал закон, согласно которому каждый осужденный больше чем на шесть месяцев автоматически выписывался с места жительства. Следом за тюремным заключением различные статистические отчеты называют в качестве причин «потерю жилья по разным причинам», таких около 20 %. Большая группа среди бездомных – 20 % – тех, кто оказался на улице в результате семейных проблем. Многие бездомные – около 17 % – оказываются на улице в результате потери работы. Самую загадочную категорию бездомных статистические отчеты называют «личный выбор». Если в 1995 году личным выбором мотивировалось отсутствие жилья у 3 % населения, то сегодня этот показатель составляет более 14 %, обрекающих себя на лишения добровольно. Это люди, которые по складу своего характера бродяги, живут как анархисты[22].

Как уже отмечалось ранее, бездомность является источником продуцирования социальных рисков. Жители города, подчиненные нормативности города и действующие по определенным установкам, вынуждены нарушать свое привычное поведение, при виде попрошаек на улице, цыган на вокзале. Это приводит к увеличению потенциальной опасности. Поэтому остро встает проблема минимизации рисков, связанных с феноменом бездомности.

Правомерно также задуматься о том, что некоторые из людей, не имеющих определенного места жительства, сознательно делают подобный выбор, и здесь уместно говорить об определенном мироощущении, которое построено на иллюзии абсолютной свободы. На самом деле это ведет лишь к потере социальной идентичности и размыванию процессов культурной самоидентификации. Данное положение дает возможность говорить об особом роде культурных рисков, связанных, прежде всего, с ценностными ориентирами человека. Наблюдается процесс размывания морали, традиции, а также потери языка как коммуникативного средства в культуре.

Процесс, связанный с попыткой уменьшения опасности и сведением рискогенных ситуаций к минимуму проводится, прежде всего, властными структурами. Необходимым является решение данной проблемы на государственном уровне. Исследование феномена бездомности должно привести к уменьшению нестабильности общества, путем сокращения безработицы и бездомности населения.

Здесь необходимо заметить, что по социальному происхождению большинство бездомных – представители рабочих профессий, однако негативные процессы, происходящие в обществе, привели к тому, что в этой среде к 2000 году значительно возросла доля служащих. Что же касается возрастной характеристики, то согласно статистике, если в 1995 году основную массу (35%) составляли люди в возрасте 35-44 лет, то

---

[22] Строганова А. Без определенного места в жизни // Парламентская газета от 17.11.05. № 203. С. 10.

к 2000 году стала преобладать возрастная группа 45-54 лет – 33,8% Человеку в 50 лет, выросшему в СССР, значительно труднее приспособиться к новым общественным отношениям[23].

Увеличение количества работающих говорит, прежде всего, о том, что уже сформировался определенный «класс» бездомных людей, приспособившихся к специфическим трудовым отношениям с работодателями, которые в данной ситуации только выигрывают. Никаких письменных договоров с работником не заключается, а из-за отсутствия у него самого главного – дома, – зарплата значительно понижается, кроме того, работодатель в любой момент может уволить своего наемника без какой-либо компенсации. Немаловажным является и отсутствие какой-либо налоговой отчетности. Такова участь подавляющего числа гастарбайтеров, приехавших в Россию с периферии и из бывших «братских» республик. Несмотря на то, что основной функцией государства является регулирование и контроль, оно не входит в систему данных отношений, часто оставаясь в проигрыше.

В данном контексте уместно обратиться к опыту европейских организаций, которые стараются решить данную проблему путем контроля различных маргинальных групп общества. Социальные организации, которые патронируются самим правительством, занимаются выплатой различных пособий, организацией домов призрения. К числу данных фондов относится, например, «Homes Not Jails» (Дома не тюрьмы) – американская организация, которая определяет себя как автономная группа людей, миссия которых – покончить с бездомностью. Они открыто занимают оставленные здания и делают из них дома для бездомных.

Существуют примеры российского опыта борьбы с ситуациями риска, создаваемыми бездомными. Позитивным примером может служить Санкт-Петербургская региональная благотворительная общественная организация «Ночлежка», которая была создана в декабре 1997 года в результате реорганизации Целевого Благотворительного Фонда «Ночлежка», основанного в 1990 году.Различные социальные опросы показывают, что отношение населения к данной проблематике варьируется от безразлично-сочувствующего до агрессивно-враждебного. Можно сделать вывод о том, что в российском обществе отмечается рост равнодушия к проблемам человека. К людям без определенного места жительства, копающихся в мусорных бачках и подбирающих бутылки, «нормальные» граждане испытывают жалость (30 %), презрение (также 30 %), безразличие (25 %), и сочувствие переживают лишь 15 % российского населения[24]. Это представляет собой сдвиг определенных ценностных ориентиров, который в свою очередь может привести к порождению своеобразного социального страха. Безразличие выражает попытку ухода от проблемы, нежелание разрешить ее. Проблема же все нарастает и трансформируется. Если не разбирать конкретный феномен, это приводит к порождению незнания о проблеме, что является основанием порождения страха: мы не знаем, чего конкретно боятся и как с этим бороться.

Идея полной интеграции представителей бездомного маргинального мира в «нормальную» социокультурную жизнь сможет осуществиться благодаря созданию институтов, ориентированных на активное освоение и использование социокультурных навыков. Бездомные должны находиться под такой же защитой государства, закона, органов социальной защиты, как и остальные группы риска.

Таким образом, проблема бездомности на сегодняшний день остается такой же опасной и рискогенной, как проблемы вандализма, хулиганства, нищенства, безнравственности, и требует решения на высшем государственном и общественном уровнях. Человеческая сущность определяется стремлением к обретению своего Дома и его обустройству, и без ее возрождения говорить о дальнейших перспективах развития человечества бессмысленно. Поэтому особенно важно для условий социальной неустойчи-

---

[23] Гутов Р., Никифоров А. Бездомность в России: взгляд на проблему. // Народонаселение №4. 2001. С. 110.

[24] Муссалитин В. Лишние люди России. // Российская Федерация сегодня. 2001. № 24. С. 27.

вости современной России и трансформации национального сознания, оздоровление общественной атмосферы – распространение положительных знаний о Доме, его утверждающих принципах, преодоление ситуаций риска, связанных с этой проблемой.

Список литературы

1. Mol A.r P.J. The Refinement of Production Ecological Modernization and the Chemical Industry. Utrecht, 1995.
2. Park R., Burgess E., McKcnzieR: The City. Chicago, 1925.
3. Американская социологическая мысль: Тексты / Р. Мертон, Д. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц. М., 1996.
4. Балабанова Е С. Андеркласс понятие и место в обществе // Социологические исследования, 1999. № 12.
5. Бойм С. Общие места: мифология повседневной жизни. М., 2002.
6. Гиренок Ф. Патология русского ума. Картография дословности. М., «Аграф» 1998.
7. Говорунов А.В. Дом, дома, дому. Сборник материалов конференции СПб., 2005. www.anthropology.ru/ru/we/govorun.html.
8. Гутов Р., Никифоров А. Бездомность в России: взгляд на проблему. //Народонаселение №4 2001.
9. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.1. М., 1978.
10. Достоевский Ф.М., Горький М., Толстой А. и мн. др.
11. Иноземцев В.Л. Теория постиндустриального общества как методологическая парадигма российского обществоведения // Вопросы философии, 1997. № 10.
12. Карлинский И.З. Анализ социального и правового положения бездомных в современной России. СПб., 2004.
13. Климова С.В. Кризис и дом // Социальный кризис и социальная катастрофа. СПб., 2002.
14. Марков Б.В.Бездомность человека в постсоветском пространстве // Человек постсоветского пространства: Сборник материалов конференции. Выпуск 3/ под. Ред. В. В. Парцвания. СПб., Санкт-Петербургское философское общество, 2005.
15. Муссалитин В. Лишние люди России. // Российская Федерация сегодня. 2001. № 24.
16. Ожегов. С.И. Толковый словарь русского языка. М., 1972.
17. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.
18. Соловьева З. Обитатели «ночлежки» и других благотворительных организаций в перспективе социологии повседневности. // Невидимые грани социальной реальности. СПб., 2001. Вып. 9.
19. Социальная траектория реформируемой России: Исследования Новосибирской экономико-социологической школы. Новосибирск, 1999.
20. Стивенсон С.А. О феномене бездомности. // Социологические Исследования. 1996. № 8.
21. Строганова А. Без определенного места в жизни. // Парламентская газета от 17.11.05. № 203.
22. Трубецкой С.Н. Мораль киников. // Курс истории древней философии. М., 1997.
23. Хайдеггер М. Бытие и время. М., Наука, 2002.
24. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., Республика, 1994.

UNCOVERING HOME: PROBLEM OF OVERCOMING RISKS IN THE MODERN CULTURE

M. S. Matlakhova

Herzen State Pedagogical University of Russia

e-mail: marinabezhina@gmail.com

The article is about the phenomenon of the homelessness, which is considered as an existential state, as a result and the social risks source at the same time. Main research contexts, which are significant for understanding the homelessness phenomenon in the social cultural environment, are offered.

Key words: homelessness, social risks, social cultural environment.

УДК 167.7

ЭВОЛЮЦИОНИЗМ И КРЕАЦИОНИЗМ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЖИЗНИ: ТОЧКИ СОПРИКОСНОВЕНИЯ И ВОЗМОЖНОСТИ ДИАЛОГА

В. Ю. Мишенин [1)]
В. Е. Пеньков [2)]

[1)] Белгородский государственный университет

[2)] Белгородский государственный университет

В работе анализируются различные подходы к возникновению жизни, показаны их неполнота и методологические проблемы. Предлагается оригинальная концепция, позволяющая частично разрешить эти проблемы на основе информационного подхода.

Ключевые слова: эволюционизм, креационизм, жизнь, диалог.

Происхождение жизни можно рассматривать как переход материи от химической формы движения к биологической. В истории науки эта проблема решалась, исходя из различных подходов. По сей день существуют вопросы, на которые нет окончательного ответа. К тому же последние исследования в области теоретической физики и информации как таковой дают возможность несколько по-иному рассматривать указанную проблему. И хотя эти исследования только начинаются, и сегодня их можно анализировать с точки зрения лишь концептуального подхода, без строгих экспериментальных доказательств, они во многом проливают свет на качественный переход материи из неживого состояния в живое.

Рассмотрим основные концепции происхождения жизни.

Концепция самозарождения появилась в глубокой древности. Ее смысл сводился к тому, что живые существа, вплоть до млекопитающих появляются из неживой материи: грязи, ила и т.п. В XVII веке экспериментальную проверку этой концепции провел Франческо Реди. Идея опыта заключалась в том, что он помещал гниющее мясо в открытые и закрытые сосуды. В открытом сосуде над мясом кружились мухи, и оставляли кладки яиц, из которых впоследствии выводились личинки. Работа Ф. Реди была опубликована в 1668 году, в ней аргументировано доказывалась невозможность появления червей из гниющего мяса. Таким образом, по концепции самозарождения был нанесен ощутимый удар. Тем не менее, буквально через 7 лет она получила новое рождение. Это было связано с открытием микроорганизмов. Так как они были очень просто организованы и малы, сложилось мнение, будто они могут образовываться из неживой материи.

Опыты, подобные опытам Реди, но на уровне микроорганизмов были проведены Луи Пастером, а вслед за ним Тиндалем уже в XIX веке. При невозможности микроорганизмов проникать в сосуд, его содержимое оставалось стерильно чистым. Таким образом, был сделан вывод, что микроорганизмы не появляются в неживой материи, а попадают в исследуемый образец из окружающей среды. Это окончательно опровергло учение о самозарождении.

Суть концепции панспермии состоит в том, что жизнь на Земле появилась из космоса. Г. Рихтер во второй половине XIX века высказал идею, согласно которой жизнь является вечной и существует в «законсервированном» состоянии в виде космических зачатков (космозоев), которые могут переносится через космическое пространство от одной планеты к другой. Попадая в благоприятные условия, космозои «расконсервируются» и порождают многообразие биологических форм. Эта гипотеза была популярной в конце XIX века. Ее поддерживали такие ученые, как С. Аррениус, У. Томсон, Г. Гельмгольц и др.

Согласно концепции панспермии все живые существа во Вселенной должны иметь общее происхождение и сходную химическую основу. На сегодняшний день мы можем наблюдать развитую живую материю только в пределах Земли, что не дает возможности для сравнительного анализа других жизненных форм, и этот вопрос остается открытым.

Тем не менее, уже в XXI веке были высказаны новые аргументы в пользу версии о внеземном происхождении жизни на Земле. По сообщению информационных агентств выяснилось, что синтез органических соединений мог проходить в открытом космосе на поверхности космических тел уже в начале формирования Солнечной системы. Молекулы могли попасть на Землю, не сгорая в атмосфере, потому что 3,5 млрд лет назад ее на Земле не существовало. К таким выводам пришли ученые Института цитологии РАН в Санкт-Петербурге. Они представили результаты своих последних исследований о происхождении жизни на Земле на съезде Международного общества по изучению происхождения жизни, который открылся 19 июня 2005 года в Пекине.

Как рассказала "Интерфаксу" сотрудник института Евгения Кузичева, исследования петербургских ученых подтверждают гипотезу о зарождении жизни в космосе. "Мы проводили исследования, запуская в космос на обшивке летательных аппаратов биологически важные молекулы для того, чтобы понять, идет ли в таких жестких условиях абиогенный синтез", – сказала Кузичева. "Исследования показали, что в открытом космосе на поверхности комет, астероидов, метеоритов или частиц космической пыли может протекать абиогенный синтез достаточно сложных соединений – звеньев нуклеиновых и аминокислот", – отметила Кузичева. По ее словам, источником энергии, необходимым для синтеза и в настоящее время, и в добиологический период истории Земли являлось ультрафиолетовое излучение Солнца с различными длинами волн. "А это значит, что эти молекулы могли попасть на Землю, не сгорая в атмосфере, потому что 3,5 млрд. лет назад атмосферы на Земле не существовало", – пояснила Кузичева.

Исследователи пришли к выводу, что синтез органических соединений мог проходить в условиях открытого космоса на поверхности космических тел уже на начальных этапах формирования Солнечной системы, там же началась и химическая эволюция – возникновение и отбор сложных молекул. К моменту образования Земли, считают петербургские ученые, химическая эволюция могла быть очень близка к той стадии, за которой следует биологическая эволюция[1].

Таким образом, концепция панспермии по сей день остается жизнеспособной, однако она отвечает на вопрос о появлении жизни на Земле, но ничего не говорит о том, где и как появилась жизнь во Вселенной. На эти вопросы пытаются ответить другие концепции.

На первый взгляд, концепция креационизма является ненаучной, поскольку связывает появление жизни с актом божественного творения. Рассуждения до примитивности просты – вероятность образования жизни стремится к нулю, поэтому это могло быть сделано сверхестественным Разумом, или Богом. Однако стоит ли отказываться от данной концепции полностью – ведь и там может быть зерно истины. Это, в первую очередь, связано с тем, что, как утверждается в работе В.В. Марычева, «в последние годы в научной печати появился целый ряд статей и монографий, содержание которых свидетельствует о том, что в настоящее время многими учеными, работающими в совершенно различных областях науки (физики, химии, физиологии, генетики, наук о земле, информатики и др.) осуществляется переосмысление роли информации и информационных процессов в развитии природы и общества. Главные выводы из этого анализа заключаются в том, что эта роль ранее явно недооценивалась и что информация является таким же фундаментальным проявлением реальности окружающего мира живой и неживой природы, как вещество и энергия»[2].

---

[1] Петербургские ученые: жизнь на Землю могла прийти из космоса 21 июня 2005 г. http://www.newsru.com/russia/ 21jun 2005/zhizn_zemlya.html.

[2] Марычев В.В. Специфика научного мировоззрения в XXI веке // Философия в XXI веке: Международный сборник научных трудов / Под общей ред. проф. О.И. Кирикова. – Выпуск 7. – Воронеж: Воронежский госпедуниверситет, 2005. – С. 16.

Философская сущность информационного подхода изложена в диссертационном исследовании В.Б. Гухмана. Автор исследования рассматривает методологические, онтологические, гносеологические и праксиологические аспекты философской концепции информационного подхода. При этом наиболее существенным понятием является понятие информационного поля, несмотря на отсутствие экспериментальных данных в этой области.

В параграфе «Физический аспект феномена информации» В.Б. Гухман подчеркивает: «При отсутствии бесспорных физических доказательств существования несиловых взаимодействий и информационного поля рефлексивно обоснована целесообразность введения философского понятия информационного поля»[3]. Информационное поле рассматривается как несиловое, способное хранить внутреннюю информацию об объекте, в то время, как силовые поля переносят внешнюю информацию от объекта к объекту при взаимодействии. Хотя вопрос об экспериментальной проверке данной гипотезы по сей день не решен, уже имеются некоторые научные предпосылки в ее пользу.

С.Я. Беркович предлагает провести решающий эксперимент, который ответит на вопрос – существует ли информация в природе объективно или нет. Суть эксперимента заключается в следующем. Согласно представлениям современной физики, пространство изотропно, то есть все направления в нем равноправны. Из модели С.Я. Берковича вытекают иные представления: в пространстве существует абсолютное выделенное направление. Это направление связано с нарушением симметрии. Оно может быть выявлено экспериментально путем наблюдения распада некоторых недолговечных частиц (К-мезонов).

Физики давно уже обнаружили, что изредка, примерно один раз из тысячи, распад К-мезонов происходит аномально: так, словно материя имеет преимущества перед антиматерией. С.Я. Беркович предполагает, что в случае отклонения от нормы распада направление движения частицы в момент распада совпадает с предсказанным им абсолютным направлением в пространстве. В этом и заключена возможность проверки. Для той же цели может быть использован распад любых неустойчивых частиц. Похоже, никто не обращал внимания на направление движения частицы в момент распада: ведь с точки зрения теории относительности оно не имеет никакого значения. По представлениям С.Я. Берковича, именно направление движения частицы определяет, распадается она или нет. Появившаяся возможность подвергнуть модель С.Я. Берковича экспериментальной проверке превращает ее из красивого умозрительного построения в простую рабочую гипотезу[4]. Если опыт, предложенный С.Я. Берковичем, даст положительный результат, то концепция креационизма получит новее рождение, хотя абсолютно в другом ключе.

В концепции И.Л. Герловина роль информационной структуры играет вложенное подпространство, которое, проецируясь на трехмерный мир, порождает элементарные частицы с определенными свойствами[5]. А совпадение характеристик элементарных частиц, рассчитанных теоретически, с экспериментальными данными может служить косвенным доказательством в пользу данной гипотезы.

Исаев П.С. рассматривает информацию в виде, так называемого, ψ-эфира. К тому же предлагается эксперимент по доказательству существования этой среды: «Вклад ψ-эфира можно обнаружить, в частности, если провести прецизионные измерения масс и времени жизни ряда нестабильных частиц (гиперонов, μ^+-мезонов, $П^+$-мезонов и др. мезонов) с целью поиска «тонкой структуры» масс и времени жизни этих частиц. Такие измерения могли бы пролить свет на строение частиц из про-

---

[3] Гухман В.Б. Философская сущность информационного подхода. Дисс… докт. филос. наук, Тверь-Москва, 2001 – С. 142.

[4] Беркович С.Я. Клеточные автоматы как модель реальности: поиски новых представлений в физических и информационных процессов М., 1993.

[5] Герловин И.Л. Основы теории всех взаимодействий в веществе. – Л.: Энергоатомиздат, Ленингр. отд-ние, 1990. – 432 с.

тонов, электронов и нейтрино (и соответствующих античастиц), на которые нестабильные частицы, в конце концов, распадаются»[6]. Это явно перекликается с данными И.Л. Герловина.

Таким образом, вопрос заключается в том, что понимать под так называемым информационным полем. Но в любом случае это будет объективная реальность, существующая в природе. И если сегодня у нас нет методов изучения этой реальности – это вопрос техники, а не мировоззрения.

Если принять за постулат существование информации как некой субстанции, то концепция креационизма будет рассматриваться следующим образом: живая материя появилась под внешним управляющим воздействием некой объективно существующей реальности, которая на сегодняшний день недоступна экспериментальным исследованиям. Вопрос о природе этой реальности остается открытым, но, несмотря на это, она незримо присутствует и в других концепциях происхождения жизни.

Концепция биохимической эволюции предполагает, что жизнь является результатом естественного усложнения химических структур, в результате которого происходит качественный скачок к биологической форме движения материи. Сторонником этой концепции был А.И. Опарин, который полагал, что первые живые организмы появились из коацерватов.

Системный подход показывает, что при образовании структуры возможно образование принципиально новых качеств. Так почему бы не предположить, что таким качеством оказалось появление генетического кода, который дал возможность сохранять и перерабатывать информацию, передавать ее из поколения в поколение, что как раз и отличает живую материю от неживой.

До последнего времени механизм создания генетического кода оставался не понятым. По словам А.А. Ермоленко, проблема упиралась в то, что для всех известных прокариот (простейших живых организмов) генетический код является универсальным, что безусловно свидетельствует об их первоначальном родстве, но не позволяет оценить вероятность существования иного механизма кодирования[7].

Однако было сделано предположение, что существующие прокариоты это доминирующий вид, вытеснивший прокариотические организмы с другим генетическим кодом. Долгое время эта идея оставалась лишь гипотезой, пока, в 1979 году английский исследователь Беррел не обнаружил, что генетический код митохондрий имеет очень мало общего с генетическим кодом прочих прокариот. Необходимо отметить, что митохондрии относятся к древнейшим прокариотам и ввиду своей изоляции они сохранили многие из своих древнейших черт. Вторым указанием на их древнейшее происхождение было то, что большая часть РНК в митохондриях простейших (например, дрожжей) проявляет автокаталитическую активность. Более того, почти все РНК обладают способностью кодировать в каких угодно кодах кроме универсальных. Таким образом, у митохондрий сохранился свой неконсервативный весьма разнообразный генетический код. Более того, было установлено, что антикодоны в митохондриях имели первоначально не триплетное (из трёх нуклеотидов), а дублетное (всего из двух) строение. Последним звеном в пользу РНК-протозоа стало установление того, факта, что гены всех цитохромов в митохондриях регулируются только РНК. Более того сама РНК осуществляет саморедактирование для того, чтобы из информационной РНК скопированной с ДНК получилась матрица для сборки цитохрома. А цитохромы признаны необходимыми первейшими веществами клетки. Ибо, они являются ключевым механизмом, вокруг которых циркулирует вся остальная вспомогательная деятельность в клетке.

---

[6] Исаев П.С. О новой физической реальности (о Ψ-эфире). Сообщения объединенного института ядерных исследований, Дубна, 2002. – С. 16.

[7] Ермоленко А.А. Возникновение жизни 18 апреля 2003 http://forum.1tv.ru/index.php?s=f07177b0 8502f6ed05b4891fed0ded 28&act= Print&client= printer &f=32&t=5840.

Таким образом, всё замкнулось на РНК. В качестве одного из подтверждений этой теории могло бы служить обнаружение какого-либо простейшего организма, в котором митохондрия несла бы все известные на сегодняшний момент митохондриинальные гены. И действительно при исследовании Rectinomonas americana было установлено, что геном его митохондрий несёт максимальное количество 97 генов среди изученных организмов. При этом, все без исключения гены, встречающиеся в митохондриях всех прочих организмов, в том числе и высших животных (например, человека) так же содержатся в геноме митохондрий Rectinomonas americana.

Несмотря на то, что со 100% достоверностью никто на сегодняшний момент не способен дать исчерпывающий сценарий естественного происхождения жизни, в общих чертах этот процесс установлен. Однако здесь остается ряд вопросов, на которые не так просто ответить. Для полного описания сценария необходимо решить проблему информации. Если признать, что информация порождается в результате усложнения химических процессов, надо искать ответ на вопрос: каков механизм порождения информации. Если же информация существует как субстанция в виде какого-либо поля, то вопрос будет звучать следующим образом: каков механизм перехода информации из полевого вида в вещественную. Это принципиально разные подходы и их решение должно предусматривать различные методологии к исследованию. Заметим, что последний подход научно обосновывает концепцию креационизма, только роль потусторонних сил играет информационная структура.

Итак, в парадигмах креационизма и эволюционизма возникновение жизни рассматривается как создание информационного кода, или возможность хранить информацию. При этом считается, что до возникновения жизни информации как таковой не существовало.

В парадигме информационного подхода вопрос ставится принципиально иначе. Информация уже существует изначально – надо найти ответ на вопрос: при каких условиях она может проявиться в материи? Это и будет означать появление генетического кода или же биологической формы движения материи. Эволюционный подход в контексте информационного подхода дополняется тем механизмом, который регулирует процесс усложнения материи, а также ее качественные переходы от одной формы движения к другой. В свое время Л.С. Берг создал концепцию эволюции номогенеза, согласно которой развитие природы происходит по определенному сценарию или закону[8]. Однако, ясного представления о сути этого закона Берг так и не дал, как не могут его сформулировать его последователи до сих пор. Вполне возможно, что информационный подход даст возможность найти этот закон и обогатить наши представления о мире.

Список литературы

1. Петербургские ученые: жизнь на Землю могла прийти из космоса 21 июня 2005 г. http://www.newsru.com/russia/ 21jun 2005/zhizn_zemlya.html.
2. Марычев В.В. Специфика научного мировоззрения в XXI веке // Философия в XXI веке: Международный сборник научных трудов / Под общей ред. проф. О.И. Кирикова. – Выпуск 7. – Воронеж: Воронежский госпедуниверситет, 2005. – С. 12-17.
3. Гухман В.Б. Философская сущность информационного подхода. Дисс… докт. филос. наук, Тверь-Москва, 2001 – 402 с.
4. Беркович С.Я. Клеточные автоматы как модель реальности: поиски новых представлений в физических и информационных процессов М., 1993.
5. Герловин И.Л. Основы теории всех взаимодействий в веществе. – Л.: Энергоатомиздат, Ленингр. отд-ние, 1990. – 432 с.
6. Исаев П.С. О новой физической реальности (о Ψ-эфире). Сообщения объединенного института ядерных исследований, Дубна, 2002. – 19 с.

[8] Берг Л.С. Номогенез или эволюция на основе закономерностей. Пг.: Госиздат, 1922. – 306 с.

7. Ермоленко А.А. Возникновение жизни 18 апреля 2003 http://forum.1tv.ru/index.php?s=f07177b0 8502f6ed05b4891fed0ded 28&act= Print&client= printer &f=32&t=5840.

8. Берг Л.С. Номогенез или эволюция на основе закономерностей. Пг.: Госиздат, 1922. – 306 с.

EVOLUTIONAISM AND CREATIONISM ON THE ORIGIN OF LIFE: POINTS OF TANGENCY AND POSSIBILITY OF DIALOGUE

V. U. Mishenin [1)]
V E. Penkov[2)]

1) Belgorod State University

2) Belgorod State University

The paper analyses different approaches to the origin of life and their incompleteness and methodological gaps are shown. The author offers the original conception which provides to partly solve these issues on the basis of the informational approach.

Key words: evolutionalism, creationism, life, dialogue.

УДК 101.1

ИДЕИ НООСФЕРЫ В СОВРЕМЕННОМ ЭКОЛОГИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ

Т. М. Рамазанова

Астраханский государственный университет

e-mail: tramazanova@mail.aspu.ru

Весь комплекс природных факторов, взаимодействующих с человеком, отражается в сознании человека и формирует его экологическое сознание. Биосфера, вода, почва, воздух всех регионов обладают ценностью как вся экосистема. Учение о ноосфере и экологизм меняют современный антропоцентризм.

Ключевые слова: «экологическое сознание», «концепция ноосферы», «системе общество-природа», «антропоцентризм», «экоцентризм», «инвайронментализм», «общественное сознание».

В XXI веке нельзя не иметь в виду необходимости изменения социальных установок личности и общества, переориентации человечества с идеологии хищнического роста производства и потребительства материальных благ на духовное самосовершенствование. Нравственные законы тем более важны, когда экологические принципы меняются с развитием техники и технологий, по мере исчерпания ресурсов и, возможно, вследствие полной перестройки всей технологической основы нашей цивилизации. Осознаётся, что вольно или невольно человечеству придется считаться с этим и научиться соизмерять свои действия, свои желания и цели с изменяющейся экологической ситуацией. В современном экологическом сознании наблюдается понимание такой перестройки, люди начинают воспринимать отмирание некоторых старых, формирование и развитие новых экологических принципов.

В современном экологическом кризисе, глобальном по масштабу, следовательно, создавшем проблемы во всей системе «общество-природа», человек должен определить себя как одну из подсистем в общей системе отношений к бытию. Сознание как основа нашего опыта, как активное начало практического и познавательного отношения к действительности, представляет собой единство ощущения человеком своего существования, присутствия в данном месте и в данный момент и идентификации себя в мире. Экологическое сознание сегодня необходимо, чтобы не столько обозначить и отразить нарушенное человеком экологическое равновесие, сколько осознать, что навязывание людьми природе чуждых ей отношений главенства, приоритета, потребуют от человечества объяснения права на такое взаимодействие.

Во взглядах на объяснение этого права существуют различные подходы. По мнению А.В. Арванитис, одного из основателей современного биополитического движения, настало время сменить прежнюю антропоцентрическую ориентацию культуры, приведшую нас к грани экологической катастрофы, на биоцентрическую. За этим лозунгом стоит работа, включающая в себя изменение всего человеческого мышления и миропонимания с антропоцентризма на биоцентризм.

Однако с практическим воплощением этой идеи связаны определённые проблемы. Например, сторонники теории биоцентризма утверждают, что все живые существа имеют изначальную, внутреннюю ценность. Но, поскольку виды и экосистемы по своей сути не являются живыми существами, они не обладают ценностью в себе. Следовательно, только человек и отдельные особи составляют категорию моральных объектов.

Представители экоцентризма, напротив, утверждают, что биосфера, вода, почва, воздух и экосистемы также обладают изначальной ценностью. Подобные тенденции в споре антропо – и экоцентристов являются основополагающими. На наш взгляд, они несут в себе рациональное зерно, которое не обостряет противоречия, а создаёт возможность соразвития. Требование принимать мир таким, каков он есть, предполагает

признать сложившуюся в нём экологическую обстановку, порождённую многовековой антропоцентрической установкой. Можно вполне определенно утверждать, что любая система ценностей, построенная человеком, в конечном итоге антропоцентрична. При этом высшей целью экоцентризма также всегда будет счастье человека, гуманизм. У человека нет отдельного от природы будущего и, как ни парадоксально это звучит, интересы человека сегодня могут быть соблюдены, только если он сумеет сочетать их с изменениями природы и в какой-то мере отодвинуть их на второй план. Показателем трансформации равновесного концептуального экологического сознания в этом контексте сегодня является то, что меняется сам антропоцентризм. С этих позиций экологическое сознание можно рассматривать как «очень сложную, саморегулирующуюся (изменяющую цели, методы, средства, функции) систему способную стабилизировать и развивать взаимоотношения с природой, взаимоотношение в процессе удовлетворения человеком своих потребностей»[1].

Нельзя забывать того, что весь комплекс природных факторов, взаимодействующих с человеком, отражается в сознании человека и формирует его экологическое сознание. Следует добавить, что индивидуальное экологическое сознание во многом зависит от особенностей общественных отношений, господствующих в обществе. Это позволяет рассматривать экологическое сознание как отражение в сознании процессов взаимодействия между человеком как организмом и человеком как личностью, с одной стороны, обществом и окружающим миром – с другой, в тех аспектах биологической и социальной жизни, которые обусловлены природными факторами. Рассматривая трансформацию техногенной цивилизации в ходе её развития от антропоцентрической к экоцентрической направленности, можно назвать идею коэволюции (соразвития) человека с природой одним из «снарядов», пробивших бреши в прежних антропоцентрических представлениях.

Несмотря на то, что экологические представления очень медленно входят в сознание общества, к концу XX века в философии (во многом, на наш взгляд, благодаря идеям русского космизма) сложилась целостная концепция развития цивилизации на пути технизации. Естествознание «осторожнее» развивает идею роли человека, как великого преобразователя природы. Заметным моментом становления естественнонаучного направления экологического сознания являются работы В.И. Вернадского[2]. Разработанная им концепция ноосферы (сферы разума) стала планетарным явлением на пути осмысления перехода от антропо – к экоцентризму. Его же работы послужили стартовой площадкой для онтологической оценки глобальных процессов, вызванных человеческой деятельностью.

Современное экологическое сознание, отмечающее подвижки в сторону экоцентризма – это росток нового мировоззрения, доказательство взросления человечества. Обобщая сказанное, отметим, что этапы подобного взросления наглядно проявились в следующих учениях:

учение о ноосфере (П.Тейяр де Шарден, Э. Леруа, В.И. Вернадский и др.);

американский инвайронментальный консерватизм (Пауэлл, Пиншо, Питулла, Риорданс, Фернау и др.);

биоцентризм (Лоу, Кэтлин, Эллист и др.);

экологизм (Леопольд, Ист, Марш, Росс и др.);

универсальная этика (Ганди, Торо, Швейцер и др.).

В данном контексте мы рассматриваем одну из центральных идей русского космизма, а именно: человек – составная часть – природы, универсума Вселенной. Противоречие между человеком и природой неизбежно, но человек ответствен за положи-

---

[1] Ромашов, В.А. Становление нового экологического сознания: философский анализ : дис. ... канд. философ. наук / В.А. Ромашов. – М., 1989. – 184 с.

[2] См.: Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – М., 1977; Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М., 1988.

тельное разрешение данного противоречия. Понимание человека, как частицы Вселенной, «мира космоса», который посредством разума и творчества возводится до постижения мироздания, роднит классиков русского космизма с идеями В.И. Вернадского, рассматривающего ноосферу, как космическое явление, предсказывающее переход к очередному этапу эволюции живого вещества в виде формирования нового качественного состояния человека.

В учении о ноосфере В.И. Вернадский считал, что социальное и культурное развитие человечества приведет к превращению человека в основную геологическую силу, формирующую облик Земли. Биосфера перейдет в свое новое состояние, в сферу разума – ноосферу[3]. В ходе данного процесса происходит коэволюция (соразвитие) человеческого общества и окружающей среды. Следовательно, вполне объяснимо, что эволюция человека является закономерным продолжением эволюции форм живого вещества в биосфере.

Возникновение и существование разума В.И. Вернадский связывал с эволюцией нервной системы. Одновременно, обратим особое внимание на то, что с разумом у человека появляется новый вид энергии – культурная биогеохимическая энергия, связанная с изменением «техники жизни». Расцвета эта энергия достигает только у человека. В процессе длительного развития биогеохимическая энергия вызвала к жизни новую биогенетическую миграцию, что, в свою очередь, позволило человеку занять господствующее положение в биосфере. Примером служит овладение огнем, появление и развитие земледелия, а главное – возникновение орудий труда. Отметим, что благодаря этому процессу формировалась культурная энергия, дающая человеку способность перерабатывать всю окружающую природу. В этом же процессе у человечества появилась возможность открывать новые формы энергии (химическую, электромагнитную, квантовую) и освоить их.

Итак, человечество, овладевая законами природы и развивая технику, всё более преобразует природу соответственно своим потребностям. Поэтому, согласно Вернадскому, ноосфера имеет тенденцию к непрерывному расширению, чему способствует выход человека в космос и проникновение в глубины планеты.

Инвайронментальный консерватизм (идеи и деятельность тех, кто озабочен сохранением и рациональным использованием окружающей природной среды и природных ресурсов), в экологическом сознании утверждает необходимость консервации природных ресурсов для будущих поколений. То есть, в этом направлении сиюминутный прагматизм сменяется «дальним прагматизмом». Несмотря на то, что это движение попрежнему противопоставляет человека природе, его заслуга, на наш взгляд, в том, что оно изменило культурно-ценностный вектор развития экологического сознания.

Инвайронментальное направление, возникшее в начале 70-х годов XX века среди западных ученых подобно взрыву, было названо ими новым экологическим сознанием[4]. На основе анализа научных работ данного направления нами представлены некоторые взгляды нового экологического сознания. Они важны для нашего исследования, так как анализ их особенностей даёт возможность видеть на основе уже существующего, формирующиеся в условиях XXI века элементы, предлагаемого нами неоэкологического сознания.

Следуя Дж. Петулле проследим в инвайронментализме несколько течений, каждое из которых берет начало в своей исторической традиции и соответствует приемлемому нами принципу историзма. Среди традиций или духовных истоков мы выделим три: биоцентристская традиция, экономическая традиция и экологическая традиция.

Первая, *биоцентристская*. традиция «идет от первобытных чувств, которые заставляли древних одновременно бояться и уважать природу и власть манны – неизвест-

---

[3] См.: Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М., 1988. – С. 503-512.

[4] См.: Parkin A. Italy Green parties an intern guid. – London, 1989; Petulla J. American environmentalism: Values, Tactics, Priorities. – Huston, 1980.

ного создателя и разрушителя жизни в природе»[5]. Здесь мы обнаруживаем основы архетипа уважительного отношения к естественному и сверхъестественному.

Вторая – *экономическая*. Она возникает с зарождением класса буржуазии и связана с тем, что при капитализме высшая добродетель – эффективность, производительность. Утверждается парадигма отношения к природе как к неисчерпаемому источнику.

Третья традиция, *экологическая*, идет от греко-римских теорий природного закона через естественную философию Возрождения и заканчивается тем, что мы называем современной наукой. Течения, соответствующие названным традициям, Д. Петулла прослеживает и в современном инвайронментализме. Действительно, эту традицию необходимо развивать, чтобы с переходом от парадигмы о неисчерпаемости природы мы утверждали, благодаря постоянно формирующемуся экологическому сознанию, парадигму разумного воссоздания здоровой среды.

Экологизм как направление инвайронментализма, на наш взгляд, созвучен учению о ноосфере. В нашем исследовании он является следующей социокультурной экологической моделью, стоящей на естественнонаучном понимании взаимодействия общества и природы. В качестве предпосылки формирования нового экологического сознания выделим из экологизма три основные идеи:

1. Экосистемный холизм

Отметим точку зрения О. Леопольда – разумно то, что стремится к сохранению целостности, стабильности совершенства биологического общества.

2. Моральное сообщество

Идея, переносящяя сферу действия норм морали на «вне-человеческие» элементы экосистемы.

3. Экологическая этика

Отметим, что это принципиально новая этика, которая соответствует, с одной стороны «природе человека», а с другой – законам окружающей среды.

Инвайронментальная этика является ветвью прикладной философии, занимающейся естественным окружением. Она включает в себя глубинную экологию, основывающуюся на философии А. Хёсса – норвежского специалиста по логике, коммуникации и философии науки; экофеминизм – форму феминистской философии в приложении к вопросам окружающей среды; социальную экологию[6]. Практически от теории инвайронментальной этики ожидалось, что она дополнит её. Так, в действительности и произошло.

Отобразим типы оснований инвайронментальной этики, в качестве теоретической базы взяв разработки К. Мерханта, Д. Петтулы, А.В. Павлова. Исследователями из эгоцентрической этики Т. Гоббса, Д. Локка, А. Смита, Т. Мальтуса взята максимизация индивидуального собственного интереса – общество в целом выигрывает оттого, что хорошо каждому (идея взаимного принуждения). Считаем, что эта часть соответствует механистической метафизике, где целое эквивалентно сумме частей, материя состоит из частей-атомов, знание не зависит от контекста и другое.

Из антропоцентрической этики утилитаристов Д.С. Милля, И. Бентама, Г. Пиншота, Б. Коммонера, социальных экофеминистов, левых зелёных взята идея наибольшего блага для наибольшего числа людей, социальная справедливость, обязательства относительно других. Этические формы этого направления этики многочисленны и зависят от принципа объединения людей: например, государственного, правового, культурного, профессионального, религиозного.

Из научно-экологической этики О. Леопольда, Р. Карсона, публичных экологов, сторонников биологического контроля, устойчивого сельского хозяйства взята система

---

[5] Petulla J. American environmentalism: Values. Tactics. Priorities. – Huston: Texas univ. press, 1980. – P. 19.

[6] См.: Hughes G. Early Greek and Roman environmentalists // Historical ecology: Essays on environment and social change. – L., 1980. – P. 45–59.

рациональной, научной веры, основанной на законах экологии; единство, стабильность, разнообразие экосистемы; подход, основанный на балансе природы или хаотических систем[7].

Еще более органичной в преодолении взгляда на природу как на объект простых человеческих потребностей явилась универсальная этика. Это направление отстаивает идею о том, что многочисленные представители природы равны человеку в своей самоценности. Данная точка зрения и идеи инвайронментальной этики не оспариваются сами по себе, но в то же время, очевидно, что человек в силу массы условий осознает мир и может его видоизменять, исходя из своих потребностей и умений. Это – своего рода радикальное крыло инвайронментализма, которому присущ метафизический характер, состоящий из биоцентризма и экологизма. Обобщая, можно выделить три основные идеи в качестве предпосылки становления нового экологического сознания:

1. Синкретичность мира – Мир – единое целое.

Отметим, что если для экологистов человек – самостоятельная фигура, отличная от окружающей среды, то биоцентристы вообще не разделяют мир на отдельные самостоятельные объекты.

2. Биосферный эгалитаризм – равная, внутренне присущая самоценность всех живых существ жить и процветать. Причем, это не ценность с точки зрения потребительства человека, а именно самоценность, рациональное природопользование – лишь вторичное следствие более глубоких связей с природой.

3. Экологическое самообеспечение – материальные стандарты должны быть резко снижены, зато качество духовной жизни должно быть резко улучшено. Дополним, что добиться этого возможно в информационной цивилизации, создав технику и технологии очень высокого качества.

Обобщение приведенных моделей позволяет сделать вывод, что в целом при сохранении объективного восприятия природы, русский космизм, учение о ноосфере, инвайронментальный консерватизм начали формировать представление о непрагматической ценности природы, социокультурной значимости её для человека. Они утвердили включенность человека в мир природы скорее на духовно-религиозном, нравственном, а учение о ноосфере и экологизм – на научно-теоретическом уровнях культуры.

Таким образом, в XX веке сформировались научные мысли, которые в реальной форме обосновали морально-этическую возможность единства человечества и природы. Наука, переживая небывалый взрыв творческого подъёма, требовала объединения усилий мирового научного сообщества к дальнейшим шагам в развитии ноосферной идеи. В итоге ряд положений, исходящих из учения В.И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу, дали основания к преемственности её фундаментальных идей.

Например, дальнейшую разработку идей ноосферогенеза мы находим в трудах А.Д. Урсула. Под ноосферой он понимает «социоприродную систему», где приоритет отдаётся «нравственному разуму», «интелектуально-информационным ценностям», «экогуманизму» и обеспечивается коэволюция[8]. Исследование трактовок концепции ноосферы приводит к выводу, что человеческий разум, являясь двигателем прогресса, в состоянии обеспечить в перспективе коэволюцию общества и природы, сохранив биосферное многообразие планеты, и устойчивое ее развитие. Основой для разумных решений является коллективный метод обоснования глобальных проблем человечества, базой которого должна стать ноосферная идея. Формирование нового научного видения можно строить на принципах комплексной науки о человеке и его духовно-нравственном потенциале.

---

[7] См.: Devall B. Deep Ecology: Living as if nature mattered. – Salt Lake City, 1985; Herlihy D. Attitudes toward the environment in medieval society // Historical ecology: Essays on environment and social change. – L., 1980.

[8] См.: Урсул А.Д. Путь в ноосферу. – М., 1994.

Примером может также служить философское осмысление экологических проблем и предложение практических моделей их обоснования в условиях научно-технического прогресса «Римским клубом». Создатели этого клуба одними из первых обратили внимание человечества на глобальные проблемы, вытекающие из рассогласования тенденций развития природы и общества.

На наш взгляд, сейчас пришло время не только теоретического, но и практического, многоаспектного решения экологических проблем. Возможность синтеза метафизического и научно-экологического сознания наблюдаются в самом экологическом действии: практическом освоении космоса, внедрении ядерных и квантовых технологий, осознании пересмотра своего отношения к природе, консервации природных ресурсов, межпредметного подхода к проблемам экологии в образовании, выработке и соблюдении законодательных актов по охране окружающей среды. Возникает некий «экологический императив»[9], в виде всеобщих обязательных нравственных законов, которым все люди должны подчиняться (И. Кант), которые формулируются наукой и принимаются сознанием людей. В наши дни отмечается, что человечество начинает учиться соизмерять свои желания и возможности с постоянно меняющимся миром и экологической ситуацией.

Таким образом, перестраивание современного сознания на экоцентрическое – реальность и потребность нашей эпохи, тем более что антропоцентризм техногенных цивилизаций в основе имел и имеет гуманистическую мораль и ее необходимо сохранить. Нельзя не согласиться с мнением академика Н.Н. Моисеева о том, что «способность правильно использовать и регулировать мощь современного общества и означает «экологическую культуру» и «экологическое мышление»[10].

Проведенный анализ показывает, что экологическое сознание является для человека не только основой саморождения через культурную биогеохимическую энергию самой природы, но и через культурно-изобразительные устройства. А это создаёт условия соразвития и возможного преобразования (трансформации) составляющих антропоцентризма в экоцентризм. Следовательно, в современном экологическом сознании при развитии социально-экологический индустрии социокультурный фактор является образцом. К его совершенствованию мы будем стремиться в поиске истинного единения с природой в процессе коэволюции, зачатки которому уже заложены. Главной же ценностью здесь по-прежнему остается жизнь человека. Окружающая природа в современном экологическом сознании должна автоматически восприниматься как родной дом – обитель, бытие, так как возможность гибели человека, порабощенного техникой и утратившего духовную и нравственную самобытность, предрекали еще Н.Ф. Федоров, Л. Мамфорд, П. Гумден. Наглядность данного умозаключения вытекает из того, что подчинение только идее экономического прогресса означает подчинение «логике целевой рациональности» и тем самым ещё большему отдалению «целостных форм рациональности».

Список литературы

1. Ромашов, В.А. Становление нового экологического сознания: философский анализ : дис. ... канд. философ. наук / В.А. Ромашов. – М., 1989. – 184 с.

2. Вернадский, В.И. Научная мысль как планетное явление / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1977. – 270, [1] с.Вернадский, В.И. Философские мысли натуралиста / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1988. – 520 с.

3. Parkin, A. Italy / A. Parkin // Green parties an intern guid. – London, 1989. – P. 148–167.

4. Petulla, J. American environmentalism: Values, Tactics, Priorities / J. Petulla. – Huston: Texas univ. press, 1980. – 239 p.

[9] Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера. – М., 1993. – С. 267.

[10] Там же. С. 271.

5. Herlihy, D. Attitudes toward the environment in medieval society / D. Herlihy // Historical ecology: Essays on environment and social change. – L.: Kennikat press. 1980. – P. 100–116.
6. Devall, B. Deep Ecology: Living as if nature mattered / B. Devall, G. Sessions. – Salt Lake City, 1985. – 266 p.
7. Моисеев, Н.Н. Человек и ноосфера / Н.Н. Моисеев. – М.: Молодая гвардия, 1993. – 168 с.

IDEA OF NOOSSPHERE IN MODERN ECOLOGIC SIENCES

T. M. Ramazanova

Astrakhan state university

e-mail: tramazanova@mail.aspu.ru

All the complex of natural factors is reflected I nthe man's mind and forms his ecological consciousness. Biosphere, water, ground, air of all regions are values being the ecosystem. Doctrine of noosphere and ecologism and ecologies are change modern anthropocentrism.

Key words: ecological conscience, concept of noosphere, system of society-nature, anthropocentrism, ecologicentrism, environmentalism, social consciousness.

УДК 008:1

ПРОБЛЕМА ВЕРЫ И ЗНАНИЯ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ УЧЕНИИ А.И. ВВЕДЕНСКОГО

А. В. Романов

Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого

В данной статье анализируется проблема соотношения логики, психологии и философии в религиозно-философской концепции А.И. Введенского. Обосновывается тезис о том, что гносеология, по мнению А.И. Введенского, является центральным разделом философии. Анализируется трактовка понятия «метафизика», рассматривается возможность существования метафизики в виде веры или знания и приводится аргументация А.И. Введенского, утверждающего важность этой проблемы не только для философии, но и для науки в целом.

Ключевые слова: А.И. Введенский, логика, психология, философия, метафизика, гносеология, мировоззрение, вера.

Александр Иванович Введенский (1856 – 1925) – оригинальный русский мыслитель, к сожалению, незаслуженно забытый. Целостных и систематических работ, посвящённых жизни и творчеству этого русского философа практически нет. А.И. Введенский, закончив тамбовскую гимназию, поступил на математический факультет Московского университета, откуда через год перевёлся в Петербургский, сначала тоже на математический, а через год на историко-филологический факультет, который он закончил в 1881 г. Был учеником М.И. Владиславлева по философии и К.Н. Бестужева-Рюмина по русской истории. После магистерского экзамена был командирован на два года в Германию (1884 – 1886), где слушал лекции К. Фишера в Гейдельберге. В 1888 г. А.И. Введенский защитил магистерскую диссертацию на тему «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» и в 1890 г. после смерти М.И. Владиславлева стал профессором кафедры философии в Петербургском университете. Также состоял профессором военно-юридической академии, историко-филологического института, женского педагогического института и высших женских курсов Раева; долго читал философию на так называемых Бестужевских высших курсах. Под руководством А.И. Введенского в 1897 году было образовано Философское общество при Петербургском университете (по аналогии с Московским обществом), которое просуществовало до 1917 года.

А.И. Введенский был человеком острого ума, очень четкой и ясной мысли, большого литературного дарования. Все его статьи написаны исключительно четко и ярко, а склонность идти до конца в исповедуемых им убеждениях, смелость в формулировках делают его на редкость интересным мыслителем. Писал А.И. Введенский не много (например, его магистерская диссертация так и осталась незаконченной, за первым томом не последовало второго), но писал он на самые различные философские темы, поэтому с полным правом можно говорить о философской системе А.И. Введенского. Правда, целый ряд важных вопросов развиты им в небольших очерках или статьях, но зато всегда с такой законченностью и определенностью, которые искупают краткость этих этюдов. Основными его произведениями являются следующие: «Опыт построения теории материи на принципах критической философии», «Новое и лёгкое доказательство философского критицизма», «Логика как часть теории познания», «Психология без всякой метафизики», «О видах веры в её отношениях к знанию», «Судьбы философии в России», «О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьёва», «Спор о свободе воли перед судом критической философии», «Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом», «Условие позволительности веры в смысл жизни» и др.

А. И. Введенский является крупнейшим представителем неокантианства на русской почве. Это течение, по мнению В.В. Зеньковского, «проявилось в русской фи-

лософии очень ярко и сильно, в лице своего главы (А.И. Введенского) дало законченную систему, в высшей степени интересную»[1].

Если говорить о влияниях, которые испытал русский философ, то, конечно, основным и решающим было влияние И. Канта. У А.И. Введенского оригинальное и самостоятельное видение основ гносеологии и критической метафизики, однако в своих философских воззрениях он проявил себя как строгий и последовательный кантианец. Ни одна из школ неокантианства, по-видимому, не имела серьезного влияния на русского философа, однако все же он ближе всего к Г. Когену и Марбургской школе, в частности, в истолковании содержания познания. В очерках, написанных А.И. Введенским в конце жизни, нетрудно заметить несомненное влияние Д. Юма, с которым он часто солидарен в учении о «вере» как своеобразном «источнике познания»[2].

А.И. Введенский, разрабатывая свою теорию познания, постоянно делал попытки найти различия между логикой и психологией. Необходимо отметить ценность этих исследований, ведь в то время и психология, и логика в России не имели должного развития, поэтому во многих работах встречалось необоснованное смешение этих двух наук. А.И. Введенский в своей работе «Логика как часть теории познания» даже выделил эту проблематику в отдельную главу, назвав её «Задачи логики и её отличия от психологии». Он считает, что хотя и логика, и психология исследуют мышление, но логика не основывается на психологии и не является психологией мышления. Наоборот, психология, по мнению русского философа, должна подчиняться законам логики, как и все остальные науки. Различие логики и психологии во взглядах на мышление заключается в следующем. Психология изучает мышление «безоценочным образом, т.е. она оставляет в стороне все вопросы о правильности и ошибочности мышления, а вместо этого рассматривает, из каких неразложимых дальше и несводимых друг к другу элементов душевной жизни слагаются переживания или процессы явлений мышления»[3]. Логика подчёркивает, что в мышлении имеет место «только правильность и ошибочность, независимо от того, каков состав душевных переживаний в том и другом случае и какова связь этих переживаний с другими явлениями душевной жизни»[4]. В силу этого, логика изучает, например, методы проверки различных суждений, правильность или неправильность соединения посылок с выводом в умозаключении, ошибки, встречающиеся при построении умозаключений и т.п. Переживание суждений, душевные явления, которые при этом происходят, их влияние на человека – всё это включается, по мнению А.И. Введенского, в область изучения психологии.

От смешения логики и психологии, по мнению А.И. Введенского, проигрывают обе. С точки зрения мыслителя, это приводит к тому, что психология мышления остаётся в крайне неразработанном виде и к тому же душевные переживания невольно представляются нам происходящими по одной из выведенных логикой схем, хотя это не соответствует действительности. Попытка обосновать законы логики на психологии приводит к хаосу во взглядах на эти законы. А.И. Введенский считает, что следствием подобного смешения является подмена знания верой. С психологической точки зрения, по мнению А.И. Введенского, вера и знание ничем не отличаются друг от друга; их можно определить как «переживание уверенности в истинности некоторых наших мыслей»[5]. Но с логической точки зрения это разные категории. Знание можно доказать с помощью законов логики, а веру – нет. Поэтому русский философ определяет веру с логической точки зрения как «остаток, получаемый через вычитание всего знания из совокупности тех мыслей, которые сопровождаются уверенностью в их истинности»[6]. В работе «О видах веры в её отношениях к знанию» А.И. Введенский выделя-

---

[1] Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 2. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. С. 248

[2] Там же. С. 249.

[3] Введенский А.И. Логика как часть теории познания. – Петроград, 1917. С. 6.

[4] Там же. С. 6.

[5] Введенский А.И. Логика как часть теории познания. – Петроград, 1917. С. 13.

[6] Там же. С. 14.

ет 4 вида веры по отношению к знанию: наивная, слепая, суетная и сознательная. Вера бывает наивной, когда у человека нет сомнений в существовании чего-либо (например, вера древнего грека в существование олимпийских богов). Вера может быть слепой – когда человек насильственно вытесняет из своего сознания голос рассудка под влиянием сильного чувства[7].

Наивная вера допускается рассудком без согласования с логикой и с фактами. Слепая вера встречает протест со стороны рассудка как противоречащая или логике, или фактам. Вера, рассмотренная и допущенная рассудком, «подвергается им критическому рассмотрению; но он уже не протестует против неё, потому что, он и признаёт её недоказуемой, но в то же время – и неопровержимой, т.е. не противоречащей ни логике, ни фактам»[8]. Такая вера может оказать разнообразной, и поэтому А.И.Введенский подразделяет её на несколько видов в зависимости от мотивации.

Если мотив по своей внутренней ценности ничтожен, то основанную на нём веру мыслитель называет суетной (вера, исповедуемая под влиянием моды; например, популярность материалистических воззрений среди молодёжи в России в 60 – 70 гг. XIX в.). Если же мотив высокий, ценный, то основанная на нём вера будет верой сознательной. Мотивацию для такой веры философ находит, прежде всего, в нравственных требованиях.

Признание безусловной обязательности нравственного долга составляет, по словам А.И. Введенского, «уже что-то вроде веры»[9]. Эту безусловную обязательность можно признавать или не признавать, но доказывать её можно только практически, своей жизнью, осуществляя нравственный долг на деле. Таким образом, признание безусловной обязательности нравственного долга имеет заметное сходство с верой. Причём это признание сопровождается одобрением этого долга, под влиянием чего он становится обязательным сам по себе; в этом ракурсе нравственный долг уже невозможно рассматривать как выражение бессмысленных, хотя и вполне естественных влечений. Такое признание, по мнению А.И. Введенского, логически вынуждает признавать некоторые положения, касающиеся того, что лежит за пределами возможного опыта, в силу чего критический рассудок считает их недоказуемыми, но и неопровержимыми. И поэтому эти положения могут служить догматами такой веры, которая допускается критическим рассудком, но не будет верой суетной.

А.И. Введенский выделяет следующие условия обязательности нравственного закона:

1) каждый человек есть безусловно ценная цель;

2) эта цель достижима, так что устройство Вселенной подчинено этой же цели и способствует её осуществлению;

3) нравственная деятельность является одним из средств для достижения этой цели[10].

Иначе говоря, чтобы не признавать обязательность нравственного долга бессмыслицей, необходимо допускать, с одной стороны, осуществимое назначение человека и всего мира для какой-то абсолютно высокой и ценной цели, а с другой стороны – полное совпадение требований нравственности с требованиями этого назначения.

Если допустить, что ни у мира, ни у человека нет никакого подобного назначения, то нравственность останется только как факт, как прирождённое стремление, как инстинкт, который у одних будет сильнее, а у других – слабее; нравственность уже не будет иметь безусловной обязательности.

Если же субъект признаёт обязательность нравственного закона, то он должен верить в Бога и в бессмертие, ибо это есть условие, необходимое для признания нрав-

---

[7] Введенский А.И. О видах веры в её отношениях к знанию // Введенский А.И. Философские очерки. – Прага, 1924. С. 157 – 158.

[8] Там же. С. 192.

[9] Там же. С. 193.

[10] Там же. С. 195.

ственного долга, но, по мнению А.И. Введенского, ещё не достаточное. И. Кант указывал на связь между верой в Бога и в бессмертие и требованиями нравственности. Нравственный закон предписывает только форму деятельности, а уже к этой деятельности подбирается соответствующее содержание и объекты. При этом каждый поступок должен быть исполняем, по мнению И. Канта, исключительно из уважения к нравственному закону. Если предположить, что назначением человека является осуществление торжества формального закона нравственности, то при отсутствии бессмертия это назначение так и останется невыполненным по причине того, что на человека постоянно влияют самые разнообразные мотивы, и он не всегда в состоянии контролировать себя и совершать только те поступки, которые ему предписывает нравственный долг. Значит, назначение человека остаётся неисполненным (при отсутствии бессмертия) и, следовательно, обязательность нравственного долга остаётся чистой бессмыслицей[11].

Если же предположить существование бессмертия, то у человека остаётся право верить в осуществимость всего того, что остаётся неосуществимым в земной жизни и что сохраняет смысл обязательности нравственного долга. И, следовательно, при допущении существования бессмертия человек вправе верить, что «исполнение нравственного долга служит средством для достижения осуществляющейся в посмертной жизни абсолютно ценной цели»[12]. Человек может верить, что через достижение этой цели искупляется всякое зло, испытываемое и причиняемое кем бы то ни было и чем бы то ни было в этом мире; что это зло превращается в добро через исполнение назначения человека, что это зло будет чувствоваться всеми как добро и т.п. В чём именно состоит эта абсолютно ценная цель, как именно совершится вследствие служения человека нравственности превращение зла в добро, в чём оно будет состоять – это человек знать не может. Но можно верить, что в ноуменальном мире испытанное зло будет трактоваться как добро. Рассудок уже не протестует против подмечаемого им противоречия в вере, потому что оно касается не мира явлений, а того, что лежит за пределами возможного опыта.

А как же обстоит дело с верой в Бога? Ведь, по мнению А.И. Введенского, для признания обязательности нравственного долга необходимо признать помимо бессмертия и «существование Бога, как творца мира, сотворившего его ради безусловно ценной цели»[13]. Но Бог, деятельность которого ограничилась бы тем, что Он сотворил мир, а после этого предоставил ему возможность развиваться без Своего вмешательства, по мнению мыслителя, не удовлетворяет требованиям обязательности нравственного долга. Бог, как считает русский философ, должен внимать людским молитвам и покаянию. Можно привести множество нарушений нравственного долга: распятие Христа, гонения на проповедников его учения и т. п. Кроме того, человек в своей обыденной жизни, по мнению А.И. Введенского, «не в силах не уклоняться от нравственного долга»[14]. Отсюда для обоснования обязательности нравственного долга есть только один выход: необходимо, чтобы само человечество обладало средством искупить своё прошлое; а для этого необходимо, чтобы Бог внимал покаянию каждого человека за его собственные грехи и молитвам за чужие грехи и чтобы чем праведнее и ближе к святости человек, тем действеннее была его молитва за грехи мира. Только при таком условии, как считает А.И. Введенский, будущий прогресс нравственности способен исцелить прежнее зло, в то же время не делая бессмысленной обязательность нравственного закона. Русский философ утверждает даже, что «среди других нравственных потребностей есть также и потребность во *всеобщем* спасении»[15]. В качестве

[11] Назаров В.Н. Введение в теологию. – М.: Гардарики, 2004. С. 30.

[12] Введенский А.И. О видах веры в её отношениях к знанию // Введенский А.И. Философские очерки. – Прага, 1924. С. 202.

[13] Там же. С. 203.

[14] Там же. С. 204.

[15] Введенский А.И. О видах веры в её отношениях к знанию // Введенский А.И. Философские очерки. – Прага, 1924. Там же. С. 205.

обоснования он приводит учение Оригена, который считал, что вечное наказание грешников будет карой не для них самих, а для праведников, которые будут страдать, осознавая своё бессилие спасти грешников.

А.И. Введенский считает, что «Бог должен внимать нашим молитвам; Он должен не только создать мир, но после того ещё блюсти его, исполнять внушённые нравственностью молитвы, – исполнять, если не здесь, то в каком-нибудь другом сверхчувственном мире – там, где осуществляется назначение человека»[16]. Бог деистов, т.е. Бог, создавший мир и покинувший его после этого, пребывая в месте, недоступном молитве человека, не имеет ни малейшего нравственного значения. В Бога деистов можно верить без всякого противоречия с логикой и фактами, но для этой веры нужны иные мотивы, чем для веры в Бога живого, внимающего людям. Для веры в Бога деистов нужны, по мнению русского философа, привычка к вере в Бога, удобство рассматривать мир как сотворённый живым существом и т.п. Веру в Бога деистов А.И. Введенский считает «верой суетной и не имеющей для нравственности никакого значения»[17].

Последние рассмотренные два вида веры (суетная и сознательная), по словам русского философа, подчинены одному роду веры (а именно, роду веры, рассмотренной и допущенной критическим рассудком), который, в свою очередь, соподчинён наряду с наивной и слепой верой общему для них роду веры. Четвёртый вид веры А.И. Введенский называет сознательным не только потому, что она сопровождается знанием своей неопровержимости, своих мотивов и их высокой ценности, но главнее всего – вследствие сознания, что она – вера, а не знание, между тем как другие виды веры очень часто, даже в большинстве случаев, смешивают себя со знанием.

Данный подход в понимании соотношения логики и психологии даёт возможность А.И. Введенскому выявить связь логики и философии. Рассуждая об определении философии, мыслитель исходной посылкой выдвигает тезис о том, что философия представляет собой систему мировоззрения. Под мировоззрением философ понимает «совокупность ответов на все вопросы, возбуждаемые вопросом о смысле существования человека»[18]. Мировоззрение формируется следующим образом:

- мировоззрение может быть сформировано случайно, а не систематически, под влиянием определённой жизненной ситуации, на основании традиций и обычаев;
- мировоззрение формируется строго систематически, основываясь на критическом анализе различных идей.

Мировоззрение, основанное на научном анализе, является, по мнению А.И. Введенского, целью любой концепции в истории философии. Поэтому в общем виде можно определить философию как «систему научно разработанного мировоззрения»[19]. Основой такого типа мировоззрения, с точки зрения мыслителя, является теория познания, которая составляет важнейший и основной раздел философии. Для доказательства данного тезиса философ приводит теоретический и исторический аргументы. Теоретический аргумент заключается в следующем. Формирование мировоззрения связано с сомнением, выбором между познанием, основанным на анализе, и верой. Таковыми, например, являются вопросы, связанные с Богом, душой, свободой и т.п. Если о них умолчать, то тогда мировоззрение нельзя назвать цельным. Следовательно, возникает проблема: можно ли ввести в состав «научно разработанного» мировоззрения знания о таких вещах и предметах, которые недоступны какому-либо опыту? Ведь любое утверждение о них будет одинаково неопровержимо, и одинаково недоказуемо. Значит, любое мнение о них может существовать только в виде веры. Но они могут и должны входить с состав научно разработанного мировоззрения, по мнению А.И. Введенского, в виде веры, потому что мировоззрение должно быть цельным. Это

---

[16] Там же. С. 206 – 207.
[17] Там же. С. 207.
[18] Введенский А.И. Логика как часть теории познания. – Петроград, 1917. С. 22.
[19] Там же. С. 23.

подчёркивает важность гносеологии, которая занимается непосредственно изучением тех условий, благодаря которым «существует бесспорно признаваемое знание (математика и естественные науки), дабы посредством выяснения этих условий установить, до каких пределов может простираться наше знание, так что перейдя эти границы, мы попадаем в область, в которой возможны лишь одинаково недоказуемые и одинаково неопровержимые мнения, т.е. вера, а не знание»[20]. В этом, по мнению мыслителя, заключается теоретическое доказательство значимости гносеологии в философии.

Исторический аргумент доказательства того, что теория познания является центральным разделом философии, выглядит, следующим образом. В VI – V вв. до н.э. философия не занималась проблемами познания, следствием чего стало возникновение в Древней Греции школы софистов. Они утверждали, что любое мнение можно как доказать, так и опровергнуть. Отсюда утверждение о том, что риторика (искусство посредством речи доводить своих слушателей до согласия с любым своим мнением) есть главный раздел философии. В ответ на это Сократ, а затем Платон и Аристотель сосредоточились на изучении самого знания, сделав его центральной темой философии. Если у софистов знание было относительно (критерием истинности знания выступала полезность знания в какой-либо ситуации), то у Платона знание абсолютно и неизменно. По сути, истина совпадет с эйдосом, а процесс познания сводится к восхождению к платоновской идее. Аристотель сводил знание к формальной логике и её законам, основоположником которых он являлся. Именно такой подход заложил основу небывалого расцвета философии, недаром этот период называют классическим этапом в развитии античности. В Новое время происходит развитие гносеологических идей, что даёт возможность философии выйти на качественно иной уровень развития после переворота, произведённого в XVII в. Р. Декартом и Ф. Бэконом. В античности знание было антропологично, т. е. оно постоянно коррелировалось с потребностями человека. В новое время знание к человеку безотносительно, оно воспринимается как ценное само по себе. Теория познания получает новый импульс развития в XVIII – XIX в. в философии И. Канта, который обосновывает критическое направление в теории познания. Таково содержание исторического аргумента, который приводит А.И. Введенский в доказательство тезиса о том, что гносеология является центральным разделом философии.

Эта аргументация является основанием для определения философии. Мыслитель даёт следующее определение: «Философия есть теория познания с присоединением связанной с ней и основанной на почве добытых ей выводов системы научно разработанного мировоззрения»[21]. Основной вопрос гносеологии, по мнению А.И. Введенского, заключается в том, что «возможно ли знание трансцендентных предметов или же всякое мнение о них должно оставаться навсегда лишь верой, хотя бы даже и неопровержимой, но недоказуемой?»[22]. Если же попытаться сделать данный вопрос ещё более общим и учесть то, что изучением трансцендентных предметов занимается метафизика, то вопрос ставится следующим образом: «возможна ли метафизика в виде знания, или же те самые условия, которые дали бы нам право считать вообще возможным какое бы то ни было знание сверх простой установки данных опыта (например, «мне больно», «я вижу то-то»), они-то навсегда лишают нас надежды на метафизическое знание?»[23].

Основными из вышеизложенного, можно определить следующие проблемы метафизики:

- тождество вещи-в-себе (истинное, ноуменальное бытие) и данных опыта (кажущееся, феноменальное бытие);

---

[20] Введенский А.И. Логика как часть теории познания. – Петроград, 1917. С. 25.
[21] Там же. С. 27.
[22] Там же. С. 29.
[23] Там же. С. 30.

- сходство и различие между вещью-в-себе (истинным, ноуменальным бытием) и данными опыта (кажущимся, феноменальным бытием);
- входят ли в состав истинного бытия трансцендентные предметы, или же нет никаких трансцендентных предметов, а всякое бытие имманентно, хотя бы и воспринималось нами не вполне в том самом виде, как оно существует в действительности, а в кажущемся (феноменальном) бытии?[24].

Здесь встаёт вопрос: а как в системе А.И. Введенского соотносятся в таком случае метафизика и гносеология? Теория познания (а вместе с ней и логика) на начальном этапе должна отличать понятия «метафизического» и «трансцендентного». Безусловно, всё трансцендентное окажется метафизическим, но будет ли всё метафизическое трансцендентным – пока неясно. Теория познания, по мнению мыслителя, должна исходить из факта, что знание существует: примером этому служат математика и естественные науки. Причём под естественными науками философ понимает не только астрономию, механику, физику, химию, биологию и т.п., но и психологию, историю, лингвистику и т.д.; т. е. всякое изучение данных опыта, производимое независимо от того, считаются ли они истинным или кажущимся бытием. Теория познания, согласно его убеждениям, «должна взять фактически существующее бесспорное знание и именно его рассматривать с целью выяснить условия, делающие его возможным, а после этого выяснить, что может и что не может подходить под эти условия, т.е. что может, а что никогда не может стать знанием»[25]. По словам А.И. Введенского, если же теория познания «станет строить понятие (или идеал) знания сама из себя, без рассмотрения фактически существующего знания, то она не будет застрахована ни от произвольных, а поэтому зачастую ложных, предпосылок, касающихся понятия (или идеала) знания, ни от превращения в теорию о такой выдумке, которая вполне произвольно названа знанием»[26].

А.И. Введенский делает оговорку о двух значениях термина «метафизика» в историческом контексте. Вплоть до XVIII в. теория познания настолько тесно сливалась с метафизикой, так что не было необходимости называть их разными терминами. И лишь в XIX в., после исследований И. Канта, в философии стали различать эти две области: теорию познания стали обозначать термином «гносеология» (правда, в западной философии больше принят термин «эпистемология», а в русской – «гносеология»), а под термином «метафизика» начали понимать учение об истинном бытии. Эта оговорка, с точки зрения А.И. Введенского, очень важна, потому что при изучении любого философского произведения необходимо понимать в каком значении был употреблён термин «метафизика». Русский философ приводит следующий пример. В работе И. Канта «Критика чистого разума» (1781) доказывается невозможность метафизики в виде науки или знания. Но спустя два года в 1783 г. И. Кант пишет работу «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, возможной в виде знания». Казалось бы, явное противоречие. Но, как пишет А.И. Введенский, «в первом случае под метафизикой Кант подразумевает учение об истинном бытии, а во втором – теорию познания, какового термина ещё не было во времена И. Канта». Именно поэтому, по мнению русского философа, необходимо точно знать историю термина «метафизика» и чётко понимать его значения.

В этой связи возникает вопрос: а возможна ли метафизика в виде знания? Или она возможна в виде веры? Прежде чем давать ответ на этот вопрос, А.И. Введенский подчёркивает значимость этой проблемы. Ведь с помощью него можно провести границу между верой и знанием, что очень существенно, ведь, по мнению философа, у них разные нравственные права. Человек не имеет никакого морального права принуждать другого человека к исполнению требований, приписываемых верой первого, потому что, по словам мыслителя, «как бы ни была тверда моя вера, я не имею ни ма-

---

[24] Там же. С. 32.
[25] Введенский А.И. Логика как часть теории познания. – Петроград, 1917. С. 36.
[26] Там же. С. 37.

лейшего нравственного права принуждать других людей к исполнению требований, предписываемых моей *верой*; во имя веры нравственно позволительно обращаться с каким-либо требованиями только к тем, кто и сам исповедует мою веру»[27]. Но зато, согласно убеждениям философа, «нет ровно ничего безнравственного, если во имя требований, предъявляемых *знанием*, принуждают принимать различные меры против эпидемической болезни и тех, кто сам совершенно не понимает необходимости этих мер»[28]. Поэтому решение вопроса о возможности метафизики в виде знания нравственно обязательно для современной науки.

А.И. Введенский считает, что метафизика в виде знания невозможна, она возможна только в виде веры, неопровержимой, но одновременно и недоказуемой. Метафизика стремится узнать само истинное бытие, гносеология рассматривает возможность познания истинного бытия, а не бытие как таковое. Исходя из этого, становится понятна важность логики как части теории познания, ведь именно логика является наукой о законах правильного мышления. Следовательно, без логики теория познания существовать не может[29]. Вера не соотносится со знанием, она связана с личной потребностью человека в познании трансцендентного. Вера является одним из самых важных и влиятельных компонентов при формировании целостного мировоззрения.

Список литературы

1. Введенский А.И. Логика как часть теории познания. – Петроград, 1917.
2. Введенский А.И. Новое и лёгкое доказательство философского критицизма. – СПб., 1908.
3. Введенский А.И. О видах веры в её отношениях к знанию // Введенский А.И. Философские очерки. – Прага, 1924. С. 155 – 213.
4. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 2. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999.
5. Назаров В.Н. Введение в теологию. – М.: Гардарики, 2004.

KNOWLEDGE AND FAITH IN THE SYSTEM OF A.I. VVEDENSKY

A. V. Romanov

Tula State Pedagogical University n.a. Leo Tolstoy

This article deals with the correlation of logic, psychology and philosophy in the philosophical conception of A.I. Vvedensky. The thesis is proved that theory of knowledge, according to A.I. Vvedensky, is the central part of philosophy. A.I. Vvedensky's interpretation of the concept «metaphisycs» is analysed, the possibility of metaphisycs as the faith or as the knowledge is considered, the arguments of A.I. Vvedensky about the importance of this problem not only to philosophy but to science as a whole are provided.

The words: A.I. Vvedensky, logic, psychology, metaphysics, theory of knowledge, outlook, faith.

[27] Там же. С. 38.
[28] Там же. С. 38.
[29] Введенский А.И. Логика как часть теории познания. – Петроград, 1917. С. 47.

УДК 1:001;001.8

ИНФОРМАЦИЯ И ЗНАНИЯ

В. П. Седякин

Московский государственный университет картографии и геодезии

e-mail: Svp134@mail.ru

Рассмотрена феноменология понятия информации в связи с современными информационными технологиями. Определены исключительные черты понятия информации при сравнении с широко распространенными понятиями права, культуры и цивилизации. Рассмотрен конкретно-научный подход на основе "DIKW" – модели, связывающий основные информационные понятия носителя информации, данных, информации и знаний. Раскрыта сущность и значение понятий информации и знаний как языковых понятий в рамках известного "знаниевого" подхода.

Ключевые слова: информация, феноменология, знания.

1. Введение

Феномен информации остается предметом изучения философов и представителей разных наук, несмотря на многолетние дискуссии. В связи с бурным развитием информационных технологий и, особенно – интернет и технологий информационной безопасности – актуальность определения относительно новых информационных понятий весьма актуальна.

Крупнейшие ученые 20-го века – Н. Винер, К. Шеннон, Л. Бриллюэн, У. Эшби и др. – по-своему, в рамках решаемых научных проблем, определяли понятие информации. Это способствовало тому, что уже к концу 1980-х годов было распространено мнение, что этому общенаучному понятию невозможно дать общее определение и, что оно должно уточняться в рамках конкретных наук. В. В. Налимов полагал, "что понятие информации полисемично в силу исходного полиморфизма научного языка". Авторитет В.В. Налимова способствовал закреплению среди специалистов конкретных наук указанного мнения, что надолго "законсервировало" проблему определения понятия информации. До настоящего времени практически любая диссертация или монография по информационной проблематике начинается с раздела, посвященной "развитию содержания категории "информация" [1].

Анализ известных определений понятия информации позволил разделить их по нескольким типам с точки зрения содержания и форм[2]. Под последним понимается тип используемой формулировки определения с точки зрения логики научного языка. С содержательной точки зрения наряду с атрибутивным и кибернетически-функциональным следует ввести также "объективный" вид определений. Сторонники атрибутивных определений квалифицируют информацию как неотъемлемое свойство всех материальных объектов. Т.е. информация как атрибут материальных объектов присуща всему объективно сущему. Сторонники кибернетически-функциональных определений считают информацию связанной только с функционированием самоорганизующихся живых и технических систем. Сторонники объективного определения понятия информации полагают, что информация существует независимо от функционирования чего бы то ни было, включая и материальные объекты, как особая субстанция. К последним сейчас относятся "информациологи" – приверженцы т.н. "информациологии"[3]. Особое значение этого весьма значимого паранаучного направления критически рассмотрено в [4].

---

[1] Латыпов И. А. Собственность на информацию как социально-философская проблема: монография / Федеральное агентство по образованию. – Ижевск Удмуртский ун-т, 2007.

[2] Седякин В.П., Цветков В.Я. Философия информационного подхода: Монография: М.,МАКС Пресс, 2007.

[3] Юзвишин И.И. Основы информациологии. М. 2000.

[4] Седякин В.П. Информационный миф и паранаука. Сборник трудов Всероссийской научно-практической конференции "Математика, информатика, естествознание в экономике и обществе". М. Изд. МФЮА. 2008.

Не вдаваясь здесь в подробную аргументацию критики атрибутивного определения, которое имеет массу приверженцев как среди авторитетных философов, так и среди представителей конкретно-научного знания, отметим лишь генетическую связь атрибутивного определения информации с теорией отражения. В упомянутой выше работе показана методологическая принадлежность последней классической науке[5], и, следовательно, лапласианскому детерминизму, не допускаемому современной наукой. Это не означает отрицания всех научных достижений, полученных сторонниками атрибутивистского определения, особенно в изучении свойств многообразия и его отражения. Все они сохраняют свое значение, но только в более четко очерченных границах психического отражения.

Исключив пока из дальнейшего рассмотрения упомянутые выше два вида определения информации (атрибутивный и "объективный"), будем рассматривать далее кибернетически-функциональные определения. К ним относятся антропоцентрические или "субъективные" определения, которые связывают понятие информации только с человеком (субъектом), включая техногенную среду его обитания (кибернетические устройства, компьютеры и интернет).

2. Исключительные черты понятия информации

Не вдаваясь здесь в квалификацию различных кибернетически-функциональных определений отметим среди них наиболее значимый вид социальной информации, который подробно рассматривался в работах[6]. Этому виду отвечают разные определения, но, в основном, они сводятся к "сообщениям, содержащим сведения относительно чего-либо, предназначенное для передачи или переданное в любой знаковой форме", либо к "сведениям о каких-либо событиях, фактах, явлениях и процессах в социальной и материальной жизни независимо от формы их представления". Последнее определение нашло свое "нормативное" закрепление в федеральном законе "Об информации, информационных технологиях и защите информации". Это, конечно, не является доказательством его истинности, но отражает общественную значимость научно корректного определения социальной информации.

Сложная проблема классификации известных определений понятия информации указывает на "особый случай" и требует выяснения "особости" этого понятия. Чем обусловлена такая необычная полисемия его? Почему оно столь широко применяется и в обыденной жизни и в разных науках? И, наконец, почему не происходит элиминации или вытеснения в течение нескольких десятилетий хоть каких-нибудь уже неактуальных определений этого понятия, как это обычно происходит в научном и естественном языках по мере уточнения понятия[7]? Почему не удается решение задачи экспликации (уточнения понятия) с помощью средств символической логики?

Ответ на эти вопросы, по-видимому, одновременно лежит в двух плоскостях – прагматической и лингвистической, связанной с языком науки. В обыденной и научно-технической практике вполне очевиден некий многолетний "информационный бум". Широчайшее внедрение современных цифровых информационных технологий и в быту и в научно-технической сфере находит свое отражение и в языке и в сознании, как научном, так и обыденном. В т.ч. в виде особого "информационного мифа". Этому мифу наилучшим образом отвечает размытое, многозначное понятие информации, которое может быть обозначать то конкретное, что точно определить или трудно или даже невозможно в конкретной ситуации, но доопределяемое общим контекстом или уточняемым далее. По-видимому, такого рода понятия свойственны не

---

[5] Коган В.З. Теория информационного взаимодействия: философско-социологические очерки. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та. 1991.

[6] Кочергин А.Н., Цайер3.Ф. Информациогенез и вопросы его оптимизации. Новосибирск: Наука, 1977.

[7] Ильин В.В. Философия и история науки. М.: Изд-во МГУ. 2005.

только естественному языку, но и научному. Известны такие научные понятия, как, например, как культура, цивилизация, право которым также дается огромное множество разных определений.

Устойчивое сосуществование множества определений этих понятий, с одной стороны, связано с тем, что само понятие по своему объему чрезмерно широко, а с другой стороны – очевидно удобство использования таких "контекстуально доопределяемых" понятий. Очевидно к именно таким "контекстуально доопределяемым" понятиям принадлежит и понятие информации, поскольку оно в самом общем смысле отражает самые разнообразные отношения связи и комммуникации.

3. Инверсия постулата Оккама

В то же время очевидно особое положение понятия информации по отношению к упомянутым понятиям. Понятия права, культуры и цивилизации не претендуют на общенаучный статус. Они относятся к относительно четко локализуемым научным направлениям правовых наук, культурологии и политологии. Другим и более существенным отличием является то, что, несмотря на обилие различных определений понятий права и культуры, каждому из них сопоставляется одна, пусть и трудно определяемая, сущность. Проблема точного определения этих понятий связана только с чрезмерным объемом определяемого понятия. Для них постулат средневекового философа Оккама, гласящий "не плодите лишних сущностей", вполне соблюдается.

Для всего известного множества определений понятия информации он соблюдается "чрезмерно" – скорее речь может идти об "инверсии" постулата Оккама, когда под одним понятием скрыты разные сущности. Утверждать так позволяет не только наличие трех гносеологически различных видов определений – атрибутивистских, кибернетически-функциональных и объективистских, но и различный их статус. Атрибутивистские, в сущности, претендуют на статус понятия информации, как философской категории. Объективистские претендуют на вполне теологический статус первоосновы всего сущего. Кибернетически-функциональные претендуют на общенаучный статус понятия информации, но при этом они охватывают не все сущее, а лишь живую и происходящую от человека (антропогенную) неживую, искусственно созданную техническую среду.

4. Информация и знания как языковые понятия

Для столь широких понятий, как упомянутые выше и понятия информации, возникает, казалось бы, очевидное противоречие, связанное с совершенно разными свойствами естественного языка и языка науки. Стихия естественного языка неразрывно связана с неоднозначностью слов. Его богатство и выразительность, во многом, связаны с возможностями образования разных контекстов.

Язык науки в отличие от естественного языка требует однозначности. Любая профессиональная деятельность, как правило, начинается с установления единой терминологии. Способы достижения однозначности и непротиворечивости различны для точных и гуманитарных наук и связаны с несколькими факторами, включая особенности декларативных и процедурных знаний и возможностями использования дедуктивного метода. Поэтому в рамках отдельной, конкретно-научной отрасли в настоящее время принимается одно более-менее конкретное определение понятия информации. Чаще всего – это либо "данные о чем-то", либо "сведения о чем-то", либо "сообщения о чем-то и от кого-то". Реже – это "знания о чем-то". Последнее бытует в социальных науках и гуманитарном знании. (В физической термодинамике, биологии, теории систем и математической теории связи используются собственные определения, связанные с вероятностью выбора того или иного варианта, в генетике информация отождествляется с генетическим кодом, но, как уже было определено выше, эти определения вне рассматриваемой здесь социальной информации). Однако это не исключает "межнаучной" коммуникации, для которой оказывается удобным использование "контекстуально доопределяемого", расширительно толкуемого понятия информации.

В известной работе подчеркивается сложность понятия информации и необходимость определения этой сложности[8]. Вполне очевидны возможности структурного расчленения понятия с включением в него подчиненных понятий, а также с помощью определения отношений понятия информации с понятием знаний. В некоторых известных определениях понятие знание включается или отождествляется с понятием информации[9]. Известно также следующее суждение на эту тему. "*Категория знания* по отношению *к категории информации* приобретает смысл именно в гносеологическом контексте. *Информация приобретает значение знания, когда она воспринята человеком и приобрела смысл".*

В глубокой работе сформулировано определение понятия информации как сущности, определяющей изменение знаний[10]. Это исключительно плодотворное определение опирается на известную работу о ценности информации А.А. Харкевича и четко связывает понятия знаний и информации. Ю. А. Шрейдером предложена также количественная мера для измерения информации по тому приращению, которое получают знания от полученной информации по увеличению тезауруса, т.е. словарей для описания отдельных предметных областей. Это, часто называемое "знаниевым", определение по праву можно назвать определением Харкевича – Шрейдера. Для нас оно особенно важно не только потому, что оно позволяет установить четкие качественные и количественные отношения между понятиями информации и знаний, но и потому, что оно позволяет открыть важную сторону понятия информации, на которую ранее не обращалось внимания. В силу соизмеримости с языковым понятием тезауруса само понятие информации оказывается языковым, оно принадлежит к сфере бытования языка и возможности более точного определения его лежат в сфере языка.

Это утверждение не противоречит ни одной из известных трактовок социальной информации, однако раскрывает важную малоизученную сторону социальной информации.

5. DIKW-модели и информационные отношения

В настоящее время популярны среди информационных специалистов т.н. DIKW-модели дающие подход к определению информационных понятий[11], включая такие как носитель информации, данные, информация, знания. Они, в сущности, основываются на кибернетически-функциональном определении понятия социальной информации. Кроме очевидной наглядности они позволяют раскрыть отношения между всеми известными понятиями, включая информацию и знания, и установить "объусловленность" этих отношений. Т.е. то, что возникновение этих отношений не абсолютно, а относительно, связано с выполнением некоторых условий.

Сам термин – "DIKW-модель", производное от англ. *data, information, knowledge, wisdom* — данные, информация, знания, мудрость. В DIKW-моделях находят свое отражение иерархические отношения подчинения понятия данных, информации, знания и даже понятия мудрости, находящееся на верхнем уровне иерархии. Нетрудно увидеть в DIKW–модели воспроизведение известных в отечественной литературе (в основном, в области информационной безопасности) взглядов из "стадийной" теории информации. Последние являются одним из примеров того, как специалисты в области естественных и технических наук, вынуждены, отказываясь от философской феноменологии информации, создавать свой собственный понятийный аппарат, отвечающий эмпирическим требованиям. По сути, DIKW-модель представляет собой "информационную иерархию", где каждый уровень добавляет определенные

---

[8] Урсул А.Д. Информация. М.: Наука, 1971.

[9] Кузнецов Н.А., Мусхешвили Н.Л., Шрейдер Ю.А. Информационное взаимодействие как объект научного исследования. Вопросы философии. N 1, 1998.

[10] Там же.

[11] Седякин В.П., Цветков В.Я. Философия информационного подхода: Монография: МАКС Пресс, 2007.

свойства к предыдущему уровню. В ее основании D (data – данные) находится уровень данных. Следующий уровень I (informatoin) – уровень информации добавляет контекст. Следующий уровень K (knowledge – знание) – уровень знания добавляет «как» (механизм использования). Следующий уровень W (withdom – мудрость) – уровень знания добавляет «когда» (условия использования).

D → I → K → W

Рис. 1.

DIKW–модель весьма выразительно показывает отношения между понятиями данных, информации и знаний. Понятие "мудрость" мы будем в данном разделе рассматривать как дополняющее понятие знаний и отдельно рассматривать не будем. Важно отметить, что понятие данных в этой модели не определяется. В последнее время в отечественной литературе появились работы[12], в которых выдвигаются собственные модели понятийных цепей, связывающих данные, информацию и знания. На рис. 2 ниже воспроизведена схема такой понятийной цепи", где обозначены вместо уровня D – "этап Д" – те же самые данные, а вместо I – "И" (информация), а вместо K – "З" (знания).

Д → И → З

Рис. 2.

Тождественность этой схемы и DIKW-модели вполне очевидна: отличие только в исключении понятия "мудрости". Далее рассмотрение схемы отношений данные – информация – знание будем ограничивать понятием знания.

6. О дуализме понятий и условности информационных отношений

Заметим, что в данной схеме не выявлен материально-субстанциональный аспект существования любого из объектов схемы и всех их в целом. И данные, и информация и знания представлены в идеальном виде. Для данных – воспринятых "знаков-фонем" устной речи или "знаков-символов" письма. Для информации – слов, фраз текста, графических образов. Для знаний – целостных, систематизированных или упорядоченных представлений в виде систем образов, суждений и пр. В документоведении, как конкретной науке, подробно рассматриваются свойства такого важного информационного объекта, как документ. Важнейшим свойством его считается единство материальной основы и идеального содержания (информации). Т.е. конкретно-научным знанием признается дуализм этих важных информационных объектов. Самым простым из них – данным – также присущ дуализм. С одной стороны они есть способ (форма) представления информации в виде знаков, а с другой – они имеют (каждый знак свое) материальное воплощение в виде отпечатка принятой формы. В простейшем случае – точки. Конкретный знак из принятой языковой системы данных (алфавита) обычно не может нести никакой информации, только упорядоченная совокупность знаков (данных). В естественном языке минимальная совокупность данных, способная нести информацию, называется словом. Еще К. Гумбольтом было отмечено – "язык есть орган, образующий мысль"[13]. В интересной работе приводится интересный факт, оказывается в болгарском языке термин "дума" – означает и слово и смысл. Вышесказанное приводит к проблеме различения понятий информации, слова и смысла. В лингвистике даются следующие определения понятий слова и смысла. Слово – это "номинативная и когнитивная единица языка", которая обладает в т.ч. свойствами

[12] Седякин В.П., Цветков В.Я. Философия информационного подхода: Монография: МАКС Пресс, 2007.

[13] Там же.

"материальности (существование слова в звуковой/графической оболочке)". Слову присуща "семантическая оформленность", т.е. смысл, под которым понимается его направленность, предназначенность, цель. Однако, многим словам свойственна полисемия, многозначность, зависящая от контекста (см. далее). Поэтому нельзя считать информативным отдельное слово, без того необходимого лексического окружения, которое уточняет его смысл. Поэтому информацией можно назвать осмысленную совокупность слов.

Материальные следы на физических носителях в виде нанесенных символов – знаков известного языка становятся данными только при выполнении ряда условий: четкого соответствия принятой знаковой системе данного языка, разборчивости и др. Совокупность данных, в свою очередь, может нести в себе информацию для воспринимающего их субъекта при выполнении набора других условий – от физиологической готовности слушать или читать до владения тем или иным языком. Для восприятия информации и возможного пополнения знаний требуется необходимый культурный уровень, совпадения тезаурусов и приложение усилий (мыследеяние). Таким образом, отличия данных от знаний условны в силу сложных условных отношений, но проявляются они в рамках языковых средств, не исключая и изобразительных средств графического языка. Язык – идеальная система, имеющая материальное воплощение в письменной символьно-знаковой системе, предназначенной для материального воплощения устной речи или зрительных образов.

В рамках естественного языка существует проблема "контекста". Субъект часто не в состоянии осмыслить – правильно понять – те или иные многозначные слова вне какого-то текста или фрагмента устной речи. Т.е. одним условий восприятия информации является контекст, без которого не понятен смысл даже отдельных слов в предложении. Т.е. осмысление данных – это восприятие информации из данных, сводящееся к вербализации с учетом контекста.

Если в схему на рис. 2 добавить физический носитель информации (ФНИ), то она будет выглядеть как на рис 3. ниже:

ФНИ → Д → И → З

Рис. 3.

Известны устно-речевая, письменная, графическая, аудивизуальная, компьютерная, документальная и другие формы представления информации. Из всех возможных форм представления информации, на наш взгляд, надо выделить три формы непосредственного представления информации – устно-речевую, письменную и графическую, как формы восприятия человеком без использования каких бы то ни было технических устройств. Рассмотрим отношения в схеме табл.1 для этих трех форм, пытаясь определить соответствующие этим формам субстанционально-объектные характеристики ФНИ – Д – И.

Таблица 1

Формы представления	ФНИ	Д
устно-речевая	Звуковые колебания	Фонемы речи
письменная	Бумажный или другие материальные носители	Цифро-буквенные данные
графическая	Бумажный или другие материальные носители	Графические образы, символы и др.

Очевидно, что ФНИ выступает как псевдосубстанция – "материальный агент» по служащий для переноса информации, а – Д (данные) выступают как способ материального преобразования и выражения информации на материальном агенте ФНИ. Таким образом, выявляются связи в неразрывной цепочке отношений ФНИ – Д. Не-

разрывность связи ФНИ – Д вполне очевидна – данные как объективная форма представления информации не существуют без своего физического носителя.

Более сложным образом рассматриваются отношения по схеме рис. 3 для других форм представления информации, не являющихся непосредственными в силу использования технических средств и особых ФНИ в виде электромагнитных колебаний, магнитных или оптических носителей (дискет, компакт-дисков и пр.). В этих случаях резко усложняется структура данных, как способа материального преобразования и выражения информации. Сами данные разделяются на первичные и вторичные, вводятся процедуры модулирования (демодулирования), кодирования (кодирования), форматирования, а также представления (визуализации) и пр. Если ограничить рассмотрение относительно простыми техническими средствами, без сложной обработки данных, то, несмотря на резкое усложнение структуры данных, на "выходе" для субъекта остаются все те же три формы непосредственного представления информации – устно-речевая, письменная и графическая. Другие – человек непосредственно не воспринимает и цепочка отношений по схеме рис. 3 сохраняется. Иногда считают исключением из форм непосредственного представления информации мимику и жест. Но язык мимики и жеста, являющийся в ряде случаев самостоятельным языком, для обычных людей (без выраженных дефектов слуха и речи) имеет дополнительное значение по отношению к устной речи, т.к. он позволяет эмоционально окрасить и придать, как и интонация, новый смысл словам.

7. Заключение

"Знаниевое" определение понятия информации раскрывает связь этих двух важнейших понятий, оно указывает подчиненное отношение информации по отношению к знаниям: субъект воспринимает те или иные виды информации в зависимости от сложившихся знаний. Эти зависимости описываются т.н. "информационными моделями", которые связывают, например, актуальную информацию о курсах валют со знаниями о финансовой коньюнктуре. Здесь мы сталкиваемся с проблемой разнообразия знаний и соответствующей им информации, в силу которой оказывается невозможно рассмотреть отношения между ними (И – З), как, например, это было показано по таблице 1 выше.

Предлагаемая схема отношения понятий по рис. 3 оказывается весьма плодотворной для разрешения противоречий и парадоксов математической теории К. Шеннона: оказывается достаточным отнести все количественные отношения, подробно проанализированные в , не к информации, а именно к данным. В этом случае все полученные в рамках этой классической теории отношения справедливы именно для определения "информационной емкости" данных в дискретном сообщении. Также к данным должно быть отнесено понятие "self-information", которым в англоязычной литературе отделяют информацию вообще от той, к которой применима количественная мера К. Шеннона. Рассматриваемое в комбинаторной теории информации разнообразие элементов и разнообразие связей между ними, в действительности, относится не к информации, а к данным.

Проведенный анализ отношений между информационными понятиями, который основывался на рассмотрении их как языковых понятий, позволяет предложить следующие определения понятий информации, знания и данных.

Информация – результат восприятия и интерпретации данных, выраженный в осмысленной совокупности слов.

Знания – отражение окружающего мира в сознании в результате интерпретации и обработки информации.

Данные – форма представления информации, различные формы представления информации имеют различные количественные, включая комбинаторные, свойства.

Они актуальны не только для информационных технологий, для которых терминологическая путаница, расплывчатость в определении этих широко понятий оказывается серьезным препятствием не только в их преподавании. Они могут послужить развитию философии информатики и методологических основ современной инженерии знаний.

Список литературы

1. Латыпов И. А. Собственность на информацию как социально-философская проблема: монография / Федеральное агентство по образованию. – Ижевск Удмуртский ун-т, 2007.

2. В. П. Седякин, В.Я. Цветков. Философия информационного подхода: Монография: МАКС Пресс, 2007.

3. И.И. Юзвишин. Основы информациологии. М. 2000.

4. В.П. Седякин. Информационный миф и паранаука. Сборник трудов Всероссийской научно-практической конференции "Математика, информатика, естествознание в экономике и обществе". М. Изд. МФЮА. 2008.

5. В.З. Коган. Теория информационного взаимодействия: философско-социологические очерки. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та. 1991.

А. Н. Кочергин, З. Ф. Цайер. Информациогенез и вопросы его оптимизации. Новосибирск: Наука, 1977.

6. В.В. Ильин. Философия и история науки. М.: Изд-во МГУ. 2005.

7. Урсул А.Д. Информация. М.: Наука, 1971.

8. Н.А. Кузнецов, Н.Л. Мусхешвили, Ю.А. Шрейдер. Информационное взаимодействие как объект научного исследования. Вопросы философии. N 1, 1998.

9. Бибихин В.В. Внутренняя форма слова / Санкт-Петербург: Наука, 2008.

10. В.П. Седякин. Информационные понятия и научный язык. Сетевой электронный научный журнал “ГЛОБЭКСИ”. www.globecsi.ru

INFORMATION AND KNOWLEDGES

V. P. Sedyakin

Moscow state university of Geodesy and Cartography

e-mail: Svp134@mail.ru

Considers phenomenology of the concept information in assotiation modern information technologies. Defined exclusive lines of the concept information differ of widely-distributed concepts of the law, culture and civilization. Consider spesific-siense approach on the base “DIKW”-model, which communicate base informations concepts of the repository of information, data, information and knowledge. In limits of famous “knowledges” approach disclose entity and denotation of the concepts information and knowledge how language concepts.

Key words: information, phenomenology, knowledge.

УДК 141.4

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ПРОБЛЕМЫ ДОСТОИНСТВА ЧЕЛОВЕКА В СВЯТООТЕЧЕСКОЙ МЫСЛИ ПЕРИОДА АПОЛОГЕТОВ

В. Г. Устян

Университет Российской Академии образования

e-mail: viktoria.ustyan@gmail.com

Данная статья содержит материалы исследования, не имеющего прецедентов и аналогов ни в отечественной, ни в зарубежной религиозно-философской научно-исследовательской сфере. Необходимость данного исследования продиктована последними событиями в области социальной политики РПЦ – утверждением 27 июня 2008 года Основ учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. С целью изучения процесса возникновения и решения проблемы достоинства человека в период становления святоотеческой традиции (I – IV вв.), автор анализирует трактаты первых отцов Церкви – св. Иустина Философа, св. Феофила Антиохийского, св. Иринея Лионского, св. Климента Александрийского, св. Игнатия Богоносца, а также Оригена и Арновия.

Ключевые слова: христианство, апологеты, достоинство человека.

Актуальность изучения святоотеческих и религиозно-философских представлений о достоинстве человека обусловлена несколькими причинами. Прежде всего, процессом активизации Русской Православной Церковью проблемы определения истинного достоинства человека с целью обозначения его прав, возможных и неприемлемых. Констатируя нарастание нравственного кризиса секулярного мира и усматривая его главную причину в конституционном закреплении безусловного достоинства человека, РПЦ выдвигает альтернативную концепцию, опирающуюся на вероучение святых отцов Церкви. После двухлетнего периода общественного обсуждения проблемы, начиная с принятия 6 апреля 2006 года на X Всемирном русском народном соборе Декларации о правах и достоинстве человека, 27 июня 2008 года освященный Архиерейский Собор утвердил Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. Согласно данному документу РПЦ, реализация неотъемлемого достоинства человека, обусловленного богоподобием и боговоплощением, связана с преодолением греховности, отсутствие сопротивляемости ей есть причина признания недостойности жизни человека – безнравственного достоинства быть не может. Изучение святоотеческих представлений о достоинстве человека приобретает немалую значимость, поскольку детализированный анализ церковного наследия позволит аргументированно решать вопрос о степени обобщения и редуцирования святоотеческих положений, отраженных в Основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека.

Патриарх Алексий II в своем выступлении на очередной сессии ПАСЕ 2 октября 2007 года, обращаясь к данной проблеме, заявил общественности, что, благодаря христианскому обоснованию достоинства человека как богоподобного, оформились высокие стандарты европейской общественной жизни, поэтому для сохранения антропологической и культурной идентичности необходимо возрождение онтологических основ европейской ментальности. В целях предупреждения трансформации или отсечения онтологических корней современной цивилизации необходима работа не только по линии комментированной констатации основополагающих идей святоотеческой традиции, но и исследовательская деятельность в направлениях максимальной конкретизации специфики святоотеческих представлений и поиска путей их возможной экстраполяции в будущее. Неисследованность широчайшего диапозона святоотеческих взглядов на достоинство человека, возможность интерпретации святоотеческого наследия в антропологическом аспекте по линии достоинство-недостоинство обуславливает актуальность данной диссертационной работы.

Значимость исследования вытекает также из общечеловеческой проблемы самоидентификации. Так как дифиниция достоинства человека находится в прямой зависимости от определения его сущности, важным представляется теологический опыт осмысления человеческой субстанциальности. Ее святоотеческая интерпретация, будучи наиболее целостной, внутренне не противоречивой системой, может занять приоритетное место среди биологизаторской и социологизаторской концепций сущности человека по причине закрепленного в ней обоснования онтологического достоинства человека – такого достоинства, которое научные подходы обосновать пока не в силах.

Апологеты – защитники учения Христа во II – IV веках, оппоненты языческих философов. Апологеты заложили основы христианского вероучения, которые стали общими для западной и восточной конфессий. Изучение наследия апологетов необходимо для того, чтобы проследить специфику становления святоотеческих представлений о достоинстве человека в процессе расхождения с эллинскими антропологическими воззрениями, а также в анализе идей последующих богословов зафиксировать моменты следования общехристианской традиции и совершенную оригинальность святоотеческой мысли восточно-христианской Церкви.

Св. Иустин Философ (103 – 166 гг.) – первый из известных христианских философов, открывающий период апологетов. Представления о достоинстве человека в апологии св. Иустина вытекают из защиты христианско-иудейского монизма, произведенной в «Диалоге с Трифоном иудеем», специфики христианских представлений о Боге[1] и защиты Христа как Бога истинного[2].

Св. Иустин убежден в посмертном воздаянии: вечное мучение или спасение будут результатом справедливого Божьего суда[3]. Так этическая составляющая в учении св. Иустина приобретает масштабы телеологические и является своеобразной идейной центробежной силой, организующей теологию и антропологию первого христианского апологета. Ослабленность этической составляющей эллинской культуры есть причина ее угасания. Античные философские учения были элитарными, не рассчитанным на утверждение в массах, не заботящимися об их воспитании, об их спасении; христианские же философы, как видно уже из системы св. Иустина, взяли на себя заботу о координации земного и небесного в мировоззрении каждого «непосвященного». Достоинство такого человека было поставлено в прямую зависимость от его добродетели.

Достоинства язычников мнимые, поскольку не имеют под собой достойного онтологического обоснования – такой вывод диктует философско-религиозная критика св. Иустина. Принцип релятивизма, выработанный софистами (V в. до н. э.), поддержанный скептиками (IV до н.э. – IV в.) и овладевший сознанием римлян[4], сводится к признанию относительности истины, добра и зла. Первый христианский философ противопоставляет релятивизму сократическую убежденность в абсолютность истины. Данное убеждение есть главное условие онтологического закрепления и обоснования достоинства человека. Именно это философское настроение – жажда безусловного, абсолютного, всесовершенного – явилось побудительной причиной обращения платоника, каковым был Иустин, к иудейско-христианскому монизму. Его антропологическая проекция пронизана принципом уподобления: человек имеет потребность и должен иметь возможность соизмерять себя с наивысшим онтологическим пределом, который в иудаизме является «Богом истиннейшим, Отцом правды и целомудрия»[5]. Принцип уподобления, как рационально-психологический фактор христианской антропологии, является той движущей силой, которая способствовала обоснованию и распространению ветхозаветной идеи человека как образа и подобия Божия. В тракта-

---

[1] См.: Св. Иустин, философ и мученик. Диалог с Трифоном иудеем. 10 – 30 // Творения. – М.: «Паломник» - «Благовест», 1995.

[2] См.: там же, Диалог с Трифоном иудеем, 30; Апология I, 30 – 42, 48, 60.

[3] См.: там же, Диалог с Трифоном иудеем,1; Апология I, 12, 16, 19, 43; Апология II,7.

[4] См.: там же, Апология I, 28; Апология II, 9.

[5] См.: там же, Апология I, 7.

тах св. Иустина Философа эта идея упоминается, но не развивается, однако сам принцип уподобления, без его четкой фиксации, полагается в основу представлений о достоинстве человека: «Мы научены и убеждены и веруем, что Ему приятны только те, которые подражают Ему в Его совершенствах – в целомудрии, правде и человеколюбии, и во всем, что достойно Бога, ...и что они, если по своим делам окажутся достойными Его назначения, удостоятся жить с Ним и царствовать с Ним, сделавшись свободными от тления и страдания»[6].

Достоинство человека онтологически закрепляется при условии человеколюбия Творца[7]. В каждом конкретном случае достоинство человека зависит от его ответной способности возлюбить. Любовь есть энергия уподобления: «когда же возлюбишь, то сделаешься подражателем Его благости»[8]. Отсюда вытекает отвержение тех атрибутов, которые считались на языческой земле показателями достоинства человека, – власть и богатство – «таким образом никто не может подражать Богу; это не достойно Его величия»[9]. Христианское представление о величии Бога, а следовательно, и достоинстве человека, связано, как акцентирует св. Иустин Философ, со способностью принять на себя бремя ближнего и благодетельствовать нуждающемуся[10]. Св. Иустин полагает: истинное блаженство человек испытывает только в богоподобном состоянии самоотдачи. Духовный уровень при этом не исключает психической заданности – он поднимает ее к онтологическому пределу. Эйдическая сущность человека – стремление к совершенству – есть, следовательно, залог возникновения и развития категории «достоинство». Ее смысловое наполнение зависит от ценностных ориентаций культурно-исторической парадигмы. Наследие св. Иустина Философа в связи с этим имеет исключительное значение по причине своего пограничного характера: оно отразило и способствовало процессу вытеснения языческих антропологических представлений христианскими.

Св. Иустин решает задачу дискредитации эллинских идеалов посредством ниспровержения языческих богов. Служение им не свидетельствует об их достоинстве[11]. Христианский же Бог воскрешает и облачает в нетленность тела достойных – это основной аргумент в пользу достоинства христианского Бога[12]. Таким образом закрепляется идея о первостепенной важности качественности культивируемого эталона для формирования соотношения понятий достоинство Бога – достоинство человека.

В трактатах первого христианского апологета раскрывается сама суть христианских представлений о достоинстве человека, которую можно обозначить как «парадоксальность» и «инверсионность». Притча Ксенофонта о добродетели и пороке, которую пересказывает Иустин Философ, в свете христианских настроений приобретает звучание этического камертона: «...всякий, удаляющийся того, что кажется красивым, и стремящийся к тому, что почитается трудным и странным, получает блаженство. Ибо порок, для прикрытия своих собственных действий, принимает на себя свойства, которые принадлежат добродетели и которые действительно прекрасны, через подражание нетленному...»[13]. Из данного камертона инверсионности, обоснованного психологически, закономерно вытекает раскрытие парадоксальности христианского представления о достоинстве человека: «Они любят всех и всеми бывают преследуемы. Их не знают, но осуждают, умерщвляют их, но они животворятся; они бедны, но многих обогащают»[14]. Характер христианских суждений о достоинстве человека должен исключать какую-либо прямолинейность и плоскостность, абсолютизацию види-

---

[6] Там же, Апология I, 10.
[7] См.: там же, Послание к Диогнету, 10.
[8] Там же.
[9] Там же.
[10] См.: там же.
[11] См.: там же, Послание к Диогнету, 2; Апология II, 4.
[12] См.: там же, Апология I, 18, 52.
[13] Там же, Апология II, 11.
[14] Там же, Послание к Диогнету, 5.

мого. Видимое есть кажимость – вот основание отвержения языческих представлений о достоинстве человека. Структура святоотеческого понятия «достоинство человека» дихотомична, представляет собой антиномию рациональной и иррациональной интерпретации, морализаторства и имморализма, нормативизации и абсурдности.

Христианская тема достоинства человека плодотворно развивается в рамках богословских размышлений о возможности и способах боговидения. Оно доступно лишь тому, чьи духовные очи, будучи здоровыми, способны видеть нетелесное – так св. Феофил Антиохийский, апологет христианства II века, выражает идею соотнесенности достоинства человека с его способностью боговидения[15]. Оно зависит от степени преодоления греховной природы: когда человек облекается в безгрешность, то становится способным видеть Бога в ту меру, в какую оказывается достойным.

«Если ты скажешь: «покажи мне твоего бога», то я отвечу тебе: покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога»[16] – данная преамбула «Послания к Автолику» является первоначальной формулой принципа взаимообусловленности достоинства Бога и достоинства человека. Текст «Послания» служит доказательством достоинства единого Бога христиан[17], он сравнивается с эллинскими и египетскими богами[18], которые созданы недостойными, порочными людьми и поддержаны недостойными философами[19].

Поддерживая эсхатологические идеи св. Феофила Антиохийского, св. Ириней Лионский (2-я пол. II в.) развивает их в направлении христологическом: достоинство человека активизирует воплощенное Слово, в котором осуществлено богоподобие человека и явлено его возможное преображение посредством Духа Святого. Достоинство человека трактуется св. Иринеем Лионским как целеполагание домостроительства Сына и Духа: приобщением к домостроительству Отца обуславливается достоинство человека, его совершенствование от звероподобного и плотского к духовному, его анакефалеосис – восстановление утраченного в результате грехопадения богоподобия[20].

Св. Ириней Лионский развивает данные идеи в процессе борьбы со взглядами гностиков, которые, противопоставляя Спасителя Демиургу, умаляли значение сотворенного и одновременно превозносили определенную часть его – пневматиков, т. е. наименее плотских, способных к приобщению ко Христу-Спасителю. В противовес гностической дифференциации людей на плотских, душевных и духовных, св. Ириней Лионский утверждает способность каждого христианина на восходящий путь: будучи образом Божиим, каждый человек призван осуществить его подобие, каждому христианину дана способность, посредством Сына и Духа, продвигаться на пути духовном[21], «ибо руками Отца, т.е. через Сына и Духа, человек, а не часть человека, создается по подобию Божию. Душа же и дух могут быть частью человека, но никак не человеком; совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию»[22]. Данное утверждение св. Иринея Лионского имеет особое значение по двум причинам: во-первых, по причине радикализма в понимании физического оформления человека, что продиктовано жестким противостоянием гностическому отвержению плоти; и, во-вторых, по причине указания на максимальное достоинство человека как носителя «Духа Отца». Идея человека как но-

---

[15] См.: Феофил, епископ Антиохийский. Послание к Автолику. I. 2, 3 – М.: Русская историко-филологическая школа «Слово», 2000.

[16] Там же, I, 2.

[17] См. там же, II, 4.

[18] См. там же, I, 9; II, 5, 7, 34.

[19] См. там же, III, 1 – 7.

[20] См.: Св. Ириней Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Перевод протоиерея П. Преображенского, Н. И. Сагарды. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. – 672 с. – II.22:4 (с. 175 – 176), 30:9 (с. 205 – 206); III. 11 (с. 245 – 253), 20 (с. 298 – 302); III. 16:6 (с. 282 – 283); IV. Предисловие:4 (с. 322 – 323); IV. 4:3 (с. 329 – 330); IV. 38:3 (с. 443).

[21] См.: там же, III. 5 (с. 226 – 228); IV. 22:2 (с. 388).

[22] Там же, V. 6:1 (с. 462 – 463).

сителя Духа Святого оформится в восточно-христианской традиции в понятие теоцентрической антропологии, основной принцип которой состоит в понимании человеческой природы как духоносной изначально, с момента сотворения дуновением Духа Божия, без которого человек не имеет не только внутреннего наполнения, но и телесного оформления, превращаясь в животное. Противопоставление в западном христианстве природы и благодати основано на несогласии с принципом теоцентрической антропологии; достоинство человека, согласно западной традиции, должно быть поддержано добавочно дарованной благодатью. В антропологии же св. Иринея Лионского, воспринятой восточными отцами Церкви, достоинство каждого человека обусловлено активизацией понятия «образ и подобие»: каждый человек не только потенциально способен на общение с Богом, но призван к единству с Ним. Достоинство человека ограничивается всемогуществом Бога и в то же время гарантируется его любовью. Высочайшая способность человека – боговидение – возможна лишь по воле милосердного Отца; Бог, недоступный в своей природе, открывает себя в своей благодати. Но это открытие не есть только эсхатологическая перспектива – вся жизнь человека, обусловленная видением Бога, есть воплощение Слова. Именно общение с ним, заключающееся в богопознании, соделывает человека непорочным и способным наслаждаться божественной благостью[23].

Так у св. Иринея Лионского реализуется идея, порождающая принцип взаимообусловленности достоинства Бога и человека: «ибо слава Божия есть живущий человек, а жизнь человека есть видение Бога»[24]. Взаимообусловленность, или взаимозависимость, божественного и человеческого есть также принцип их взаимообратимости: Господь, Иисус Христос, «...по неизмеримой благости Своей сделался Тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он»[25]. Исходя из этого принципа – «Слово стало человеком»[26], – впервые сформулированного св. Иринеем Лионским, св. Афанасий Великий (IV в.) разовьет христологическую тему в защиту человеческого достоинства, обусловленного божественным достоинством Христа.

С самого начала утверждения христианских идей на эллинской земле достоинство человека было поставлено в прямую зависимость от его добродетели. Актуализация деятельного добра имела прежде всего мироутверждающее значение, имела целью сохранение и совершенствование мира посредством совершенствования человека. В апологетике св. Иринея Лионского созревает закономерность, которую можно зафиксировать как парадигму всеобъемлющего достоинства: достоинство Бога – достоинство человека – достоинство мира. Данная парадигма оформляется в качестве противоположной гностическому отвержению недостойного мира с его недостойным, отпадшим творцом и недостойным, пребывающим в неведении, плотским человеком. Главным вкладом св. Иринея Лионского в святоотеческое решение проблемы достоинства человека является его теория человеческого воскрешения и бессмертия, основанная на антигностических доказательствах достоинства Творца, достоинства сотворенного и достоинства плоти Христа[27].

На принципе дифференциации достоинства человека по степени его способности постигать Истину основаны размышления св. Климента Александрийского (140 – ок. 220). Сила любви, возрастающая по мере приближения к Богу в его знании и духовном созерцании, способна соделать из «раба Божьего» «друга» и «сына Божьего»[28], – считает св. Климент Александрийский. В пределах данной дифференциации важен синтез: во-первых, знания и любви, посредством которых достигается степень наивысшего достоинства человека; во-вторых, знаний и действий, которые «следуют за знанием, как

---

[23] См.: там же, IV. 37:7 (см. 440 – 441), 38 (с. 442 – 444).

[24] Там же, IV. 20:7 (с. 379).

[25] Там же, V. Предисловие (с. 452).

[26] Там же, III. 6 (с. 283).

[27] См. там же, V (с. 451 – 537); II.29:2 (с. 199); 32:5; IV.18:5 (с. 371 – 372).

[28] Климент Александрийский. Строматы. – Издательство Олега Абышко. Санкт-Петербург, 2003. – Кн. 7: XI. 62.7, 68. С. 233, 236.

тень за телом»[29]. В теме достоинства человека отражается и характерное для св. Климента усмотрение параллелей, заимствований и преемственности между христианской, иудейской и греческой традициями.

Система нравственного воспитания новообращенных, изложенная св. Климентом Александрийским в трактате «Педагог». Он начинается с прямого заявления – «человек… есть существо любви достойное»[30], поскольку творение совершенным делает тот, кто способен помыслить о своем Творце. Мысль, разум, Слово, таким образом, выступают в системе Климента Александрийского онтологическим фундаментом достоинства человека: следование разумного существа Логосу, Слову обязательно; попрание нравственного закона есть оскорбление Слова и природы человеческой: «Все, что несогласно с здравым разумом (Логосом), все то есть грех»[31]. Достойный звания христианина должен быть наделен добродетелями, которые Климент Александрийский считает универсальными. Заповеданные Моисеем, они послужили источником этических учений эллинов – справедливость, умеренность, благочестие и великодушие. Добродетели вырабатываются путем подчинения человеческого разума Разуму Божественному, или Слову, Логосу. У «раба Божьего» это подчинение носит характер скорее согласованности, нежели готовности самоотречения. Нравственное воспитание св. Климента Александрийского направлено на облагораживание естественных потребностей, но не на преодоление их. Данная этика лишена рефлексивной интроспекции – характерной черты восточно-христианского аскетизма; она экстравертирована.

«Другом Божиим» в системе св. Климента Александрийского выступает «гностик» – идеал христианина. Наивысшим достоинством обладает тот, кто «следуя вместе с Христом … удостаивается, в силу некоего слияния, той Божественной силы, которую несет с собой Христос»[32]. Св. Климент Александрийский исходит из утверждения способности достичь те высоты, которые на примере своей жизни показал Спаситель, поскольку «человеческая природа, выправляя себя неизменными заповедями, достойна вместить в себя этот образ»[33]. Любовь возникает через истинный гносис – таков эпицентр гностической интерпретации учения Христа[34]. Св. Климент Александрийский указывает на необходимость познания для возникновения и укрепления в человеке любви к Богу, его творению и прежде всего – к людям[35]. Только гностик, способный видеть неизменные сущности, может признать за каждым человеком онтологическое достоинство[36]. Следовательно, именно человек познающий признается св. Климентом Александрийским носителем того начала, которое позволяет говорить о достоинстве человека.

В трактате «Строматы» подчеркивается наивысшее достоинство посвященных, «кто показал себя достойным хранить учение»[37], «которые достойны это услышать»[38], «кто избран и предопределен к восприятию этой милости»[39]; тайные предания «мы должны передавать тем, кто достоин, не разглашая их всем остальным, удостоенных слышать только притчи»[40]. Для обоснования своего гносеологического аристократиз-

---

[29] Там же, Кн. 7: X. 82.7. С. 245.

[30] Климент Александрийский. Педагог. – Москва: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. – Кн. 1, 3.

[31] Там же, Кн. 1, 13.

[32] Климент Александрийский. Строматы. – Издательство Олега Абышко. Санкт-Петербург, 2003. – Кн. 7: XII. 79.4. С. 243.

[33] Там же, Кн. 6: IX. 77.5. С. 45.

[34] См.: там же, Кн. 7: X. 59.4.

[35] См.: там же, Кн. 7: VII. 47.2.3; IX. 57.4; XI. 67.2; XIII. 83.4.6.7.

[36] См.: там же, Кн. 7: VII. 86.2.

[37] Климент Александрийский. Строматы. – Издательство Олега Абышко. Санкт-Петербург, 2003. – Кн. 7: X. 55.6.

[38] Там же, Кн. 7: IX. 53.1.

[39] Там же, Кн. 7: X. 56.1.

[40] Там же, Кн.1: XII. 56.2.

ма св. Климент Александрийский уже не опирается на Священное Писание, и отсутствие таких опор есть верный знак того, что с распространением христианства понятие о достоинстве человека будет неизбежно демократизироваться.

Утверждая достоинство человека, св. Климент Александрийский, опираясь на Писание, подчеркивает принципиальное равноправие мужей и жен в деле приобщения ко Христу: у них один и тот же Бог, единая церковь, общие законы добродетели, одна и та же христианская любовь, «существует и общее название для мужа и для жены, это – слово «человек»»[41]. Аристократизм эллинской мудрости обходил вниманием положение женщины, в период античности ей грозило нравственное и умственное истощение. До св. Климента Александрийского вопрос о достоинстве женщины никто из апологетов не поднимал. Между тем сейчас вполне очевидной является мысль о том, что истоки феминизма нужно искать в христианских идеях равного достоинства детей Божиих. В Посланиях[42] св. Игнатия Антиохийского, непосредственного преемника ап. Павла в Антиохи, зафиксирована еще одна идея, основополагающая для формирования святоотеческих представлений о достоинстве человека, – идея его инверсионности. О себе св. Игнатий писал с уничижением, называя себя «выкидышем» (Рим. IX), «отбросом» (Еф. VIII), «последним» и «недостойным» (Полик. IX) членом сирийской Церкви. Св. Игнатий пишет о недопустимости не только самопревозношения, но и демонстрации своих объективных способностей: «Многое разумею я в Боге, – пишет он траллийцам, – но полагаю меру, чтобы не погибнуть в возношении. И ныне в особенности должен я бдить и остерегаться льстецов, – я чаю страданий, но не знаю, достоин ли их. Посему нужна мне кротость, которой низлагается князь мира сего»[43]. Так феномен мученичества закрепляется в святоотеческой традиции в качестве высшего критерия достоинства человека – страданий Христовых человек может лишь удостоиться. Путь к удостоению – кротость, смирение, образец которых являет Христос. Достоинство человека по-святоотечески – радикального свойства, не терпящее какой-либо половинчатости, в точном соответствии с указанием Христа: «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ин 12:25). Итак, в Римской империи начала нашей эры возникновение новых представлений о достоинстве человека базировалось на потребности в обнаружении тех космологических и антропологических оснований, которые составили бы оппозицию философскому релятивизму. В иудео-христианском монизме философы увидели прочный фундамент для обоснования метафизического абсолютизма – непреходящей Истины, четких критериев приверженности ей и параметров оценки этической составляющей антропоса. В период кризиса эллинской культуры достоинство человека связывается с его праведностью, находится в прямой зависимости от добродетели, христианизация осуществляется как этизация. В самих истоках мировоззренческой оппозиции языческой культуре созревает принцип взаимообусловленности достоинства Абсолюта и человека, в Священном Писании видится решение проблемы повышения Бого-человеческого достоинства. С доказательства предельно высокого достоинства единого Бога иудеев и недостойности языческих объектов поклонения начинается утверждение максималистских нравственных требований к человеку, зарождается закономерность христианской культуры, выражаемая формулой «высокое достоинство – высокие требования».

Апологеты положили начало процессу десакрализации и десоциализации достоинства – нравственное возрастание стимулировалось идеей призвания каждого христианина к богоуподоблению, утверждалась принципиальная способность каждого человека вместить Христа. Исключались и биологические параметры оценки достоин-

---

[41] Климент Александрийский. Педагог. – Москва: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. – Кн. 1: 4.

[42] См.: Игнатий Антиохийский. Послание к Ефесянам: гл. V, X; Послание к Поликарпу: гл. V, VI // Там же.

[43] Игнатий Антиохийский. Послание к Траллийцам // Там же, гл. IV.

ства человека, в своем истоке и призвании он виделся как существо духовное – надприродное и надкосмическое. Исходя из этого, устанавливается и принципиальное сущностное равноправие мужчины и женщины. Градационная система достоинства отстаивается только в рамках духовной иерархии – небесной и земной: ангелы считаются совершеннее людей, епископам требуется беспрекословное подчинение.

Некоторыми апологетами (св. Климентом Александрийским и Оригеном) устанавливается и дифференциация достоинства по степени постижения Истины, путь которого с его последовательностью можно определить как «умозрение – знание – любовь – действие». Пересекает этот путь богословие св. Иустина Философа и св. Иринея Лионского, в котором умозрение противопоставлено экзистенциально-деятельностному приобщению ко Христу. Именно апологию св. Иустина Философа и св. Иринея Лионского необходимо признать прямой предшественницей специфики восточнохристианского пути стяжания достоинства, а наиболее далекой от нее – александрийское богословие с его интеллектуалистскими приоритетами.

В отношении понимания смысла и цели жизни достойного человека у апологетов нет разногласий: человек способен и должен совершенствоваться в приобщении и служении Богу, в эсхатологической перспективе стремясь быть удостоенным боговидения. Феномен мученичества закрепляется в святоотеческой традиции в качестве высшего критерия достоинства человека – страданий Христовых человек может лишь удостоиться. Путь к удостоению – кротость, смирение, образец которых являет Христос. Достоинство человека по-святоотечески – радикального свойства, не терпящее какой-либо половинчатости, в точном соответствии с указанием Христа: «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ин 12:25). Специфика христианской добродетели, основанная на понятиях «парадоксальность», «инверсионность» и «метаморфизм», явилась причиной несогласия святых отцов с языческими житейскими представлениями о достойном человеке. Философско-богословское противостояние концепциям эллинского мира во многом было продиктовано стремлением апологетов отстоять достоинство человека – его телесности и бессмертия, его свободы и воли, его ответственности.

Конкретика апологетического наполнения библейского понятия «образ Божий» включает в себя представление о человеке как богосродном существе – носителе духа, существе, наделенном разумом, способностью к различению добра и зла и в свободном волеизъявлении следовать тому или другому. У некоторых апологетов (Татиана, св. Феофила Антиохийского, Тертуллиана, св. Климента Александрийского) настолько преувеличивается сила воли человека, что для реализации его потенциального достоинства не обозначается необходимость помощи Христа – размышления о нравственном совершенстве как исполнении Закона не выходят за рамки ветхозаветной и эллинской традиции.

Для антропологии большинства апологетов характерен синтез ветхозаветной формулы достоинства и новозаветной активизации ее посредством воплощенного Слова. Пребывая на платформе антропологии Ветхого Завета, затруднительно обосновать достоинство человека как призванного к богоуподоблению по причине заложенного в нем образа Божия. Идея человека как образа Божьего не раскрывается ни у пророков, ни в псалмах, ни в книге Иова, ни во Второзаконии. Общая тональность ветхозаветной антропологии также не соответствует формуле человеческого достоинства, закрепленной в Первой книге Моисеевой. Эта формула получает свою актуализацию только в связи с Боговоплощением. Однако данный факт не означает невозможности обоснования достоинства человека в границах Ветхого Завета, где Бог открывает себя человеку, называет избранных по именам и именует Себя. Личностный Абсолют вступает в диалог с человеческими личностями, которые в предстоянии пред Его Лицом говорят Ему «Ты». Вся священная история Израиля есть свидетельство достоинства человека – она разворачивается как живой диалог народа и личностного трансцендентного Абсолюта. Законодатель и строгий Судья, Он закрепляет достоинство чело-

века в его беспрекословном повиновении, которое делает возможным всепоглощающая вера. Из карающего в милостивого «переводит» Бога Христос, усыновляющий Ему все человечество. Новое достоинство сынов Божиих лаконично передает молитва, завещанная народу, – «Отче наш...».

Основная антропологическая проблематика данного периода развития святоотеческой мысли концентрируется в следующих вопросах:

– Каково истинное достоинство человека?

– Каковы пути стяжания истинного достоинства?

– Действительно ли человек – самое совершенное земное существо, имеет ли он право отстаивать свое особое достоинство?

Инициатором последней проблемы явился философ Цельс, который не ответил на вопрос положительно; согласуется с его идеями антропология христианина Арновия, являющаяся противоречивой по причине несогласованности достоинства Бога и человека. Однако полярность взглядов по проблеме удостоверения достоинства человека не существенна – все остальные апологеты единогласны в своих убеждениях в высоком достоинстве человека. Наибольшая высота определена св. Иринеем Лионским: достоинство человека – целеполагание домостроительства Отца, Сына и Духа.

В период апологетов достоинство человека закрепляется на онтологическом, сверхкосмическом, уровне, подразумевающем качественное восхождение по сравнению с космоцентрическим уровнем античности. Этому способствуют следующие идеи:

а) идея высокой качественности культивируемого образчика, утверждение высокого достоинства человека начинается с обретения достойного Бога;

б) идея человека как образа Божьего, призванного осуществить потенцию достоинства – богоподобие;

в) идея активизации потенции достоинства воплощением Слова;

г) идея Божьего суда как объективного определения достоинства-недостоинства каждого человека, идея воздаяния;

д) идея бессмертия человека как перспективы удостоенности.

Эволюционный путь становления святоотеческих представлений о достоинстве человека в процессе их расхождения с эллинскими антропологическими воззрениями включает в себя следующие этапы:

– отражение в Посланиях св. Игнатия Богоносца (1-я пол. II в.) опыта ожидания и призывания мученического стяжания достоинства. Мученичество – высший критерий достоинства человека, мартирность достоинства – главный апологетический принцип нового, христианского понимания достоинства человека. Утверждение св. Игнатием безапелляционности духовно-иерархического достоинства и асоциальности достоинства;

– утверждение св. Иустином Философом (103 – 166 гг.) иудео-христианского монизма, ветхозаветного креационизма, посмертного воздаяния и христианской добродетели как идейных основ формирования христианских представлений о достоинстве человека. Установление принципа соизмерения по линии «достойный Бог» – «достойный человек», принципов парадоксальности и инверсионности достоинства христианина. Противопоставление античному фатализму идеи свободной воли человека. Новое видение парадигмы взаимоотношения человека и космоса;

– отвержение Татианом (сер. II в.) языческого требования согласованности с природной необходимостью, обусловленность достоинства человека присутствием в нем духа «невещественного». Свобода человека – основание для определения человека достойным Божьей похвалы. Утверждение привносимости зла в богосродную сущность человека;

– идея Афинагора (сер. II в.) о Божьем суде как способе объективного определения степени достоинства каждого человека, о дарованном бессмертии как главном признаке и онтологическом закреплении достоинства;

– выражение св. Феофилом Антиохийским (сер. II в.) идеи соотнесенности достоинства человека со способностью боговидения, формулировка принципа взаимообусловленности Бого-человеческого достоинства;

– утверждение св. Иринеем Лионским (2-я пол. II в.) антигностической парадигмы всеобъемлющего достоинства, трактовка достоинства человека в качестве целеполагания домостроительства Сына и Духа, демократизация представлений о достоинстве – утверждение способности каждого христианина на восходящий путь. Начало оформления теоцентрической антропологии. Раскрытие значения Христа в деле стяжания достоинства;

– обозначение Тертуллианом (115 – 225 гг.) закономерности в соотношении достоинства человека и нравственно-аскетических требований к нему;

– дифференциация путей стяжания достоинства «раба Божьего» и «друга Божьего» в трактатах св. Климента Александрийского (140 – 220 гг.); актуализация проблемы достоинства женщины;

– определение Оригеном (185 – 254 гг.) достоинства человека как достигнутого богоподобия; идея онтологического приращения достоинства и субстанциально-антропного волюнтаризма; различение троичного достоинства психо-материального; обоснование исповедального пути стяжания достоинства; значение действия Святого Духа. Противоположность антропологических воззрений Оригена и Цельса, выражающаяся в идеях надкосмического и внутрикосмического достоинства человека, установление приоритетов теономного антропоцентризма, выявление истоков европейского индивидуализма; противоречивость взглядов Арновия как свидетельство принципиальной несовместимости позиций Оригена и Цельса.

Предельный лаконизм вышеуказанных результатов исследования выражают следующие принципы, то есть совокупность общих ноуменальных закономерностей, конституирующих своеобразный канон этико-антропологических представлений святых отцов Церкви, а именно:

принцип онтологизации достоинства – исходное положение святоотеческой антропологии, постулирующее, в противовес античному космоцентризму, сверхкосмическую, надприродную сущность человека. Является производным от организующего средневековое мировоззрение принципа теоцентризма и радикализации представлений о человеке как образе и подобии Божиих.

Принцип радикализации ветхозаветной антропогенной формулы достоинства – конститутивное воззрение святых отцов христианской Церкви на человека как «образ и подобие Божии» (Быт.1, 26-27), инспирирующее высочайшее представление о достоинстве человека как существе богоподобном, призванном либо к восстановлению своего утраченного богоподобия, либо к осуществлению его потенции.

Принцип тварности – идейный конструкт, фундированный ревеляционным представлением о человеке как творении Бога. Является оппозиционным по отношению к эманационным воззрениям неоплатоников.

Принцип всеобъемлющего достоинства – конститутивная святоотеческая идея причинно-следственной обуславливающей взаимозависимости достоинства Творца – творения – человека. Антагонистичен гностическому умалению достоинста Творца и творения.

Принцип взаимообусловленности Бого-человеческого достоинства – мотивирующее регулятивное основание для утверждения иудео-христианского метафизического абсолютизма как альтернативы языческому релятивизму; впоследствии – координирующее этическую ориентацию средство, благодаря оформившейся онтологической соотнесенности по линии человек-Бог.

Принцип этизации достоинства – центральная идейная установка святых отцов, обуславливающих достоинство человека праведностью и обосновывающих независимость добродетели от какой-либо природной и культурной дифференциации, отвечающей языческой традиции.

Принцип десоциализации и дефизиологизации достоинства человека – идейная основа процесса утверждения независимости человеческого достоинства от социальной и половой принадлежности, от витальных и эстетических параметров.

Принцип десакрализации и нормативации достоинства человека – идейная основа процесса утверждения принципиальной способности каждого человека вместить Христа и путем нравственного возрастания стяжать богоподобие.

Принцип градационности достоинства в рамках духовной иерархии – системообразующее правило согласованности между членами Церкви, основанное на апостольской преемственности и ступенях распределения харизматических даров.

Принцип демократизации достоинства – следствие девальвации представлений о зависимости совершенства от принадлежности к духовному сану. Являясь результатом действия принципа этизации достоинства, предполагает независимость процесса обожения от сакраментальной стороны Церкви.

Принцип градационности достоинства по степени способности постигать Истину – гносео-антропологическая константа, отражающая, как правило, трехступенчатую динамику стяжания достоинства богоподобия.

Принцип мартирности достоинства – представление о реальности проявления и наивысшем способе стяжания Христо-подобного достоинства.

Христологический принцип достоинства человека – основоположение наивысшего из возможных представлений о достоинстве человека как равновеликом Богу-Отцу в человечестве Бога-Сына.

Принцип семантической тождественности святоотеческих представлений о достоинстве человека и его обожении, богоподобии и боговидении – методологическая установка данного исследования, выражающая результаты аналитико-синтетического подхода к изучению заявленной проблемы.

Принцип метаморфозности (инверсионности, парадоксальности) достоинства – этическая доминанта, выражающая такую позицию в богочеловеческих отношениях, при которой благодать непосредственно зависит от степени осознания человеком своей недостойности ее.

Принцип праксисуальности достоинства – исходная аскетическая установка на стяжание достоинства посредством борьбы со страстями как источником греховности.

Принцип имманентизма Божественного человеческому – доминирующее святоотеческое положение ревеляционного характера, отражающее главное условие достоинства человека – быть духоносным.

Решение проблемы достоинства человека, начиная с конца IV века, совершается на качественно ином уровне. Если в период распространения христианства в языческом мире – во II – IV веках – достоинство человека мыслилось святыми отцами в рамках этизации этого мира, изменения его нравов, то в последующем – в IV – VIII веках – проблема достоинства человека погружается на уровень внутрихристианских богословских споров по вопросам воплощения и триединства. Особенно важными представляются те концепты, которые напрямую способствовали формированию ортодоксальных позиций в отношении проблем сущности и природы Христа как онтологического условия достоинства человека. В период Вселенских соборов формируется принцип синергийного волюнтаризма – идейный вектор сотериологической направленности, содержащий установку на гармоничное взаимодействие двух воль, божественной и человеческой, и являющийся срединной компонентой в крайне поляризованных представлениях о недостоинстве и достоинстве человека в теориях о предопределенном спасении и свободном произволении, а также принцип персонализма – основное достижение святоотеческой антропологии, выработавшей представление о личности как воипостазированном человеке; в своей диалектической перспективе деформирующееся в принцип антропоцентризма и гуманизма.

Список литературы

1. Св. Иустин, философ и мученик. Диалог с Трифоном иудеем. 10 – 30 // Творения. – М.: «Паломник» – «Благовест», 1995.

2. Феофил, епископ Антиохийский. Послание к Автолику. I. 2, 3 – М.: Русская историко-филологическая школа «Слово», 2000.

3. Св. Ириней Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Перевод протоиерея П. Преображенского, Н. И. Сагарды. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008.
4. Климент Александрийский. Строматы. – Издательство Олега Абышко. Санкт-Петербург, 2003.
5. Климент Александрийский. Педагог. – Москва: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996.

ORIGIN AND DEVELOPMENT OF THE PROBLEM OF HUMAN DIGNITY IN PATRISTIC LITERATURE OF THE APOLOGIST PERIOD

V. G. Ustyan

University of Russian Academy of Education

e-mail: viktoria.ustyan@gmail.com

The paper contains results of the research which has neither precedents nor analogues both in native and foreign religious and philosophical studies. The topicality of the research is grounded by recent events in the field of social policy led by Russian Orthodox Church and by its adoption of the Essentials of Church on dignity, freedom and human rights, June 28, 2008. In order to study the process of origin and solving the problem of human dignity during the period of formation of patristic tradition (I – IV centuries), the author analyzes treatises of Church patrists – sts. Justin the Philosopher, Theophilus Antiochian, Irenaeus of Lyons, Clement of Alexandria, Ignatius of Antioch and also Origen and Arnovium.

Key words: Christianity, apologists, human dignity.

УДК 101. 1: 316

ИНДИВИДУАЛЬНОЕ И ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ: ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

С. А. Храпов

Астраханский государственный университет

e-mail: Psychoan21@yandex.ru

В статье рассматривается комплекс проблем связанных с соотношением индивидуального и общественного сознания, решаемых в контексте парадигмы идеализма. Особое внимание уделяется гносеологическим и онтологическим аспектам их взаимодействия. Понимание природы данных идеальных феноменов основывается на представлениях о субъективной и объективной реальности.

Ключевые слова:«Индивидуальное сознание», «общественное сознание», «реальность», «парадигма», «идеализм», «познание», «бытие», «методологические проблемы».

Проблема сознания одна из основных в системе философского знания. При ее решении затрагиваются основные вопросы философии: «первичность идеального или материального», «феноменологии человека», «природы общества», «генезиса культуры» и др. Такое «напластование» проблем, смыслов и конntотаций, с одной стороны усложняет проблему, особенно если учесть современное состояние философского и научного дискурса и методологические сложности становление новых парадигм в гуманитарных науках, а с другой, стороны, дает возможность комплексно осмыслить феноменальность сознания и приблизится к его истинному пониманию.

В отечественной социальной философии интерес к проблеме ”общественного сознания” был всегда чрезвычайно высок, по известным, социально-политическим причинам. Рассматривая эволюцию представлений об общественном сознании в советской социальной философии, можно выделить два основных этапа: 1). 60-е годы XX века, когда закладывались методологические основы понимания общественного сознания; 2). 80-е годы XX века, характеризующиеся рядом работ, раскрывающих аспектный подход к общественному сознанию, а также рассматривающих проблематику соотношения индивидуального и общественного сознания.

К первому периоду относятся такие крупные философы как Б. И. Шенкман, Г. М. Гак, В. Ж. Келле, М. Я. Ковальзон, Б. Ф. Поршнев, В. А. Ядов, А. К. Уледов, К. М. Мамардашвили, Б. А. Грушин, Б. А. Чагин, Н. В. Мотрошилова и др. Общественное сознание осмысливалось ими, с одной стороны, как единство идеологии с наукой, единство идеологии и общественной психологии. В дальнейшем, идеология, общественная психология, а также теоретическое (научное) знание и обыденное знание, станут рассматриваться как важнейшие компоненты структуры общественного сознания. Полученные данными мыслителями выводы о взаимосвязи идеологии с другими аспектами общественного сознания и, прежде всего, с наукой и социальной психологией; о различии между научно-теоретическим и обыденным (”практическим”) сознанием; о недостаточности гносеологического критерия «истинности и ложности» сознания для объяснения факта возникновения и осуществления разных форм идеального воспроизведения действительности, как наука и идеология, обыденное и теоретическое сознание и др. вошли в научное обращение и обусловили появление всевозможных версий структурирования общественного сознания.

Рассмотрение сознания как социологического феномена дало методологическую возможность анализа духовной сферы жизни общества. Проблема ”двойного”, то есть ”гносеологическо”-”социологического”, подхода к сознанию возникла как раз из-за недостаточной широты интерпретации познавательного отношения человека к миру. Ограниченность методологической формы, в которой реализовывался гносеологический подход к сознанию, вынуждала философов решать, посредством, социологического анализа и познавательные проблемы.

Представители двухаспектного подхода к сознанию (Э. Х. Степанян, Г. Г. Караваев, В. С. Барулин) никакого противоречия в этом не видели. Для понимания природы и строения общественного сознания, по их мнению, необходимо изучить все проявления сознания в их диалектической взаимосвязи между собой, то, есть, с точки зрения гносеологии и социологии (социальной философии).

Ко второму периоду относятся такие крупные философы как Д. И. Дубровский, Э. В. Ильенков, Л. Е. Моторина, М. В. Желнов, М. Лившиц, В. А. Лекторский А. Г. Спиркин, В.И. Толстых, К. Х. Момджян, В. С. Барулин. Главной особенностью данного периода являются фундаментальные разработки по исследованию феномена общественного сознания, в частности, рассмотрение комплекса проблем соотношения субъективного и объективного, материального и идеального в контексте общественного сознания. Что касается структуры общественного сознания, то ее понимание, во многом, базировалось на более ранних исследованиях, особенно Г. М. Гака, В. Ж. Келле, М. Я. Ковальзона, А. К. Уледова, о чем свидетельствуют многочисленные ссылки на их работы[1].

Анализируя концепции общественного сознания, сформированные к концу 70 – началу 80-х годов XX века следует отметить ситуацию "приращения" понятий и критериев структуризации сознания (виды, типы, по сферы общественной жизни и т.д.). С методологической и логической точек зрения ясно, что данная исследовательская тенденция ведет не к приближению к истине, а удалению от нее (Вспомним правило, получившее название "бритва У. Оккамы" суть которого – "не следует умножать сущность сверх меры").

В отечественной социальной философии стал преобладающим аспектный подход, основной принцип которого состоит в исследовании общественного сознания с учетом различных форм взаимодействия человека с социальной реальностью, на его основании выделяются познавательный и социологический аспекты общественного сознания. Гносеологический аспект общественного сознания основывается на оценке общественного сознания и его элементов как идеального отражения, объективного мира, общественного бытия. Это, в свою очередь, позволяет выделить уровня познавательной реальности: науку и религию. Исследование социологического аспекта общественного сознания раскрыло природу идеологии как способа духовной деятельности человека, дало возможность осмыслить сущность и роль общественной психологии.

Среди отечественных социально-философских концепций исследующих общественное сознание, а также смежные с ним проблемы и тему идеального, вообще, можно выделить две научные традиции, методологически противостоящие друг другу.

Для представителей первого подхода (Э. В. Ильенков, К. Х. Мамардашвили, Т. П. Матяш и др.) свойственно противопоставление индивидуального и общественного сознания, толкование общества, общественного сознания как особых форм, независимых от бытия человека и проявлений его экзистенции, по сути их трансцендентализация, когда соответственно субъект дистанцируются от социальной динамики, в том числе и от динамики общественного сознания. Подобная установка "деантропологизации" в изучении общества и общественного сознания связана, с одной стороны с исторической традицией европейской идеалистической философии рассматривать общество и сознание как сами по себе существующие феномены, не связанные с объективной действительностью. Ярким примером подобного подхода является концепция Э. Дюркгейма. В качестве его ключевой идеи по отношению к данной проблеме В. Е. Кемеров выделил следующее высказывание: "Нам нужно… рассматривать социальные явления сами по себе, отделяя их от сознающих и представляющих их себе субъектов. Их нужно изучать извне, как внешние вещи, ибо именно в таком качестве они предстают перед нами"[2]. Также, существенное влияние на формирование данной по-

---

[1] См. Козлова Н. И., Межуев В. П., Толстых В. И. Общественное сознание: результаты и перспективы исследования / Вопросы философии. 1977. № 10.; Моторина Л.Е. Взаимосвязь личностного и надличностного знания / Философские науки. 1982. № 2.

[2] Кемеров В. Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии // Вопросы философии. М., 2006. № 2. С. 63.

зиции оказали такие направление западноевропейской философии как постмодернизм (М. Фуко), структурализм (Ж. Лакан) и феноменология (Э. Гуссерль).

Основным принципом второго направления (Д. И. Дубровский, В. С. Барулин, В. И. Толстых и др.) является идея о том, что механическое противопоставление индивидуального и общественного сознания, не допустимо, поскольку упрощает понимание их природы и не учитывает сложных диалектических отношений между ними. Вторая позиция нам наиболее близка, поскольку позволяет исследовать общественное сознание во всем проявлении его идеальной многокачественности.

Значительным недостатком концепций первого подхода является установка деантропологизации, когда роль человека как "автора" и носителя социальных тенденций, практически, не учитывается, что, на наш взгляд недопустимо, поскольку в обществе любые общественные процессы совершаются во взаимодействии объективных и субъективных факторов, поэтому диалектика индивидуального и общественного сознания априорна, по сути, онтологична. Одним из наиболее ярких представителей этого направления в исследовании общественного сознания был Э. В. Ильенков[3]. Его понимание трактовки идеального и общественного сознания, в частности, разделяли многие отечественные философы, социологи, психологи и культурологи. Методология редукционизма и деантропологизма состоит в понимании общества как особой формы, независимой от бытия человека и проявлений его экзистенции, когда "представляется нормальным рассматривать общество как некое вместилище для людей; люди заполняют его "помещения", разделяются его перегородками, связываются его законами; и все эти структуры, разделяющие и связывающие людей, можно трактовать и использовать так, как будто люди не влияют на их воспроизводство и применение"[4].

Значимым методологическим подходом в изучении общественного сознания является переход от парадигмы редукционизма-деантропологизма, к парадигме антиредукционизма-антропологизма. Критика парадигмы редукционизма-деантропологизма привела к становлению новой парадигмы антиредукционизма-антропологизма. Идеи антропологизма весьма отчетливо озвучил в концепции "социального действия" М. Вебер. Основной принцип его концепции состоял в признании большой роли социальной взаимосвязи двух и более индивидов, как основы социальной системы. Данный подход характерен и для современной социальной психологии.

В отечественной традиции позицию антропологизма отстаивают Г. П. Щедровицкий, В. А. Кутырев, В. С. Барулин, В. Е. Кемеров, Ж. Т. Тощенко. Идею парадигмы антиредукционизма-антропологизма весьма точно выразил В. Е. Кемеров: "Общество есть результат взаимодействия человеческих индивидов, оно возникает и воспроизводиться в их совместной и индивидуальной жизни, оно живо до тех пор, пока люди воспроизводят его своим взаимообусловленным бытием"[5].

Серьезной критики идеи деантропологизации подверг Г. П. Щедровицкий. В. А. Кутырев делает справедливое замечание, что "в вульгарной и потому ясной форме Г. П. Щедровицкий выразил главную особенность постнеклассического знания – его деантропологизацию. В культуре в целом данный этап совпадает с постмодернизмом. И думается не просто совпадает, а выражает саму суть постмодернистской эпохи. Постмодернизм не означает преодоления модернизма ради возврата к классике. Напротив, он – его логическое продолжение. Точнее говоря, это гипер (сверх, ультра) модернизм. Здесь находит свое завершение начавшийся в модернизме отказ от природы как естественной среды обитания человека и замены ее новой, искусственной"[6]. Рассматривая позицию антропологизма, мы в целом, согласны с его критикой подходов постнеклассической философии, но считаем необходимым отметить, что значитель-

---

[3] См. Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопросы философии. М., 1979. № 6.

[4] Кемеров В. Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии // Вопросы философии. М., 2006. № 2. С. 63.

[5] Там же. С. 65.

[6] Кутырев В. А. Апология человеческого (предпосылки и контуры консервативного философствования) // Вопросы философии, 2003. № 1 С. 64.

ное его усиление может привести к нивелированию феноменальной природы общественного сознания, сведению его к совокупности индивидуальных сознаний. Подобная трактовка субъекта приводит социобиологическому редукционизму, что является недопустимой трактовкой общественного сознания, ибо оно, при всей его онтологической соотнесенности с индивидуальным сознанием, обладает собственным системным качеством, характеризуется целостностным выражением социальности. Об этом пишет и Л. А. Кощей: ”Подобно тому, как общество не есть ”сумма” составляющих его людей, так и общественное сознание не есть ”сумма” индивидуальных сознаний”[7].

Несмотря на обоснованную критику крайних подходов в общественному сознанию, мы считаем, необходимым, несколько усилить позицию антропологизма, которая в этом явно нуждается. Интерпретируя общественное сознание как надличностную реальность, не следует недооценивать роль субъекта-человека в возникновении и эволюции общественного сознания, а, следовательно, и в формировании его кризисных тенденций. Мы хотим заострить внимание на трех моментах.

Во-первых, общественное сознание возникло одновременно с сознанием индивидуальным, ибо лишь, факт качественной трансформации всей когнитивной структуры человека позволил ему выделиться из животного мира, то есть, обрести свой антропологический статус (вспомним теорию К. Ясперса).

Во-вторых, историко-культурный процесс сотворения коллективных представлений об обществе как о новой реальности, привел к формированию феноменальности общественного сознания, по своим информационным масштабам настолько превосходящих когнитивным возможностям человека, что стало надиндивидуальной реальностью. Если абстрагироваться, то можно поразмышлять над вопросом о том, насколько актуальной была бы проблема общественного сознания, если бы индивидуальное сознание могло бы фиксировать все социальное в его историко-культурной динамике. Например, Д. И. Дубровский пишет: ”Естественно, что ни одно отдельно взятое индивидуальное сознание не вмещает всего этого содержательного разнообразия, значительная часть которого к тому же представляет собой взаимоисключающие идеи, взгляды, концепции, ценностные установки. Вместе с тем данное индивидуальное сознание может быть в ряде отношений богаче общественного сознания. Оно способно содержать в себе такие новые идеи, представления, оценки, которые отсутствуют в содержании общественного сознания и лишь со временем могут войти в него, а могут и не войти никогда. Но особенно важно отметить, что индивидуальное сознание характеризуется множеством психических состояний и свойств, которые нельзя приписывать общественному сознанию”[8].

Абсолютизация надиндивидуальной природы общественного сознания, во многом базируется на том факте, что человек не может существовать без соотношения с ним. На протяжении всей жизни индивид должен доказывать свой антропологический статус посредством взаимодействием с общественным сознанием (процессы интериоризации, социальной идентификации, аккультурации). При этом факт участия человека в формировании и социокультурной динамике общественного сознания в научной литературе освещается в недостаточной степени. Являясь ”посредником” между общественным сознанием и социальной реальностью, человек как бы остается на второй роли. Д. И. Дубровский так проинтерпретировал подобную ситуацию: ”всякое индивидуальное сознание общественно в том смысле, что оно проникнуто, организовано, «насыщено» общественным сознанием, – иначе оно не существует. … Это, конечно, не значит, что содержание данного индивидуального сознания вмещает в себя все содержание общественного сознания и, наоборот, что содержание общественного сознания вмещает в себя все содержание данного индивидуального сознания”[9].

---

[7] Кощей Л. А. Общественное сознание, проблемы, решения, поиск. Барнаул, 1995. С. 23.
[8] Дубровский Д. И. Проблема идеального. Субъективная реальность. М., 2002. С. 167.
[9] Там же. С. 167.

В-третьих, уйти от абсолютизации надиндивидуальной природы общественного сознания можно, если не рассматривать общественное сознание априори статичным. Учитывая динамизацию социокультурных процессов, необходимо констатировать, что содержание структуры общественного сознания (теоретическое и обыденное знание, системы ценностей, формы) существенно меняется. Например, значимые отличия можно констатировать в общественном сознании советского и современного российского общества. Основным фактором подобных социально-экономических и культурных трансформаций является именно деятельность человека, в которой реализуется не только социальные знания, но и сугубо индивидуальное.

Мы не хотим упростить многокачественную феноменальность общественного сознания, а лишь раскрываем грань его соотношения с индивидуальном сознанием и его носителем – человеком.

В реальном функционировании общественное и индивидуальное сознание неотрывны друг от друга. Содержание общественного сознания формируется посредством объективации содержаний индивидуального сознания, в свою очередь, обладающих качественной социальной сознательностью. Диалектический подход к соотношению индивидуального и общественного сознания, в этом смысле противостоит крайней идеализации надличностной реальности, отстаиваемый Э. В. Ильенковым и его последователями. В. В. Давыдов в своей статье "Ильенков – это направление и школа" выразил его основные идеи: "Сознание индивида определяется идеальными образами, в которых представлена культура как своеобразный итог общественно-исторической деятельности людей. ...Человеческий индивид вынужден держать свои собственные действия под контролем "правил" и "схем", которые он должен усвоить как предмет"[10]. Известный оппонент подобного подхода Д. И. Дубровский (его дискуссии с Э. В. Ильенковым получили широкий научный резонанс) характеризовал общественное сознание по иному: "Надличностное в том смысле, что оно объективировано и продолжает постоянно объективироваться в самой организации общественной жизни, системе деятельностей социальных индивидов, и поэтому отдельная личность не может произвольно изменять или отменять исторически сложившиеся категориальные структуры, нормативы духовной и практической деятельности. ... Надличностное нельзя истолковывать как абсолютно внеличностное, как совершенно независимое от реальных личностей (ныне существующих и живших). Сложившиеся структуры духовной деятельности, нормативы и т.п. выступают для меня и моих современников как надличностные образования, формирующие индивидуальное сознание. Но сами эти образования были сформированы, конечно, не сверхличным существом, а живыми людьми, творившими до нас"[11].

Данный подход, избегающий крайностей "объективизма" и "субъективизма" в трактовке общественного сознания и социальной динамики разделяет и Э. Гидденс: "Структуральные свойства социальной системы существуют только благодаря воспроизводству различных форм социального поведения ... мы согласны с требованием «децентрализации» субъекта. ... Однако мы не согласны с тем, что это предполагает растворение субъективности в бессодержательном универсуме знаков. Скорее социальные практики, разворачивающиеся в рамках времени и пространства, считаются источником и основой образования и субъекта, и социального объекта"[12].

Весьма интересен подход к соотношению индивидуального и общественного сознания разработан современным российским философом Р. И. Хахиашвили: "любое общественное сознание основано на индивидуальных сознаниях всех его членов. ... В связи с этим и по аналогии с сознанием индивидуума напрашивается разделение на собственное общественное сознание и "общественное сознание плюс" – совокупность "сознаний плюс" всех членов общества, включающую как собственное общественное

---

[10]. Давыдов В.В. Ильенков – это направление и школа // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков М., 1997. С. 15.

[11] Дубровский Д. И. Проблема идеального. Субъективная реальность. М., 2002. С. 169.

[12] Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структурации. М., 2005. С. 15-17.

сознание, так и «общественное подсознание”[13]. Мы полагаем, что взаимосвязь общественного и индивидуального сознания раскрывается в их непосредственном функционировании, когда, с одной стороны, общественное сознание проявляется в личности, посредством ее знаний об общественной жизни и сознательной включенности в нее, а с другой, когда индивидуальное раскрывается в общественном, формируя его содержание, на основе активной социальной и познавательной деятельности. Отметим, что оба этих процесса происходят не параллельно, а одновременно – только тогда они и могут состояться как таковые, поскольку общественное сознание может проявиться в индивидуальном, лишь при его познавательной включенности в социальное бытие, а проявление индивидуального сознания невозможно без включенности в сознание общественное, это необходимо для подтверждения онтологического статуса человека как социального субъекта, в противном случае, общественное сведется к трансцендентному, а индивидуальное – к сугубо психическому, что ведет к редукционистскому пониманию обоих феноменов.

Размышляя над проблемой гносеологического и онтологического аспектов взаимодействия индивидуального и общественного сознания, мы пришли к следующим выводам:

1) вопрос о природе сознания и формах соотношения индивидуального и общественного сознания должен решаться в контексте рассмотрения проблемы идеального и материального – без его освещения полное решение невозможно. В многочисленных работах по проблеме сознания зачастую допускается глубокое заблуждение, выражающееся в поверхностном, одноаспектном, редукционистском понимании (трацендентальный идеализм – биологический, социальный редукционизм) данного идеального феномена. На наш взгляд, это происходит по причине, того, что не учитывается «неразделимость гносеологического и онтологического аспектов сознания.

2) индивидуальный и общественный типы сознания необходимо рассматривать с учетом «двухплановости» сознания как идеального феномена. Первый «план» сознания включает в себя его содержание, которое материализуется в процессе социальной деятельности человека и социокультурной динамике в целом. Второй «план» содержит гносеологические механизмы преобразования «материального» в «идеальное» и наоборот, также способы существования результатов данного процесса (например, текст как артефакт культуры – материален, но знание о нем и знание его – есть содержание сознания, поэтому оно идеально, и, с другой стороны, творческий замысел текста – есть «продукт» сознания – он идеален, но материализуется в конкретном тексте).

3) процессы перевода идеального в материальное и наоборот имманентны и общественному сознанию, именно в этом специфика его онтологического статуса. Следует понимать, что это не свидетельствует об тождественности индивидуального и общественного сознания по феноменальности, структуре и содержанию. Общественное сознание не тождественно индивидуальному, оно включает знания и образы, выработанные предыдущими поколениями людей (смежно с социальной памятью и менталитетом), информацию, которая на данный момент не актуальна, в свою очередь индивидуальное сознание, содержит знание, не объективированное в общественном сознании (приватно-обыденное, субъективно-личностное, творческое, научное).

4) проблема соотношения индивидуального и общественного сознания, непосредственно укорена в единой природе сознания как «интенциональном состоянии духа», ибо «со – знание», есть в первую очередь активный акт направленности на знание. Этот процесс характеризуется гносеогенным и онтогенным содержанием, поскольку базируется на логических предпосылках о том, что, во-первых, есть познающий субъект и объект познания (самопознания), а во-вторых, сам акт познания имеет неоспоримый онтологический статус, также как и «продукты» познания, объективированные в общественном сознании, интериоризированные и отрефлексированные в сознании индивидуальном.

---

[13] Хахиашвили Р. И. Общественное сознание в России: актуальные тренды начала XX века : монография. М., 2007. С. 36.

Список литературы

1. Козлова, Н. И., Межуев, В.П., Толстых, В. И. Общественное сознание: результаты и перспективы исследования [Текст] / Н. И. Козлова, В. П. Межуев, В. И. Толстых // Вопросы философии. – М.: Наука, 1977. – № 10. – С. 142-158.

2. Кемеров, В. Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии [Текст] / В. Е. Кемеров // Вопросы философии. – М. : Наука, 2006. – № 2. – С. 61-78. – ISSN 0042-8744.

3. Ильенков, Э. В. Проблема идеального [Текст] / Э. В. Ильенков // Вопросы философии. – М. : Наука, 1979. – № 6. – С. 128-140.

4. Кутырев, В. А. Апология человеческого (предпосылки и контуры консервативного философствования) [Текст] / В. А. Кутырев // Вопросы философии, М. : Наука, 2003, – № 1 – С. 62-69. – ISSN 0042-8744.

5. Кощей, Л. А. Общественное сознание, проблемы, решения, поиск. [Текст] / Л. А. Кощей. – Барнаул : Изд-во Алт. гос. ун-та, 1995 . – 75 с. – ISBN 5-230-29728-X

6. Дубровский, Д. И. Проблема идеального. Субъективная реальность [Текст] / Д. И. Дубровский. – М. : Канон+, 2002. – 368 с. – ISBN 5-88375-155-4.

7. Давыдов, В. В. Ильенков – это направление и школа [Текст] / В. В. Давыдов // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков: (книга диалог). – М. : ИФ РАН, 1997. – С. 12-17. – ISBN – 5-201-01945-5.

8. Гидденс, Э. Устроение общества: Очерк теории структурации [Текст] / Э. Гидденс ; пер. с англ. И. Тюрина – М. : Академический проект, 2005. – 528 с. – ISBN 5-8291-0629-9.

9. Хахиашвили, Р. И. Общественное сознание в России: актуальные тренды начала XX века [Текст] : монография / Р. И. Хахиашвили. – М. : МАКС Пресс, 2007. – 196 с. – ISBN 978-5-317-02008-8.

INDIVIDUAL AND PUBLIC CONSCIOUSNESS: GNOSIOLOGICAL AND ONTOLOGIC ASPECTS OF INTERACTION

S. A. Hrapov

Astrakhan state university

e-mail: Psychoan21@yandex.ru

In article the complex of problems of the individual with parity individual and public consciousness solved in a context of idealistic paradigm is considered. The special attention is given to gnosiological and ontologic aspects of their interaction. The understanding of the nature of the given ideal phenomena is based on representations of subjective and objective reality.

Key words: individual consciousness, public consciousness, reality, paradigm, idealism, knowledge, life, methodological problems.

УДК – 001.1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ИНТЕРНЕТ

А. Н. Черняков

Белгородский государственный университет

В работе предпринята попытка анализа методологических подходов к исследованию интернета как культурно-знакового феномена. Рассматриваются возможности дискурс-анализа и структурного психоанализа в решении проблемы определения сущности и особенностей пространства интернет.

Ключевые слова: интернет, субъект, дискурс-анализ, структурный психоанализ.

Предпринимаемые попытки «определить интернет», то есть представить его в виде философского понятия, как правило, заканчиваются безуспешно. Интернет не философская категория, а потому необходимо подведение под что-то более фундаментальное, категорию, которая бы вмещала в себя наш предмет исследования и позволяла его фиксировать, говорить о нем. Стандартным, находящимся в русле сложившейся традиции рассмотрения проблемы интернет, была бы апелляция к категории виртуального.

В рамках постклассической науки виртуальная реальность или виртуальное является понятием, «посредством которого обозначается совокупность объектов следующего (по отношению к реальности низлежащей, порождающей их) уровня. Эти объекты онтологически равноправны с порождающей их «константной» реальностью и автономны... Категория «виртуальности» вводится через оппозицию субстанциональности и потенциальности: виртуальный объект существует, хотя и не субстанциально, но реально; и в то же время – не потенциально, а актуально»[1]. Таким образом, словарное определение виртуальности привязывает нас к онтологическим характеристикам этого явления, проблематика интернет, а тем более его культурная специфика оказывается настолько размыта, что сквозь оппозиции потенциального – актуального, константного – порожденного видна только виртуальная реальность, а не культурно-коммуникативная природа изучаемой проблемы.

Ракурс рассмотрения интернет сквозь призму виртуального в прочтении представителей отечественного течения виртуалистики (Н.А. Носов), а также взгляд С.С. Хоружего (виртуальное как недо-бытие, не совсем бытие), явно не подходит для решения нашей задачи. Более близким к нашему определению интернет в его соотнесении с виртуальным является подход Ж. Бодрийара, который «оперируя с понятием «гиперреальность», показал, что точность и совершенство технического воспроизводства объекта, его знаковая репрезентация конструируют иной объект – симулякр, в котором реальности больше, чем в собственно «реальном»[2]. Бодрийар указывает на угрозу поглощения реальности, реальностью виртуальной, избыточной в знаковом отношении, что построено на интенсификации коммуникации, ускорении обращения знаков и их постоянного перепроизводства или гиперпроизводства.

Интересен термин Бодрийара, который он использует для фиксации виртуального – симулякр. Его трактовка симулякра и симуляции может быть найдена в работе «Символический обмен и смерть». Она носит критический характер и начинается с критики методологий, которые претендуют на познание реальности, которой, по мысли Бодрийара, уже нет. Причины он усматривает в самой современной реальности: «Сегодня вся система склоняется к недетерминированности, любая реальность поглощается гиперреальностью кода и симуляции. Именно принцип симуляции правит нами сегодня вместо прежнего принципа реальности. Целевые установки исчезли, те-

[1] Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн., 2001. – С. 122.

[2] Там же. – Мн., 2001. – С. 122.

перь нас порождают модели. Больше нет идеологии, остались одни симулякры. Поэтому, чтобы понять гегемонию и феерию нынешней системы — эту структурную революцию ценности, — необходимо воссоздать целую генеалогию закона ценности и симулякров»[3]. Логика избыточного порождения ценности, знака, кода делает проблематичным использование методологии, основанной на признании статичности реальности и устойчивости определяющих оппозиций. Следовательно, структурализм, равно как и марксизм, по Бодрийару, не годится для исследования виртуального и современности, нужна «ревизия» традиционной методологии.

Для Бодрийара важно нахождение принципа, которому подчинено становление симулятивного, и он находит его в безудержном копировании, тиражировании, за которым все же проглядывает структуралистская «изнанка» избыточности и недостаточности реальности, логика дара – обмена и проч. Тем более, что выход из «ловушки» симулятивного Бодрийар видит в символическом. Символическое выступает эффектом знаковой природы симулятивного, что в свою очередь подчиняет систему симулякров логике символического. Выход кроется в стратегии «дара смерти». Совершить такой дар, который приведет систему к смерти, дар смерти и самоубийства.

Бодрийарова трактовка виртуального как симулятивного вновь привела нас на путь структуры, бинарных оппозиций и принципа, стоящего за ним. Именно этот путь нам кажется перспективным. Итак, мы не будем спешить с соотнесением интернет и виртуального, а пока просто обозначим тот факт, что *интернет есть некое пространство и, исходя из сказанного ранее, сущностно определяемое как коммуникативное*.

И здесь мы должны разобраться с тем, что нам понимать под коммуникацией.

Мы склоняемся к той точке зрения, что *коммуникация есть не процесс передачи смысла, а преимущественно циркуляция знаков*. Знак же предполагает оппозиции абстрактного и конкретного, сознания и бессознательного, души и тела[4]. Подразумевает определенные конфигурации онтологические и антропологические, что связано с традицией письма: «привычное нам антропологическое равновесие связано с письмом мануально-визуальным (рукой для глаза). Однако оно постепенно разрушается, так что можно представить себе человека будущего, который, лежа на боку, лишь нажимает кнопки остатками передних конечностей»[5].

Н. Автономова говорит о том самом «человеке кликающем», о ситуации отсутствия письма мануально-визуального. По нашему мнению происходит его замена только визуальным, так как функция руки умаляется до элементарного движения: нажатия кнопки с нанесенным знаком. Нет прежнего акта создания письма или же знака с помощью руки. И, возможно, именно с этим связаны популярные идеи неклассической философии о «исчезновении автора» и проч. Меняется статус человека и реальности его окружающей. Знак, лишенный материального основания, виртуальный и «кочующий», постоянно воспроизводящий себя в копиях и отсылающий к другим знакам (принцип гипертекстуальности) замыкает пространство приложения взгляда, что влечет за собой утрату свободы, вместо которой остается иллюзия – *симулякр реального выбора*.

Методологически важным следствием нашего разбора знака является позиция о знаковой игре избытка – недостатка в пространстве интернет. Но речь здесь, конечно же, не идет о реальном избытке, переполнении, при котором не может идти речи о недостатке. Обозначенную динамику знака следует понимать в духе *«восполнения»* Ж. Деррида, как приращения за счет чего бы то ни было ради исполнения становления, возникновения нового: «восполнение – это общий механизм достраивания/доращивания всего в природе и культуре за счет внутренних и внешних ресурсов, соотношение которых не предполагает ни механического добавления извне, ни диа-

---

[3] Ж. Бодрийар Символический обмен и смерть. М., 2004. – С. 45.

[4] Н. Автономова Диррида и грамматология. М., 2007. – С. 39.

[5] Там же.

лектического раскрытия предзаданных внутренних возможностей путем разрешения противоречий»[6].

Природа же знака, с которым мы сталкиваемся в пространстве интернет, соотносима, на наш взгляд, с понятием *«различАние»* Ж. Деррида, которое раскрывается следующим образом: «различАние предполагает двоякую деформацию пространства и времени как опор восприятия и осознавания. А именно, различАние – это промедленность, отсроченность, постоянное запаздывание во времени и отстраненность, смещение, разбивка, промежуток в пространстве»[7]. К гипертексту это применимо даже в большей степени, чем к тексту, исследуемому Деррида. Текст интернет пространства, которое виртуально, наследует его качества, в частности актуальность, зыбкость по отношению к так называемой константной реальности, это действительно «недород» бытия, пользуясь терминологией С.С. Хоружего.

Таким образом, та «материя» с которой мы сталкиваемся при изучении пространства интернет есть знак, интернет это знаковая реальность. В свою очередь под знаком принято понимать некий чувственно воспринимаемый предмет, который выступает в познании как указание на другой предмет, его обозначение или представление[8]. Функциональным назначением знака является обозначение чего-либо, репрезентация. В рамках семиотики (Пирс, Соссюр, Моррис) сложилось представление об особенностях знака, заключающихся в его интерпретативной функции и репрезентативной функции. То есть знак как «заместитель» объекта, требует истолкования или расшифровки; а как репрезентация всегда указует на нечто вне себя.

Внутренняя разделенность знака, его несамодостаточность, как правило, фиксируется категориальным противопоставлением означающего и означаемого. Этот аспект был замечен еще стоиками, отмечавшими двоякость знака, содержащего в себе непосредственно воспринимаемое (означающее) и подразумеваемое (означаемое)[9]. Фердинанд де Соссюр в своей структурно-лингвистической концепции говорил о той же природе знака, заключающейся в единстве означающего и означаемого. Причем по Соссюру указываемая связь не основывается на подобии и природной необходимости репрезентации одного другим, за исключением символических систем в которых принцип подобия действует.

Такая трактовка природы знака ставит вопрос о характере связи между означающим и означаемым, следует представить себе то, что делает их связь необходимой, о чем пишет Е. Кожемякин: «…его концепция…базируется, скорее, на дихотомичном рассогласовании между аспектами знака: принципы произвольности и отсутствия подобия, которые лежат в основе отношений между означающим и означаемым, предполагают, что эти отношения могут быть совершенно различными, а могут и не возникнуть вообще…»[10]. Принцип произвольности делает затруднительным изучение нашей проблемы, поскольку означает автономность знака, независимость от чего бы то ни было. Произвольность в данном случае есть произвольность смысла, значения, культурного контекста, что делает всякий анализ такой знаковой реальности чрезвычайно сложным.

Более продуктивным, на наш взгляд, является подход Ч. Пирса, который фиксирует в знаке три аспекта: материальная форма, обозначаемый объект, смысл. И в данном случае важно то, что смысл всегда фиксирован: «смысл всегда нормативен, он «подсказывает», что или какой объект подразумевает знак, исключая спектр возможных других объектов. Даже если, следуя де Соссюру, признать произвольность отношений между знаковой формой и обозначаемым объектом, такая произвольность ос-

---

[6] Н. Автономова Диррида и грамматология. М., 2007. – С. 27.

[7] Там же. – С.24

[8] Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн., 2001. – С. 289.

[9] Там же.

[10] Кожемякин Е.А. Дискурсный подход к изучению институциональной культуры. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2008. – С. 19.

тается de facto, в то время как de juro, она преодолевается прагматикой самого знака»[11]. Нормирующим, определяющим характер связи между означаемым и означающим, у Ч. Пирса, является субъект. Можно отметить, что такое понимание знака позволяет выявить его зависимость от неких культурных детерминант, норм, традиций, выходящих за рамки языка и являющихся надязыковой реальностью, имеющей культурно-исторический характер.

Знак не самодостаточен, а погружен в совершенно конкретный культурный и исторический «ландшафт». То пространство бытования знаков, которое мы предполагаем изучить, не изолировано, это неотъемлемая часть культуры. Образующим механизмом этой знаковой коммуникативной среды (интернет) является субъект, усваивающий и транслирующий смыслы посредством знаков.

Еще один термин, который необходимо прояснить – текст. Текст может быть определен как: «в общем плане связная и полная последовательность знаков»[12]. Что позволяет нам сделать заключение о наследовании «текстом» всех характеристик «знака», о которых мы говорили ранее, применительно к интернет. Прежде всего, это избыточность («восполнение» по Ж. Деррида), проявляющаяся в гиперпроизводстве (симулякр – виртуальное у Ж. Бодрийара), и запаздывание\отсроченность (различАние Ж. Деррида). Но кроме этого, мы должны указать на еще один элемент коммуникативной схемы, о котором мы уже говорили, это субъект.

Именно субъект, нормирующий и укореняющий смысл, есть некий разделитель означающего и означаемого («шизофренический субъект» Делеза и Гваттари). Во многом схожее мы находим в концепции М.М. Бахтина, указывавшего на то, что «...смысл любого текста формируется «на рубеже двух сознаний, двух субъектов», а интерсубъективность как характеристика интерпретации предполагает не просто механическую работу по «вскрытию» уже данного смысла, но сложный процесс познания Другого и себя через Другого»[13]. Динамика смысла и знака покоится на диалоге, выходе за свои пределы к Другому, и сама культура, согласно этой точке зрения, должна трактоваться диалогически. Следует отметить, что интернет пространство как нельзя больше соответствует этому предписанию, оперируя понятием гипертекста, как текста постоянно преодолевающего свои границы, и практикой зеппинга, которую следует считать основополагающей, конституирующей субъекта интернет, она есть не что иное как диалог (хотя и в весьма своеобразной форме).

Вопрос о статусе субъекта, соответствующего знаку (и интернет пространства также), более чем сложен. По сути, он выстраивается вокруг вопроса о самодостаточности знака, а также о соотношении знака и субъекта. Его решение это выбор между знаком, конструирующим субъекта или субъектом, создающим знак и наполняющим его смыслом. Так Ю.М. Лотман, исследовавший проблему текста в культуре, указывал на то, что: «текст представляет собой «многоуровневое явление: во-первых, он построен на естественном языке; во-вторых, текст «перекодируется» по законам «второй моделирующей системы» (интерструктурный или точнее – сверхструктурный порядок); и в третьих, реализуется в семиосфере (пространстве знаковой жизни человека)»[14]. При этом текст не просто выполняет функцию хранения культуры, ее «памяти», но еще и является механизмом «перекодировки» самой себя. Что делает его автономным от субъекта, который выстраивает диалог с совершенно независимой инстанцией. Текст выступает своеобразной машиной, продуцирующей смыслы, он же определяет схемы понимания для субъекта[15].

---

[11] Там же. – С. 20.

[12] Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн., 2001. – С. 122.

[13] Кожемякин Е.А. Дискурсный подход к изучению институциональной культуры. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2008. - С. 21.

[14] Там же. – С. 22.

[15] Лотман Ю.М. Семиосфера: культура и взрыв; Внутри мыслящих миров / Ю.М. Лотман. – СПб.: Искусство, 1989.

Пример своеобразной «реабилитации субъекта» мы находим в трудах Поля Рикера и Г. Гадамера. Следуя Рикеру, стоит говорить только о таком понимании, в котором участвует не только «автохтонный» смысл текста, но и смыслы, знание самого интерпретатора, что, собственно, и создает «конфликт интерпретаций». Гадамер же указывает на то, что любой интерпретации предшествует «предзнание» интерпретатора, и именно оно является условием и возможностью процесса понимания. Вариативность «предзнаний» обуславливает множественность интерпретаций[16]. То есть, субъект как «автор смысла» укоренен онтологически и не является знаковым конструктом или его «эффектом».

Продолжение этого спора о субъекте мы найдем и при рассмотрении такого важного для нас термина как дискурс. Его понятийная определенность важна по той причине, что дискурс есть продолжение серии понятий, с помощью которых мы надеемся очертить границы пространства интернет.

Дискурс выступает своеобразным понятийным оппонентом понятию текст[17]. Среди различий этих двух понятий можно указать следующие: «

– дискурс принадлежит к сфере социальных действий, а текст – к сфере ментальных конструктов;

– дискурс обладает таким свойством, как процессуальность (реальное лингвосоциальное речепроизводство);

– дискурс диалогичен и полифоничен, а текст монологичен;

– дискурс относится к событийности, а текст – к повторяемости или предзаданности…

Формулой различения понятий «дискурс» и «текст» может быть следующая: «Любой дискурс – это текст, но не любой текст – дискурс»»[18].

Сам термин «дискурс», как указывает И.Т. Касавин, происходит от латинского «discurrere», что означает «обсуждение», «переговоры» или же «перебранка». Однако свой терминологический статус это слово обретает в эпоху Возрождения, когда за ним закрепляется новое значение: «говорить много и ничего при этом не сказать», а также дискурс отождествляется с методом «который при помощи совершенного способа выражения артикулирует способности разума и извлекает скрытые истины из существа предмета»[19]. В Новое время под дискурсом понимают традицию изложения научного знания в эссеистическом стиле, а также и другое, дискурс как «функциональный эквивалент божественному откровению», способ получения знания при котором оно достигается методично и поэтапно, движение к целому через постижение части. Еще одно значение фиксирует дискурс как противоположность устной речи (не систематизированной): «в силу линейной последовательности такого рассуждения дискурс как монологически построенная речь, как письмо, как систематический трактат в дальнейшем противопоставлялся устному разговору, диалогу. Монолог содержал в себе постоянные акты соморефференции говорящего, которые разворачивали его собственную внутреннюю динамику»[20].

Для века XVIII и особенно XIX характерно усиление двух сложившихся тенденций в понимании дискурса. Первая заключалась отождествлении дискурса с эссеистическим изложением мыслей, вторая в его трактовке как систематичного научного мышления.

---

[16] Гадамер Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. – М.: Директмедиа Паблишинг, 2007.

[17] Макаров М. Основы теории дискурса. – М.: Гнозис, 2003.

[18] Кожемякин Е.А. Дискурсный подход к изучению институциональной культуры. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2008. – С. 71-72.

[19] Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. – М.: Канон+, 2008. – С. 352.

[20] Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. – М.: Канон+, 2008. – С. 352.

Эти два значения претерпевают значительные изменения в XX веке, когда сам термин приобретает гораздо большую популярность и в частности в таких направлениях, как аналитическая философия и лингвистика. Происходит так называемый «лингвистический поворот», который заключался в открытии новой реальности, языковой. Итогом стало формирование нескольких направлений в исследовании дискурса: «а) французская школа дискурс-анализа (М. Пешё, П. Анри, Ж.Ж. Куртин); б) теория речевых актов (Дж. Остин, Дж. Сёрль, П. Коул и др.); в) конверсационный анализ (Г. Сакс, Э. Щеглов, Г. Джефферсон и др.); г) Бирмингемская школа дискурс-анализа (Дж. Синклер, М. Кулхард и др.); социолингвистика (Дж. Фишман, С. Эрвин-Трипп, У. Лабов и др.)»[21]. Е.А. Кожемякин говорит о возможности охарактеризовать эти направления, выделив две группы, одна из которых носит четко выраженный лингвистический характер, другой свойственна интеграция лингвистических концепций в другие дисциплины, как то философия, политология и проч.

Лингвистические направления трактуют дискурс как «коммуникативное действие, в ходе которого продуцируются и артикулируются тексты». Философско-культурологические школы понимают под дискурсом «либо (а) совокупность рассуждений (логико-формализованных, понятийных, терминологических и т.д.), либо (б) любую целенаправленную речевую (коммуникативную) практику, включая сюда и невербальные единицы (жест, мимику, движение тела, несловесные знаки и символы и т.д.»[22].

Мы принимаем определение дискурса, данное Е.А. Кожемякиным, который определяет его, как *регламентируемую определенными историческими и социокультурными кодами (традициями) смыслообразующую и воспроизводящую деятельность, рецепция которой формирует или изменяет картину мира и модели опыта.* И далее предлагаем рассматривать пространство *интернет как совокупность дискурсов, пересечение и наложение которых образует интернет как культурный (знаковый) феномен.*

Выбор методологии для исследования этого дискурсивного пространства, среди выше означенного многообразия подходов и взглядов, по нашему мнению, следует начать с обращения к истокам, творчеству французского мыслителя М. Фуко, к позиции которого восходит значительная часть исследований дискурса.

Дискурс по Фуко представляет собой совокупность высказываний, определение и существование которой возможно благодаря существованию механизмов «рассеивания» и «сцепления». Они (эти механизмы) делают возможным знание и определяют сценарии познания. Для такой совокупности совершенно не важна фигура автора высказывания, которая не является определяющей, так же как характер высказывания, и прочие характеристики. Значим только характер связи между высказываниями, принцип их соединения и отталкивания.

Дискурс являет собой реализацию власти, поскольку делает возможным одно знание и исключает возможность другого. Это своеобразный механизм предписания протоколов говорения и мысли, по сути своей репрессивный. Однако поскольку знание вне дискурса не возможно, равно как и существование субъекта, властные практики дискурса не только репрессивны, но и созидательны, конструктивны в непосредственном смысле этого слова, индивид конструируется дискурсом.

Можно выделить следующие основные этапы анализа дискурса у М. Фуко:

– анализ формирования объектов;
– анализ формирования модальностей высказывания;
– анализ формирования понятий;
– анализ формирования тематических стратегий.

---

[21] Кожемякин Е.А. Дискурсный подход к изучению институциональной культуры. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2008. – С. 66.

[22] Кожемякин Е.А. Дискурсный подход к изучению институциональной культуры. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2008. – С. 66.

Таким образом, функциональность дискурса, принцип его «разворачивания» выходит за рамки самого дискурса, о чем говорил сам Фуко[23]. Правила организации высказываний в поле дискурса носят над-дискурсивный или вне-дискурсивный характер и обусловлены чем-то внешним.

Принимая позицию М. Фуко как основообразующую для нашей концепции дискурса интернет, мы должны учитывать и другие подходы к его исследованию, что на наш взгляд, позволяет обратиться к мультипараметральной модели дискурс-анализа, предложенной Е.А. Кожемякиным.

Основные методологические положения данной модели можно свести к рассмотрению следующих параметров дискурса:

– телеологический параметр;
– онтологический параметр;
– гносеологический параметр;
– языковой параметр;
– текстовой параметр;
– контекстный параметр;
– коммуникативный параметр.

Раскроем содержание обозначенных параметров.

Телеологический параметр дискурса позволяет выявить цель исследуемого дискурса или цели, а также их соотношение. Можно сказать, что цель есть некая точка притяжения высказываний, цезура, собирающая дискурс.

Онтологический параметр связан с выявлением объектов, бытующих в том или ином дискурсе; способов существования и согласования этих объектов. Онтологический параметр призван фиксировать момент объектной избирательности дискурса, поскольку еще М. Фуко отмечал, что дискурс проводит своеобразную «селекцию» реальности, привлекая одни объекты (и тем самым сообщая им онтологический статус) и исключая другие. Типологизация объектов дискурса позволяет выделить следующие группы: физические (природные) объекты; психические объекты; виртуальные объекты (имеющие вымышленный характер); социальные объекты (социальные явления, процессы и т.д.).

Гносеологический параметр связан с анализом аргументации, выявлением способов и механизмов объяснения реальности. По своей сути это ответ на вопрос «с помощью чего (каких логических средств) реализуется цель данного дискурса?». Специфика познания, опосредованного дискурсом, заключается в использовании «структур-посредников» (моделей, символов и пр.), «интерсубъективности познания» (соотнесенность знания с мнением других людей и принятыми в обществе правилами и нормами), «гетерогенности познания» (синтезе в познании интуиции и творчества). То есть, гносеологический параметр «включает в себя такие фундаментальные познавательные операции, как репрезентации, категоризации, интерпретации, конвенции…»[24].

Языковой параметр дискурс-анализа включает в себя:

«– речевые акты (репрезентативы, директивы, комиссивы, экспрессивы, декларативы);
– языковые средства (экспрессивные и понятийные; стилистические и жанровые);
– стилистические и жанровые средства»[25].

Текстовой параметр заключается в анализе дискурса на предмет выявления в нем таких типов текста как: нарративы, тезисные тексты, референциальные тексты, «панорамные» (описательные) тексты.

Контекстный параметр анализа образуется следующими типами контекста:

---

[23] Фуко М. Археология знания. – СПб., 2004. – С. 153.

[24] Кожемякин Е.А. Дискурсный подход к изучению институциональной культуры. – Белгород, 2008. – С. 161.

[25] Там же. – С. 160.

«– экзистенциальный (мир личностно-значимых для коммуникантов объектов, состояний и событий, к которому относит то или иное высказывание дискурса);

– грамматический (грамматический мир дискурса, характеризующийся формальными и смысловыми связями между высказываниями);

– ситуационный (область деятельности, общения, статусно-ролевых отношений: формальные – неформальные, институциональные – повседневные);

– психический (мир ментальных и когнитивных явлений, ответственных за программу дискурсивной практики)»[26].

Коммуникативный параметр включает рассмотрение статусно-ролевых характеристик «авторов» дискурса, а также ситуативно-коммуникативных аспектов общения; анализ условий общения (что предполагает учет сферы общения, среды, фоновых знаний и прецедентов коммуникации); а также стратегии общения (которая включает исследование мотивов, целей и контроля общения)[27].

Вместе с тем, несмотря на детальность мультипараметральной модели анализа, которую мы предполагаем использовать, ее автор, Е.А. Кожемякин, заостряет внимание на аналитический характер процедуры анализа, его направленность на целостный взгляд на дискурс, что актуализирует проблему границ дискурса или его пределов.

Мы предлагаем рассматривать вопрос о границах дискурса и его обусловленности как вопрос о том, чем является принцип организации высказываний или же о том, что стоит за этими правилами «сцепления» и «рассеивания»? В любом случае это есть указание на некоторую «нехватку», недостаточность дискурса, которая должна восполняться чем-то иным.

В работе «Книга о Родине. Опыт анализа дискурсивных практик» И. Сандомирская во многом продолжает фукианскую традицию дискурса, говоря о том, что: «Реальность не столько «задается» извне, сколько конструируется в процессе взаимодействия, в форме социального знания (social cognition). Реальность конструируется в языке, а не отражается, не воплощается и не опосредуется им». Так же дискурс есть отражение связки «власть» – «знание»: «Возможность говорить «из» или «от лица» доминирующего языка означает прямой доступ к власти; отчуждение от доминирующих в данной культуре форм говорения делает человека бесправным. Борьба за язык – это борьба политическая»[28]. Далее, ставя вопрос о возможности субъектов сопротивляться господствующей дискурсивной (идеологической) машине, И. Сандомирская дает ответ, который применим к нашей проблеме и по своей сути отвечает на ранее поставленный вопрос о том, что стоит за границами дискурса, или что обуславливает само высказывание и правила его рассеивания: «Этот вопрос можно переформулировать с точки зрения лакановской политэкономии Желания: в чем необходимость машины языка с точки зрения субъекта? И если речь идет о политэкономии, то в чем же интерес и в чем прибыль субъекта говорения, который вкладывает себя в обмен, производимый машиной? Речь идет о Желании, т. е., по Лакану, – о Нехватке (la manque), о той фундаментальной недостаточности, неполноте бытия, той пустоте в бытии, которая составляет природу субъекта. Смысл как символический продукт, производимый машиной – в данном случае, смысл Родины как продукт говорения о Родине – заполняет это фундаментальное «не могу», эту изначально зияющую рану, закрывает собой пустоту и протезирует Нехватку, как искусственный орган протезирует собой орган ампутированный. Изначальный недостаток бытия компенсируется социально значимым избытком, образующимся в процессе символического обмена. Нехватка бытия, таким образом, оказывается оправданной избытком смысла: подобно протезу, конструкция Родины достраивает субъекта нехватки до воображаемой целостности (народа,

---

[26] Кожемякин Е.А. Дискурсный подход к изучению институциональной культуры. – Белгород, 2008. – С. 161.

[27] Там же. – С. 161.

[28] Сандомирская И. Книга о Родине. Опыт анализа дискурсивных практик. – Wiener slawistischer almanach Wien 2001. – С. 46.

нации). Будучи недостаточным, бытие легитимируется необходимостью Целого. Целое – это то, что искупает собой недостаточность бытия, придавая ему необходимость[29]». То есть речь идет о Желании или Нехватке (Лакан), поскольку именно оно отвечает за необходимость высказывания.

В этой связи (Желание – дискурс) мы не только утверждаем, что Желание выступает источником дискурса, раскрывается нормирующая и цензурирующая функция дискурса, которая в своем итоге может рассматриваться также как власть. Ж. Лакан по этому поводу пишет: «именно энергия желания дает начало инстанции, которая в дальнейшем, на последнем этапе своей разработки, предстает как цензура»[30].

В целом концепция структурного психоанализа Жака Лакана представляется нам весьма логичным дополнением к теории дискурс-анализа, так как позволяет объяснить до-дискурсивные формации и существование самого дискурса. По этой причине мы более подробно рассмотрим основные положения психоанализа Ж. Лакана.

В первом приближении его концепцию можно свести к трем основным фундирующим понятиям, это «Реальное», «Воображаемое» и «Символическое». Исходной идеей является представление о том, что человек с момента своего рождения является существом незавершенным, неполным, что выражается внешним образом в несформированности нервной системы новорожденного и ряде других физиологических особенностей. Незавершенность проявляется так же в виде зависимости от матери, отсутствие самости, своего Я. Самосознание и самоидентификация проявляются у ребенка лишь в возрасте 6-18 месяцев, что связано с узнаванием себя в зеркале. Лакан придает этому факту большую значимость и обозначает «стадией зеркала». С этого момента ребенок компенсирует свою разделенность, утрату единства, которое связано с Реальным, целостностью зримого образа: «природа Воображаемого – компенсация изначальной нехватки Реального, проявляющейся в отсутствии «естественных» автономии и адаптационных возможностей младенца. Реальное в первом приближении может быть описано как регистр опыта, в котором отсутствует какое-либо различие или нехватка… Реальное есть абсолютно исходный и как таковой невозможный для субъекта опыт»[31]. Человек не знает Реальное и оно ему недоступно, по той причине, что само возникновение человека связано с утратой Реального и появлением неполноты, недостатка.

По Лакану опыт человечности изначально травматичен. Воображаемое призвано устранить или компенсировать его посредством проекции полноты на образ, свое зеркальное отражение – «имаго». Имаго, образ, возникающий на «стадии зеркала», характеризуется следующим:

- идеальностью;
- иллюзорностью;
- формативностью;
- отчужденностью.

Идеальность есть преодоление неполноты в целостном и совершенном образе. Иллюзорность проявляется в воображаемом характере этого образа. Формативность образа связана с его влиянием на личность, ее формирование и поведение. Отчужденность это суть образа, который является внешним по отношению к человеку.

Совокупность перечисленных эффектов имаго, приводит к трансформации изначального недостатка, разделению человека на «Я», представляющего собой травматический, фрагментарный внутренний опыт, и «мое Я», идеальный зеркальный образ. Стремление человека устранить этот раскол приводит к принятию имаго, но поскольку он (имаго) отчужден, то в структуру личности вводится и это качество. В результате изменяется сама личность: «функцией «моего Я», функцией захвата «Я» со стороны имаго, задается особый статус объектов реальности и модус отношения к ним в порядке Воображаемого. Если в Реальном вообще не существует отдельных «объектов», а

---

[29] Там же. – С. 46-47.

[30] Лакан Ж. Этика психоанализа. М.: Гнозис, Логос. 2006. – С. 10.

[31] Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн., 2001. – С. 405.

доминирующая модальность отношения к миру – биологическая потребность, то в Воображаемом господствует «запрос» на признание, направленное на других»[32].

Человек ищет решение проблемы неполноты в Другом, признание целостности вне себя удостоверяет целостность для самого «Я». Самосознание и идентичность возможны при помощи Другого как зеркала и это есть «первичная идентификация» субъекта. Полнота же идентификации достигается с помощью языка в поле Символического. Механизм работы Символического таков: «вторичная идентификация есть сам процесс прикрепления к частным имаго и открепления от них, логика и порядок выбора воображаемых идентификаций, идентификационная динамика, определяемая совокупностью «всего сказанного» об индивиде в поле речевого отношения с другими. Символический субъект это не «монолитное» Эго-центричное ядро, но «луковица», состоящая из многих слоев прошлых воображаемых идентификаций с конститутивной пустотой между ними и в «центре»[33]. То есть субъект сводится к процессу непрерывного перебора воображаемых образов, запускаемых желанием с целью покрыть исходную Нехватку, восполнить Неполноту бытия в поле Символического. Дискурс выступает в данном контексте как средство, а *интернет мы можем определить как способ, как «машину» компановки, конфигурации дискурсов*.

Список литературы

1. Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн., 2001.
2. Ж. Бодрийар Символический обмен и смерть. – М., 2000.
3. Н. Автономова Диррида и грамматология\ Ж. Деррида О грамматологии. М., 2000.
4. Кожемякин Е.А. Дискурсный подход к изучению институциональной культуры. – Белгород, 2008.
5. Лотман Ю.М. Семиосфера: культура и взрыв; Внутри мыслящих миров ./ Ю.М. Лотман. – СПб., 1989.
6. Гадамер Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. – М., 2007.
7. Макаров М. Основы теории дискурса. – М., 2003.
8. Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. – М., 2008.
9. Фуко М. Археология знания. – СПб., 2004.
10. Сандомирская И. Книга о Родине. Опыт анализа дискурсивных практик. – Wiener slawistischer almanach Wien 2001.
11. Лакан Ж. Этика психоанализа. М., 2006.

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL BASIS OF INTERNET STUDIES

A. N. Chernyakov

Belgorod State University

The paper shows an attempt to analyze methodological approaches to Internet as a cultural and semiotic phenomenon. The author observes the possibilities of discourse-analysis and structural psychoanalysis in solving the problem of defining the essence and features of internet field.

Key words: internet, subject, discourse-analysis, structural psychoanalysis.

[32] Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн., 2001. – С. 406.
[33] Там же – С. 407.

УДК 323.283; 17.022.1

РОЛЬ РЕСЕНТИМЕНТА В ИСКАЖЕНИИ НРАВСТВЕННОГО АЛЬТРУИСТИЧЕСКОГО ЧУВСТВА НАРОДНИЧЕСКИХ ТЕРРОРИСТОВ В РОССИИ

С. И. Чудинов

Новосибирский государственный архитектурно-строительный университет

e-mail: personally@ngs.ru

Статья посвящена феноменологическому описанию трансформаций нравственного сознания русской леворадикальной интеллигенции XIX века, которые привели к террористической тактике революционеров. Подробно рассматривается роль ресентиментых чувств и фальсифицированных нравственных суждений в этике народнического альтруизма. В среде леворадикальной интеллигенции обнаруживается господство ресентиментного типа личности, названного М. Шелером «отступником». Замена идеализированных представлений о русском народе ресентиментным образом «народа-раба» в результате провала «хождения в народ» отмечается автором как ключевой фактор в моральной легитимации революционного терроризма.

Ключевые слова: терроризм, ресентимент, альтруизм, леворадикальная интеллигенция в России, революционное народничество.

Один сюжет из истории русского терроризма

Прежде чем приступить к непосредственному предмету нашей статьи, кажется уместным проиллюстрировать значимость поднимаемой проблемы одним сюжетом из истории русского леворадикального терроризма. История террористического акта Веры Засулич всем хорошо известна. Последний стал ярким олицетворением революционного терроризма в России XIX в. Молодая девушка, будучи возмущенной противоправными действиями петербургского градоначальника Ф.Ф. Трепова, приказавшего высечь розгами студента за неучтивость перед начальством в доме предварительного заключения, совершила дерзкое покушение на его жизнь. Выстрел из револьвера только ранил градоначальника и привел к открытому судебному процессу, который закончился, несмотря на явные улики и очевидный характер преступления, оправдательным приговором.

Выстрел нигилистки стал эпохальным и символичным во многих значениях. Сам его факт вместе со снисходительной, если не благожелательной реакцией русской общественности, дал повод для развязывания первой серии террористических покушений в царской России, организованных в конце 1870-х наиболее воинственными представителями народнической «Земли и воли», что позднее переросло в систематическую охоту террористов «Народной воли» на царя. Вопрос о том, почему присяжные столь сочувственно отнеслись к типичной русской нигилистке, обычно притягивающий основное внимание во всей этой истории мы оставим в стороне.

Дело в том, что мотив покушения, как-то поблекший на фоне его итогов и, так уж случилось, практически обойденной серьезным вниманием ученых, был не менее необычен. Народники-землевольцы в специальной прокламации, изданной вскоре после покушения, восхваляли поступок Засулич, фактически объявляя ее справедливым тираноборцем и мученицей, сознательно пошедшей на будущие страдания от пыток «треповских клевретов» и нравственных мук совести. Впоследствии вся революционная литература объясняла мотив действий Засулич стремлением к самопожертвованию ради восстановления нравственной и социальной справедливости. Именно сочувствием к оскорбленному достоинству невинно пострадавшего от произвола представителя самодержавной власти обычно до сих пор объясняется поступок Засулич.

Однако подлинный мотив был гораздо сложнее. О его природе свидетельствует душевное состояние террористки после суда. Прежде зададим самим себе вопрос, каково могло быть настроение человека после оправдательного приговора? Житейская логика подсказывает нам, что в подобной ситуации любой человек почувствовал бы некоторую нравственную удовлетворенность при условии глубокой убежденности в правоте своих действий (попранная справедливость не только была восстановлена са-

мим актом покушения, но и общественным мнением!), и одновременно облегчение после длительного психологического напряжения, связанного с судебным разбирательством. Возможно, к этому могла бы добавится какая-то доля раскаяния за содеянное. Но девушку посещали совсем иные мысли и переживания. После суда, даже несколько месяцев спустя, она прибывала в припадке «черной хандры». Причину того ее близкая подруга Александра Малиновская объясняла так: «Вере хотелось бы стрелять в Треповых каждый день или по крайней мере раз в неделю. А так как этого нельзя, так вот она и мучится»[1]. Это настроение говорит о том, что Засулич действовала не из чувства сострадания к высеченному без вины несчастному студенту. Ее обуревала немотивированная и неутолимая жажда мести. Последняя не имела своей почвой конкретный случай произвола, а Трепов был лишь случайным объектом излияния долго копимой ненависти к таким как он слугам самодержавия. Такое переживание аффекта мести, трансформированного в мстительность, потерявшую связь с конкретными условиями, породившими состояние обиды и оскорбления, представляет собой феномен душевной и нравственной жизни человека, обозначаемый вполне конкретным «диагнозом» – ресентимент. Как мы увидим далее, выстрел Засулич стал не только важным историческим катализатором терроризма и задал некий образец для подражания для будущих леворадикальных экстремистов, его подлинная мотивация также оказалась парадигмальной для всего последующего террористического движения в России.

Ресентимент как феномен душевной жизни

Французское слово «ресентимент» (*ressentiment* – мстительность) имеет уникальное семантическое поле, которое вряд ли возможно вместить полноценно в границы какого-либо слова русского языка. В остальных европейских языках ему также нет точного аутентичного эквивалента. Интуиция французского сознания, ухватившая не замеченные другими народами душевные движения определенного рода и зафиксировавшая их лингвистически, была замечена филологически подкованным немецким мыслителем, развернувшим из специфического термина целую этико-философскую концепцию. Наблюдательность Фридриха Ницше позволила ему описать доселе никем незамеченное и не исследованное явление духовно-нравственной жизни человека – преобразование аффектов мстительности, ненависти, коварства и близких к ним чувств в фальсифицированные нравственные суждения. К открытию феномена ресентимента Ницше привела логика его оригинальной этической концепции, объясняющей происхождение, или «генеалогию» морали.

Полемизируя с британскими утилитаристами, философ вывел происхождение морали, представлений о «добре» и «зле» из самосознания господствующих рас, властвующих элит древних обществ, наделенных от природы большей степенью витальной силы и «воли к власти» по сравнению с побежденными народами, воспринимавшимися в качестве более «низких». Изначальная, естественная система нравственных представлений, складывающихся в обществе – «мораль господ», основанная на «аристократическом способе оценки». Последний «действует и произрастает спонтанно, он ищет своей противоположности лишь для того, чтобы с большей благодарностью, с большим ликованием утверждать самое себя, – его негативное понятие «низкий», «пошлый», «плохой» есть лишь последовый блеклый контрастный образ по отношению к его положительному...»[2]. Ресентиментный способ оценки в корне отличен от аристократического восприятия, он реактивен по своей природе, его взгляд обращен вовне, на внешний и противостоящий ему мир, позитивная ценность которого нравственно отрицается. Ресентимент зарождается в душе слабого человека, раба по духу, и, как правило, по фактическому положению, презирающего своего господина: «Восстание рабов в морали начинается с того, что ressentiment становится творческим и по-

[1] Бурин С. Судьбы безвестные: С. Нечаев, Л. Тихомиров, В. Засулич. М., 1994. С. 226–227.

[2] Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеалогии морали; Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм: Сборник. Мн., 1997. С. 322–323.

рождает ценности: ressentiment таких существ, которые не способны к действительной реакции, реакции, выразившейся бы в поступке, и которые вознаграждают себя воображаемой местью»[3]. Чувствуя свое бессилие изменить ненавистное ему положение, такой человек изобретает особую фальсифицированную ценностную шкалу, в которой «добро» как сила, властность, здоровье, самоудовлетворенность подменяется на противоположные качества. Конечный результат – система перевернутых ценностей, «мораль рабов» (физически и духовно слабых людей), в которой слабость как таковая ставится в заслугу и превращается в добродетель. Оценивая христианскую мораль, утешающую униженных и покорных, в качестве проявления утонченной духовной мести еврейского народа по отношению к их поработителям, римлянам, Ницше объявил победу христианских ценностей первой исторической победой «морали рабов», триумфом «плебеев», «стада» над своими «господами»[4].

Так уж случилось, что несмотря на то, что открытие нового этического феномена произошло в контексте вызывающе антихристианской позиции его родоначальника, не разделяющего процесса христианизации культуры с «оплебеиванием» и вообще всяческой демократизацией, в дальнейшем теория ресентимента получила развитие и приобрела более целостную форму в русле христианской мысли Макса Шелера.

Исследуя ресентимент феноменологически в качестве «единства переживания и действия», Шелер определяет его как «*самоотравление души*», или «долговременную психическую установку, которая возникает вследствие систематического запрета на выражение известных душевных движений и аффектов, самих по себе нормальных и относящихся к основному содержанию человеческой натуры, – запрета, порождающего склонность к определенным ценностным иллюзиям и соответствующим оценкам»[5]. Перечислим основные из подразумеваемых аффектов: это жажда мести, ненависть, злоба, зависть, враждебность, коварство. Важный признак, объединяющий все эти душевные движения, – их *реактивный характер*, они всегда возникают как ответные реакции.

Наибольшей степенью реактивности обладает импульс мести, что позволяет оценивать его как важнейший исходный аффект в образовании ресентимента. Можно выделить два критерия аффекта мстительного характера. Первый – это наличие моментального или длящегося определенное время *торможения* и сдерживания непосредственно возникающего ответного импульса (а также связанных с ним побуждений ярости и гнева) и обусловленный этим перенос ответной реакции до другого времени и более подходящих обстоятельств («ну погоди, в другой раз!»). Второй критерий: причиной торможения является опережающая мысль о том, что непосредственная ответная реакция приведет к поражению, и ясное чувство «*бессилия*», связанное с этой мыслью[6]. Месть – это удел в каком-либо отношении «слабого» человека, который не может себе позволить непосредственно и адекватно отреагировать на враждебное поведение. Однако чувство мести само по себе, так же как и все остальные вышеперечисленные аффекты, не равны ресентименту. Для ресентимента характерна *деперсонализация объекта*, на который направляется злобное чувство, в чувство мести же всегда входит сознание о том, что она за «что-то». Шелер строит схему порядка чувств, прогрессирующих все ближе по направлению к ресентименту: от желания мести через злобу, зависть и недоброжелательство к коварству[7]. Показатель все большего приближения – прогрессирующий отрыв от конкретных объектов, на которые направлены переживания.

Ключевыми факторами в образовании ресентимента являются сильное стремление к реализации некой ценности наряду с чувством «бессилия» ее достичь и дли-

---

[3] Там же. С. 322.
[4] Там же. С. 321.
[5] Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999. С. 13.
[6] Там же. С. 14.
[7] Там же. С. 16.

тельным внутренним блокированием негативных аффектов, возникающих вследствие фрустрации. Условия для ресентимента существуют только там, «где особая сила этих аффектов идет рука об руку с чувством бессилия от невозможности претворить их в поступки... из-за физической или духовной слабости, из страха и трепета перед тем, на кого направлены аффекты»[8]. Ресентимент – это болезненное душевное состояние, когда напряжение накопленных негативных эмоций, не получивших разрядки (в адекватном ответе на обиду или искреннем прощении обидчика), иллюзорно снимается с помощью изменения нравственного отношения к событиям, вещам, людям.

М. Шелер выделяет два типа ресентимента. При первом типе ресентимента происходит сознательная девальвация ценностей: «В тех случаях, когда сильное стремление к реализации некой ценности наталкивается на невозможность осуществить это (например, получить какое-то благо), возникает тенденция сознания преодолеть неудовлетворенное состояние *напряжения* между стремлением и немощью за счет принижения или *отрицания* позитивной ценности блага, а иногда позитивной ценностью объявляется даже то, что данному благу противоположно. Это басня о лисе и кислом винограде»[9]. Так, зависть, недоброжелательность, злоба, тайная жажда мести теряют связь с непосредственными объектами и все больше превращаются в установки, организующие процесс восприятия, в выискивание во всем объективно ценном недостатков и плохих сторон. Когда такое состояние души затягивается, ресентимент может перейти во вторую стадию, при которой происходит уже иллюзорное восприятие и фальсификация самих ценностей. Здесь человек доходит до стадии «органической лживости», прежде всего самому себе. Фальсификация происходит не на сознательном уровне, как бывает при обычной лжи, а на подходе переживаний к сознанию, т.е. в самом процессе формирования ценностного чувства и представлений[10]. «...По мере того, как игнорирование позитивных ценностей побеждает тягу к ним, он все глубже погружается, минуя переходные ценности и ценности-средства, в противоположное этим позитивным ценностям зло. Постепенно оно занимает все большее пространство в сфере его ценностного внимания. В нем зарождается нечто такое, что пробуждает желание хулить, ниспровергать, унижать, и он цепляется за любой феномен, чтобы через его отрицание хоть как-то себя проявить. Так, оправдывая внутреннюю конституцию своего ценностного переживания, ресентиментный тип непроизвольно «обесценивает» бытие и мир»[11].

Ресентиментное сознание в среде леворадикальной интеллигенции

Зарождению ресентимента способствуют социальные факторы. Наиболее восприимчивую почву для душевного самоотравления создает духовно-нравственное состояние тех социальных слоев, которые по каким-либо обстоятельствам длительное время испытывали недостаток общественного признания, возможно, даже некоторую социальную «униженность». Подобную ситуацию мы обнаруживаем в среде русской интеллигенции XIX века. Маргинальный характер ее социокультурного положения, промежуточное состояние между европеизированными и обмирщенными высшими классами и народными массами, живущими в лоне церковно-религиозных традиций, несоответствие коллективной самооценки и уровня общественного признания, стали условиями, содействующими порождению ресентиментных настроений в значительной части интеллигентских кругов. На ресентиментную фальсификацию ценностей в среде русской интеллигенции недвусмысленно указывал еще сам М. Шелер, объявляя ее революционную социальную активность кризисом самосознания и подменой истинных ценностей ложными: « <...> Такое поведение принимает иногда форму групповой иллюзии, как, например, у русской интеллигенции, особенно в среде студенче-

[8] Там же. С. 18.
[9] Там же. С. 57.
[10] Там же. С. 64.
[11] Там же. С. 60.

ской молодежи, юношей и девушек, которые свою болезненную страсть к самопожертвованию и стремление убежать от самих себя охотно переводят в политические и социально-политические «цели», истолковывая затем свою болезненность как «нравственный героизм»»[12].

Однако подлинное значение ресентимента в жизни русской интеллигенции впервые было раскрыто современным русским философом О.С. Соиной, обратившей внимание на яркую сознательную антитрадиционность как «способ миропонимания и мирочувствия» русской интеллигенции[13]. О.С. Соина утверждает, что вследствие отсутствия соответствующего общественного признания интеллигенция ответила обществу особой местью – местью сознания. В духовно-нравственном бытии этот аффект породил «подлинную революцию», выразившуюся в виде отрицания *иерархии* духовно-нравственных устоев культуры (восточно-христианской традиции); последующей их фальсификации в противоположность апологетически воспринимаемым ценностям других народов и цивилизаций; уничтожения любого *авторитета* (как сакрального, так и общественно-гражданского); критико-нигилистического состояния сознания и воли, понимаемого как *творческая сила*[14].

Вслед за Ф.М. Достоевским ученый перечисляет и подробно комментирует три основные черты русской интеллигенции, придающие ей облик «духовно отрицательного явления». Первая черта – это «исключительное духовное беспокойство», выражающееся в «*скитальчестве по идеям*, бескомпромиссном и максималистском, зачастую продолжающемся всю его сознательную жизнь». Вторая черта – «тоска по абсолютному общечеловеческому идеалу», имеющая антитрадиционалистский характер в отношении национальных форм культуры. И наконец, последняя черта – тоска по далекому совершенству переходит в «третирование близкого как несовершенного *принципиально*, несовершенного извечно» и неверие в родную страну и возможность улучшения ее жизни путем реформ. Такое мироощущение переходит в представление о том, что на родной ниве лучше либо совсем ничего не делать, либо же «делать что-нибудь в *отрицательном смысле*, разрушая «до основания» дух и строй родной культуры с самой что ни на есть благой целью — возведения на ее обломках нового исторического здания»[15].

Все эти характеристики как нельзя точнее подходят к леворадикальному лагерю интеллигенции, где вполне однозначно прослеживается господство одного из дух определенных Шелером ресентиментных «духовных» типов – «*отступника*». Для «отступника» характерно страстное увлечение новыми идеями, духовными и нравственными идеалами, почерпнутыми из иных традиций, отличных от собственной культурной среды. Но все это увлечение, доходящее порой до фанатизма, имеет в своей основе замаскированное желание духовной мести по отношению к своему прошлому и той среде, в которой человек не получил признания. Все принимаемое на веру новое нужно только для критики и отрицания старого, умаления его достоинств и принижения его ценности. «Отступник» – это человек, для которого «новая вера еще не стала духовно первичной, он живет не ее позитивным содержанием в стремлении к осуществлению ею целей, а лишь *борьбой* против старого и ради отрицания старого»[16].

---

[12] Там же. С. 132.

[13] Соина О.С. «Пушкинская речь» Ф.М. Достоевского. Опыт современного прочтения // Человек. 2001. № 3, 4.

[14] Соина О.С. «Пушкинская речь» Ф.М. Достоевского. Опыт современного прочтения // Человек. 2001. № 3. С. 158.

[15] Там же. С. 160.

[16] Шелер М. Указ. соч. С. 46.

М. Шелер выделяет две «духовные» разновидности человека ресентиментного типа: «отступник» и «романтик». В романтической душе он усматривает лишь одну из сторон, питаемую ресентиментом, «отступник» же представляет собой в полной мере ресентиментный тип.

«Отступническое» мироощущение леворадикальной интеллигенции прекрасно иллюстрирует свидетельство историка и непосредственного участника революционного движения Б.И. Николаевского о характере ее увлечения социализмом: «...несмотря на почти повальное «принятие» социализма русской интеллигенцией конца прошлого и начала нынешнего столетий [конца XIX и начала XX – *С.Ч.*], изучением большой теории социализма мы почти не занимались... *Задача ликвидации старого строя настолько властно господствовала над нашим сознанием*, что большая проблематика социализма нас почти не интересовала» (курсив наш. – *С.Ч.*)[17].

Русский философ С.Л. Франк в сочинении «Крушение кумиров», прослеживая основные этапы испытаний и духовных соблазнов, которыми были подвергнута образованная часть русского общества в XIX – начале XX вв., подробно останавливается на психологической подоплеке политических идеалов русской интеллигенции. По его мнению, явное различие в политических программах нивелирует скрытое духовное родство всех леворадикальных и даже либеральных кругов дореволюционного российского общества. Позволим себе привести обширную цитату:

«Положительная политическая программа не у всех была одинаковой: существовали и либералы, и радикалы-демократы, и социалисты-народники, отрицавшие развитие капитализма и требовавшие сохранения общины, и социалисты-марксисты, призывавшие к развитию капитализма и отрицавшие полезность крестьянской общины. Но не в этих деталях программы было дело, и внутреннее, духовное различие между представителями разных партий и направлений было очень незначительным, ничуть не соответствуя ярости теоретических споров, разгоравшихся между ними. *Положительные идеалы и разработанные программы реформ, вообще взгляды на будущее были делом второстепенным*; ибо в глубине души никто не представлял себя в роли ответственного, руководящего событиями политического деятеля. Главное, *основная точка устремления* лежала не в будущем и его творчестве, а *в отрицании прошлого и настоящего*.

Вот почему веру этой эпохи нельзя определять ни как веру в политическую свободу, ни даже как веру в социализм, а по внутреннему ее содержанию можно определить только как веру в революцию, в низвержение существующего строя. И *различие между партиями* выражало отнюдь не качественное различие в мировоззрении, а *главным образом различие в интенсивности ненависти к существующему и отталкивания от него*, – количественное различие в степени революционного радикализма» (курсив наш. – *С.Ч.*)[18].

Все эти свидетельства говорят о том, что русский революционный лагерь был движим не положительными идеалами революционного будущего, но отрицанием прошлого собственной культуры и прошлого собственного бытия интеллигенции как особого духовно-социального класса. Поиск культурной идентичности и собственной миссии в жизни страны оторванного от родной культурной почвы интеллигента привели к мессианским притязаниям, не понятым и не принятым другими. Несмотря на все самоуничижения и чувство нравственной вины народников, обнаруживших свою жизненную цель во всемерном служении и просвещении народа, что, впрочем, подразумевало полное изменение его мировоззрения, культурных привычек и вкусов, они отводили себе роль воспитателей масс и двигателя социального прогресса (здесь уместно вспомнить идею виднейшего идеолога народничества П.Л. Лаврова об особой роли интеллигента в истории как «критически мыслящей личности»). Но эти далеко идущие претензии не были понятны ни остальному обществу, ни уж тем более государству, подозрительно наблюдавшему на идейным брожением в рядах молодых поколений. Постепенно в среде интеллигенции складывалась собственная система ценностей, особая субкультура интеллигентской «кружковости» и всякого рода тайных обществ, которые нигилистически относились к собственной национальной культуре

[17] Николаевский Б. М. Чернов // Чернов В.М. Перед бурей. Нью-Йорк, 1953. С. 14.
[18] Франк С.Л. Крушение кумиров // Сочинения. М., 1990. С. 118–119.

и произрастали на почве ее отрицания. Революция в этой среде ассоциировалась, прежде всего, с низвержением существующего строя, а сила разрушения, как известно, с легкой руки М.А. Бакунина была наделена творческой потенцией. Второстепенность и даже в некоторых случаях отсутствие каких бы то ни было серьезных положительных политических идеалов (как в случае с фанатичным и чрезвычайно деятельным, но бесплодным по фактическим результатам С.Г. Нечаевым[19]) весьма симптоматичны и закономерны. Вспомним характеристику революционера, данную в нечаевском «Катехизисе»: «Он в глубине своего существа не на словах только, а на деле, разорвал всякую связь с гражданским порядком и со всем образованным миром и со всеми законами, приличиями, общепринятыми условиями, нравственностью этого мира. Он для него – враг беспощадный, и если он продолжает жить в нем, то для того только, чтоб *его вернее разрушить*» (§2); «Денно и нощно должна быть у него одна мысль, *одна цель – беспощадное разрушение*» (§6); «Он не революционер, если ему чего-нибудь жаль в этом мире. Если он может остановиться перед истреблением положения, отношения или какого-нибудь человека, принадлежащего к этому миру, в котором – *всё и все должны быть ему ненавистны*» (§13) (курсив наш. – *С.Ч.*)[20].

Безоглядное и бескомпромиссное разрушение органически сложившихся историко-культурных и социальных форм жизни может стать самоценным (у Нечаева) или наделяться творческой потенцией (у Бакунина) лишь в одном случае – при подмене нравственных понятий, ресентиментном перевороте всей системы ценностей с «ног на голову».

Охватив массы интеллигентского слоя, коллективный ресентимент стал формировать новые моральные оценки и целую систему морали, причем, обладая повышенной и агрессивной энергетикой, он стремился проникнуть во все социальные слои общества и стать господствующим в целях выдать свою групповую мораль в конце концов за «общественную» в соответствие с известной закономерностью[21]. Именно так и происходило развитие революционных настроений, приведших страну к революции 1905–1907 гг., когда ресентиментные оценки уже широко проникли в народные массы. Ресентиментные формы нравственного сознания дали рациональное оправдание проявлениям всяческого рода насилия под политическими лозунгами, экстремизма и, наконец, «революционного террора», получившим в леворадикальной среде самую высокую оценку.

Ресентимент и этические аспекты терроризма народников

Парадигмой мировосприятия левых радикалов в дореволюционной России, безусловно господствующей на протяжении всей второй половины XIX – начала XX вв., стало народничество. На почве революционного народничества, живущего пафосом социально-утопического переустройства нигилистически обесцененных форм социальной и культурной жизни родной страны, родилась идея и практика революционного терроризма. Универсальным психологическим истоком терроризма является аффект мести. В случае леворадикального народничества террористическая практика была предварена накоплением мстительных чувств, преобразованных в деперсонализованную мстительность в отношении государственной власти как таковой и всего общественного порядка царской России.

---

[19] Среди печатного наследия С.Г. Нечаева известна единственная статья, в которой обрисован социальный идеал под названием «Главные основы будущего общественного строя». Последний представляет собой убогий «казарменный» коммунизм, где каждый под страхом смерти обязан трудиться. См.: Пирумова Н.М. Бакунин. М., 1970. С. 322–323; Лурье Ф. М. Нечаев: Созидатель разрушения. М., 2001. С. 220-221.

[20] История терроризма в России в документах, биографиях, исследованиях / Сост. О.В. Будницкий. Ростов н/Д, 1996. С. 48–51.

[21] Малинкин А.Н. Учение Макса Шелера о ресентименте и его значение для социологии // Социологический журнал. 1997. № 4. С. 127.

Ресентиментные переживания необратимо исказили нравственное сознание народников и сформировали особый альтруистический этос, маскирующий «любовью» к народу ненависть к самодержавной власти. Идеология революционного народничества объявляла высшим смыслом жизни служение народу, которое означало для наиболее экзальтированных радикалов самопожертвование своим субстанциальным «Я». Христианский императив «положить душу за други своя» получил здесь новое звучание. Не вызывает сомнений личное бескорыстие и своего рода патриотизм лидеров Народной воли, впервые превративших революционный террор в систему. Дух крайнего альтруизма господствовал и в среде эсеров, в особенности, в террористических подразделениях – центральной Боевой организации, «летучем боевом отряде» А.Д. Трауберга и др. Высшей формой проявления революционной этики альтруизма можно считать просьбу членов отряда Трауберга в адрес ЦК Партии социалистов-революционеров не печатать некрологи в случае их смерти, поскольку они желали «пойти на смерть рядовыми безымянными солдатами партии»[22]. Показательна в этом же отношении личность известной эсеровской террористки М. Спиридоновой, которую ее подруга, многолетний сотоварищ по ссылкам и каторгам и столь же идейная террористка А. Измайлович характеризовала так: «...она в своем служении идее с беспощадной жестокостью вырывает у себя все личное и с мучительной радостью бросает все к ее ногам. Она назвала бы изменой своему делу, если бы ее личное взяло верх над этим большим, общим»[23].

Альтруизм как нравственное качество личности может иметь различные духовные источники. Истинный альтруизм проистекает от избытка духовных сил, благородства натуры. Обладающий им человек живет в гармонии с бытием и свободно черпает из него духовные силы для помощи другим. Существуют также различные виды ложного альтруизма. Один из них связан с забвением истинного предназначения собственной личности, экзистенциальной заброшенностью и оторванностью от родных культурных корней, что приводит к желанию обрести смысл жизни в растворении собственного «Я», ставшего ненужным и бессмысленным, в другом объекте. Такой вид искусственного альтруизма часто является источником всевозможных форм повышенного социального активизма, что неудивительно, ведь чем большую разделенность своего «Я» и остального мира чувствует личность, тем больше энергии от нее требуется для их воссоединения. Как правило, такой альтруизм связан с искаженными под влиянием ресентиментных чувств ценностными оценками.

Ложный альтруизм, заменивший христианскую «любовь к ближнему» в сознании народников, сложным образом переплелся в их общественной деятельности с крайней формой антигосударственного экстремизма – терроризмом. Покушение на царя, высших сановников и ключевых государственных лиц самодержавия стало одним из важнейших направлений крупнейших народнических политических объединений («Земля и воля», «Народная воля», Партия социалистов-революционеров) и превратилось в устойчивую революционную традицию. Популярность терроризма как революционной тактики невозможно объяснить лишь антигосударственным отщепенством леворадикальной интеллигенции, для понимания этого явления следует обратится к трансформациям нравственного народнического сознания, связанных с объектом их преклонения.

Первые народники-пропагандисты по своему духовному типу были очень близки к религиозным подвижникам, несмотря на атеистические убеждения. Народнический социализм был их евангелием, основанным на ценностях светского альтруизма, демократизма и преклонения перед человеком физического труда. Ключевым моментом, объединяющим всех народников-пропагандистов разных идеологических оттенков на первом, мирно-пропагандистском этапе революционного народничества,

---

[22] Прайсман Л.Г. Террористы и революционеры, охранники и провокаторы. М., 2001. С. 300.

[23] Измайлович А. Из прошлого // Женщины-террористки в России / Сост. О.В. Будницкий. Ростов н/Д, 1996. С. 416.

было представление о «народе». Человек «из народа» воспринимался существом, обладающим идеальной нравственной природой, но недостаточно еще умственно и культурно развитым. Для того чтобы построить счастливое общество, народнику казалось необходимо только пробудить в нем «высшие» интенции, стремление к установлению равноправия и социальной справедливости, что в итоге приведет к органичному принятию социалистического идеала общества.

«Хождение в народ» первой половины 1870-х гг. стало той критической точкой подъема достаточно чистых и искренних чувств квазирелигиозного обожания народных масс и романтической мечтательности в отношении будущности собственной страны, к которой уже никогда больше не возвратилось ни народничество, ни революционное движение в целом. Ближайшим мотивом народников, шедших в народ, было бессознательное стремление слиться с безмерно превосходящим их целым, дающим жизнь и смысл индивидуальности, стать органичной частью общенационального бытия, и покинуть, наконец, свое атомизированное и бессмысленное существование. Однако именно «хождение в народ» послужило причиной краха исключительно позитивного образа «народа», разбившемся при столкновении с реальностью. Провал массовой политической агитации был связан не только с арестами и преследованиями революционеров со стороны сил государственного правопорядка. Р. Пайпс так описывает суть произошедших в сознании пропагандиста перемен:

«Движение под лозунгом «хождения в народ» обернулось полной катастрофой. Дело не просто в том, что агитаторам не удалось пробудить в крестьянине и рабочем ни малейшего интереса к своим идеям. Эта неудача вскрыла более глубокое обстоятельство: она убедительно показала, что «трудящиеся массы» пропитаны приобретательским духом худшего буржуазного пошиба в сочетании с нравственным цинизмом и политической реакционностью.

От всего идеального образа русского мужика остались одни осколки. Разочарование побудило многих радикалов покинуть движение, однако возымело прямо противоположное действие на наиболее преданных его членов, только укрепив их стремление выработать тактику, которая сможет поставить правительство на колени»[24].

Из-за чувства обманутости и покинутости интеллигент-народник резко изменил свое исключительно позитивное дотоле представление о «народе». Народ оказался более темен и глух к народнической истине, чем хотелось бы пропагандисту. Но, ощущая психологическую невозможность отказа от своих идей, столь долго превозносимых, произвел подмену одного иллюзорного образа на другой. О радикальном переломе мировоззрения народника ярко повествует О. Любатович в своих воспоминаниях о землевольцах: «…они искали высшей нравственной санкции «прав человека» в народе, и не найдя ее в реальном русском человеке, в этом скопище именуемом народом, они обнажили меч, мстя за искажение человеческой природы в лице народа-раба, выдвигавшего, правда, время от времени могучие фигуры, но в целом спавшего тяжелым летаргическим сном. Идеализация вначале и оскорбленное чувство потом, вот вся психология «героического» периода нашей революционной истории»[25]. Такова логика, приведшая к складыванию нового образа народа.

Все, что почерпнул народник из своего опыта общения с народом, – это новое представление об искажении человеческой природы. Он сделал вывод, что именно деспотизм власти оказал деформирующее воздействие на нравственную природу трудового человека, превратив его в существо с холопской психологией и практически полным отсутствием чувства собственного достоинства. У него нет даже элементарных чувств самоуважения, достоинства и чести. По этой причине он столь глух к истине. Человек не только разучился бунтовать против несправедливости, он даже боится услышать «крамольные» мысли. Это не народ-мессия, а народ-раб! Онтологическая ос-

---

[24] Пайпс Р. Россия при старом режиме. М., 1993. С. 388.

[25] Любатович О. Далекое и недавнее // Степняк-Кравчинский С.М. Грозовая туча России. М., 2001. С. 344.

нова такого душевного состояния – страх, глубоко внедренный веками господства самодержавной власти. С известной поры подобные взгляды стали преобладать в значительной части народников, тяготевших к прямому столкновению с правительством.

Недовольство своей слабостью, своим «раболепием» перед властью и отсутствием реальных возможностей заставить с собой посчитаться – все эти чувства были перенесены из собственного душевного микрокосма и превращены в краски для портрета русского народа. Произошло перенесение недовольства собой и недостатков собственного социального слоя на общество в целом. Такая коллективная оценка, распространившаяся в известных кругах, уже исключала обиду из-за непонимания и неприятия собственной натуры в народных массах, заменяя ее и разочарованность на мнимое сострадание и милосердие. Не сложно догадаться о значительной роли известного душевного «яда» в складывании новых нравственных оценок.

Одним из наилучших выразителей подобных настроений стал известный идеолог народничества П.Н. Ткачев, опубликовавший в 1881 г. статью с весьма примечательным названием – «Терроризм как единственное средство нравственного и общественного возрождения России»[26]. Эта статья буквально переполнена ресентиментными моральными оценками. Главная мысль сочинения заключается в том, что все подданные русской монархии были и остаются безгласными холопами – рабами «царя-батюшки» и его слуг и клевретов. «Верноподданные» всех чинов и сословий испытывают на себе инстинктивный, животный страх перед самодержавной властью, поскольку основным принципом самодержавия является безграничная власть царя и его приближенных не только над имуществом, свободой, но честью и самой жизнью, и всех вообще человеческих прав подданного. Полное бесправие порождает холопские привычки. Ткачев пишет: «Этот-то страх в такой же степени, если не большей, исказил и продолжает искажать их нравственную, человеческую природу, в какой он исказил и извратил природу дворового холопа. Он делает их совершенно неспособными – как делал и последнего – ни к борьбе, ни даже к пассивному протесту; он вытравляет из его ума самые элементарные понятия о праве и справедливости, из их сердца – самые элементарные чувства: человеческого достоинства, чести и самоуважения; он лишает их образа и подобия человеческого; он превращает их в бессмысленных скотов, с ослиным терпением несущих положенное на них ярмо...»[27]. Свои рассуждения он подытоживает так: «Как ужасен, как всесилен должен быть страх, доведший тысячи, сотни тысяч людей до такого нравственного уродства! Извращая и искажая нравственную природу человека, страх этот является в то же время одною из самых могучих и непоколебимых опор самодержавной власти полицейско-буржуазного государства. В сущности говоря, последнее им только и сильно; исчезни страх из сердца верноподданных и самодержавное государство не могло бы просуществовать и дня»[28].

Безусловное благоговение перед народом на первом этапе революционного народничества сменилось чувством морального превосходства на втором этапе, воинствующе-террористическом. На историческую сцену приходит иной тип революционера – террорист. Теперь цель его – не пропаганда, а борьба за «восстановление» или, лучше сказать, пересоздание человеческой природы. Уделом самого темпераментного революционера становится героизм, одинокое противоборство с властью.

С.М. Степняк-Кравчинский, активный участник народнического движения, известный публицист, популяризатор народнических идей, а также один из успешных террористов «Земли и воли»[29], так описывает новый тип народника – террориста:

---

[26] Ткачев П.Н. Терроризм как единственное средство нравственного и общественного возрождения России // История терроризма в России в документах, биографиях, исследованиях / Сост. О.В. Будницкий. Ростов н/Д: Изд-во «Феникс», 1996.

[27] Ткачев П.Н. Указ. соч. С. 149.

[28] Там же. С. 150.

[29] 4 августа 1878 г. в Петербурге заколол кинжалом шефа жандармов Н.А. Мезенцова в качестве акта мести за подписание смертного приговора революционеру И.М. Ковальскому. Это был невероятный успех для террористического движения: покушение было совершено

«Это человек с сильной, полной индивидуальностью. Он не имеет да и не ищет того благоухания нравственной красоты, которое превращало пропагандиста как бы в существо не от мира сего. Его взор не обращен вглубь себя самого; он устремлен на врага, которого он ненавидит всеми силами своей души… Он поклялся быть свободным и будет свободен во что бы то ни стало. Ни перед каким кумиром не преклоняет он колена. Он посвятил свои сильные руки делу народа, но уже не боготворит его. И если народ в своем заблуждении скажет ему: «Будь рабом!» – он с негодованием воскликнет: «Никогда!» – и пойдет своей дорогой, презирая его злобу и проклятья, с твердой уверенностью, что на его могиле люди оценят его по заслугам»[30].

В этих переменах в представлениях о народе и собственной общественной миссии лежат истоки совершенно особенной этической мотивации народнического терроризма. Для русских революционеров терроризм означал средство воспитания в народных массах чувств достоинства, самоуважения и чести путем протеста против бесправия и властного произвола. В качестве иллюстрации уместно привести весьма примечательное, но не столь известное определение терроризма М. Спиридоновой: «С этим словом [«террор» – *С.Ч.*] связано на протяжении русской революционной истории не только понятие возмездия или устрашения – это в нем последнее дело – и не только желание или необходимость физического устранения какого-нибудь народного палача. Первым и определяющим его элементом является *протест против гнета и насилия* и *элемент* (путем психиатрического давления на впечатлительность) *пробуждения чести и достоинства* в душе трудящихся и совести в душе тех, кто молчит, глядя на эту затоптанность. Это средство агитации и пропаганды действием, наглядное обучение масс. Так именно, не боясь никаких последствий, бестрепетно и гордо бить по своему врагу» (курсив наш. – *С.Ч.*)[31].

«Хождение в народ» стало пробным камнем для определения роли интеллигенции в российском обществе. Оно обнажило во всем чудовищном масштабе пропасть между миросозерцанием народника и народа. Со времен перелома отношения к народу ресентиментные оценки выходят на первое место и заменяют собой несколько наивную и мечтательную, но все же искреннюю любовь к простому человеку труда, царившую до тех пор. Разочарование в народе сказалось на изменении представления о нем, отныне он приобрел рабский облик. Соединенное с усилением противостояния между леворадикальным лагерем интеллигенции и самодержавной властью, оно привело к отчетливому желанию мести за свои поруганные мечтания. Бунт, вдвойне энергичный из-за бессилия народных масс, казался единственным средством вырвать страну из летаргической спячки. Ресентиментные переживания необратимо исказили ценностное чувство в среде леворадикальной интеллигенции и сформировали особый альтруистический этос, маскирующий собой деперсонифицированную ненависть к власть предержащим. Долго копившееся желание мести за преследования и гибель товарищей получило высшее нравственное оправдание в глазах народника, возвысившего терроризм до святого дела. Поскольку другие методы революционного действия не могли с ним сравниться по эффекту столь широкого общественного резонанса терроризм превратился в устойчивую традицию, продолжавшуюся не менее полувека.

Список литературы

1. Бурин С. Судьбы безвестные: С. Нечаев, Л. Тихомиров, В. Засулич / С. Бурин. М.: Ин-т всеобщ. истории РАН, 1994. 284 с.

2. Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеалогии морали; Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм: Сборник / Ф. Ницше. Мн.: ООО «Попурри», 1997. 624 с.

среди бела дня и самом центре столицы, при этом исполнителю удалось совершенно безнаказанно скрыться.

[30] Степняк-Кравчинский С.М. Указ. соч. С. 51–52.

[31] Гусев К.В. Эсеровская богородица. М., 1992. С. 135.

3. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / М. Шелер. СПб.: «Наука»; «Университетская книга», 1999. 230 с.
4. Соина О.С. «Пушкинская речь» Ф.М. Достоевского. Опыт современного прочтения / О.С. Соина // Человек. 2001. № 3. С. 153–163; № 4. С. 165–175.
5. Николаевский Б. М. Чернов / Б. Николаевский // Чернов В.М. Перед бурей. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. С. 6–17.
6. Франк С.Л. Крушение кумиров // Сочинения / С.Л. Франк. М.: Правда, 1990. С. 113–180.
7. История терроризма в России в документах, биографиях, исследованиях / Сост. О.В. Будницкий. Ростов н/Д: Изд-во «Феникс», 1996. 576 с.
8. Малинкин А.Н. Учение Макса Шелера о ресентименте и его значение для социологии / А.Н. Малинкин// Социологический журнал. 1997. № 4. С.116-150.
9. Прайсман Л.Г. Террористы и революционеры, охранники и провокаторы / Л.Г. Прайсман. М.: РОССПЭН, 2001. 432 с.
10. Измайлович А. Из прошлого / А. Измайлович // Женщины-террористки в России / Сост. О.В. Будницкий. Ростов н/Д: Издательство «Феникс», 1996. С. 325–423.
11. Пайпс Р. Россия при старом режиме / Р. Пайпс. М.: «Независимая газета», 1993. 421 с.
12. Степняк-Кравчинский С.М. Грозовая туча России / С.М. Степняк-Кравчинский. М.: Новый Ключ, 2001. 479 с.
13. Гусев К.В. Эсеровская богородица / К.В. Гусев. М.: Луч, 1992. 158 с.

THE ROLE OF RESSENTIMENT IN FALSIFICATION OF NARODNIK TERRORISTS' SENSE OF MORAL ALTRUISM IN RUSSIA

S. I. Chudinov

Novosibirsk State University of Civil Engineering

e-mail: personally@ngs.ru

The article is dedicated to the phenomenological description of moral consciousness transformations in Russian left-radical intelligentsia of the XIX century, which led revolutionaries to the terrorist tactics. It researches in detail the role of ressentiment feelings and counterfeited moral judgements in narodniks' altruistic ethos. It also reveals the prevalence of the ressentiment personality named "renegade" by M. Scheler. The author points out that the replacement of idealized view on Russian people by ressentiment image of "the people-slave" (resulted from the failure of "Walking among the people" movement) was a key factor in moral legitimation of the revolutionary terrorism.

Key words: terrorism, ressentiment, altruism, left-radical intelligentsia in Russia, revolutionary narodnik movement.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ И КОММУНИКАЦИИ

ПРЕДЪЯВЛЕНИЕ МИРА В ГУМАНИТАРНЫХ ДИСКУРСАХ XXI ВЕКА

М. В. Кудряшов

Белгородский институт культуры и искусств

Данные тезисы представляют собой отчёт о работе Международной научной конференции «Предъявление мира в гуманитарных дискурсах XXI века», проведённой с 23 по 25 апреля 2009 года в г. Луганск (Украина).

Ключевые слова: конференция, дискурс.

Луганским национальным университетом имени Тараса Шевченко, кафедрой русского языкознания и коммуникативных технологий, центром социальных и лингвокультурологических исследований постсоветского общества (Луганск Украина) Scientific Institute for Direct Democracy, St. Ursanne (Zurich, Switzerland) DCAF Centre (Geneva, Switzerland), с 23 по 25 апреля 2009 года пропроводилась VIII международная научная конференция «ПРЕДЪЯВЛЕНИЕ МИРА В ГУМАНИТАРНЫХ ДИСКУРСАХ XXI ВЕКА».

На конференции позвучали доклады не только учёных Украины, но и России, таких как: Артикуци Натальи Владимировны (Киев Украина): Культура противоречивости и язык; Жариковой Марины Владимировны (Горловка Украина): Референциональные механизмы в анекдоте; Субота Владимир Николаевич (Кривой Рог Украина): Особенности использования манипулятивных социально-комуникативных технологий в изучениях клубной культуры; Пастухова Александра Гавриловича (Орёл, Россия): «Не до икры»: предварительный анализ медиаоценок кризисного дискурса; Кожемякина Евгения Александровича и Чумаковой Кристины Валерьевны (Белгород Россия): Религиозный и политический дискурсы: попытка сравнительного анализа; Лебедевой Татьяны Васильевны (Воронеж Россия): Иоанн Колоргривов: от Белой Церкви до Ватикана; Кудряшова Максима Васильевича и Борисова Сергея Николаевича: Терроризм и исторический дискурс или о возможности террористического дискурса.

Необходимо отметить, что после выступлений докладчиков каждой секции конференции, была весьма живая дискуссия, где на дискуссии следующей секции звучали, взаимствованые учёными на вооружение термины выступающих. Особой популярностью пользовались термины Пастухова А.Г. – медиаоценка кризисного дискурса, Кожемякина Е.А. и Чумаковой К.В. – религиозный и политический дискурсы, Жариковой М.В. – референциональные механизмы в анекдоте.

В регламенте работы, была организована экскурсия по университету, презентация компьютерных программ, выполненных сотрудниками кафедры русского языкознания и коммуникативных технологий, посещение Дома-музея В.И. Даля, концерта оперных вокалистов-лауреатов международных конкурсов (Институт культуры Луганского национального университета).

PRESENTATION OF THE WORLD IN HUMANITARIAN DISCOURSES OF the XXI-st CENTURY

M. V. Kudryashov

Belgorod Institute of culture and arts

These thesis are a report on the work of the International scientific conference “Presentation of world in humanitarian discourses of the XXIst century, hold from 23 to 25 of April 2009 in Lugansk (Ukraine).

Key words: conference, discourse.

УДК 75.046:008

РЕНЕССАНСНАЯ МАДОННА КАК «HOMO SAMATIKOS» (по материалам живописи Венеции XVI века)

Е. Н. Гурова

e-mail:
ek_gurova@mail.ru

В статье рассматривается внешний образ Девы Марии в ренессансном искусстве Венеции. Автор обосновывает, что характеристика образа Богоматери как человека телесного в изучаемых источниках аккумулирует и синтезирует средневековую церковную, т.е. – традиционную, и ренессансную светскую гуманистическую культуру.

Ключевые слова: Дева Мария, Венеция, телесность, религиозная живопись, религиозный женский образ, возрождение.

Живопись, как гендерный индикатор, визуально отражающий сложившиеся в том или ином обществе представления о внешности и ролях мужчин и женщин в социуме, позволяет нам обратиться к изучению исторических образцов того, как должны выглядеть женщины.

При этом следует учитывать, что, передавая информацию о внешности человека, изображение диктовало обществу определенный вариант действий (эталон поведения). Т.е., репрезентация в искусстве определенного образа направлена на усвоение гендерных представлений и гендерных моделей поведения в определенном обществе. Это замечание в первую очередь касается религиозного искусства изучаемой эпохи, являвшегося художественной доминантой всего Средневековья. Сознание европейского общества рубежа XV – XVI веков, его картина мира оставались по-прежнему религиозными.

В данной статье предполагается выяснить, какую именно модель женственности разрабатывало и культивировало изобразительное церковное искусство (в его венецианском варианте) в новых исторических условиях. Памятники живописи, при этом, рассматриваются в данной работе как «текст, действующий внутри сложного семиотического организма – культуры»[1].

Одним из ведущих образов христианского искусства веками, вплоть до Нового времени, был образ Девы Марии, который и является главным предметом данного исследования в данной работе. В своем гендерном аспекте он призван был влиять на воспитание женщины, моделировать ее поведение. Еще в период «средневекового ренессанса» (XII – XIII вв.) произошло значительное усиление Ее культа во всех слоях общества. В куртуазной культуре Мадонну стали считать «воплощением идеальной Дамы»[2].

Решение поставленной задачи начнем с анализа физических данных, т. е. – телесных характеристик Девы Марии. До Ренессанса, в религиозной культуре развитого Средневековья, телесности придавался особый, символический, смысл: «посредством телесных особенностей» осуществлялась передача «не-телесного содержания»[3]. Поэтому рассмотрение образа Марии как *«Homo samatikos»* (человека телесного – И.М. Быховская), составляющего определенный пласт позднесредневековой модели женственности, является необходимым, поскольку в итальянской живописи XVI века он складывался как отражатель и элемент общих представлений о человеке как таковом.

Итальянские ренессансные мастера создали огромное количество картин, посвященных конкретным событиям из жизни Богоматери: Рождество и Детство Марии, Благовещение, Поклонение Младенцу, Мадонна с Младенцем и т.д. Пресвятая Дева

---

[1] Лотман, Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства. С. 315.

[2] Брюнель-Лобримон, Ж., Дюамель-Амадо, К. Повседневная жизнь во времена трубадуров XII – XIII вв. С. 216.

[3] Быховская, И.М. «Homo samatikos»: аксиологогия человеческого тела. С. 66

показана в венецианской живописи XVI века в нескольких возрастах – маленькой девочкой, молодой и пожилой женщиной. Соответственно возрасту изображенной персоны некоторые черты представленного телесного облика имели свои особенности.

Сцены детства Богоматери встречаются в ренессансной живописи довольно редко. Внешность маленькой Марии в некоторой степени отличается от канонической, поскольку на развитие представлений о Ее облике в изучаемое время влияла не только традиционная, но и новая гуманистическая идеология. Она культивировала образ сильного, здорового и красивого человека[4].

Например, в сцене «Введение Марии во храм» Тициана маленькая трехлетняя девочка поднимается к священнику по высоким ступенькам, тем самым показав свою силу [54]*. В ее облике ничто не говорит о величественности. Красивое овальное лицо, рот немного приоткрыт, светло-русые волосы заплетены в длинную косу до пояса. Голубое платье с высокой талией выглядит простым, совсем не нарядным, его цвет символизирует чистоту Ее души. Этот образ Марии не вполне соответствует апокрифическим описаниям: «прекрасное дитя, одетое в великолепные одежды», «не походившее на младенца, а казалось уже взрослым»[5]. В рассмотренной картине «дитя» действительно кажется по-взрослому серьезным и одухотворенным, но «великолепие» образа отсутствует. Аналогичные изображения внешнего облика Марии-ребенка характерны и для творчества других художников ренессансной Венеции [52, 70].

Наибольший интерес вызывает внешний облик юной и молодой Мадонны, представленный большим количеством художественных памятников, позволяющим изучать отдельные детали Ее внешности. Апокрифы повествуют: «лицо Девы Марии блистало, словно снег и с трудом можно было смотреть на него»[6]. Для живописи характерно изображение овального сияющего лица, невысокого лба, заостренного носа, маленьких тонких губ, закругленного, выпуклого подбородка – все эти черты подчеркивают привлекательность Богоматери [1-3, 6-7, 26, 27, 33, 34, 36, 37, 40-47, 51, 55-66, 71, 72].

Однако во всех сценах Ее жизни, кроме Благовещения, выделены, печальные глаза Мадонны, спокойно смотрящей на зрителя. В композиции Благовещенья во взгляде Девы Марии, показанном многими живописцами, можно прочитать эмоциональную реакцию, часто – испуг. В картине Веронезе во взоре юной Мадонны читается удивление, у Девы Марии Тициана – кокетство [24, 53].

При анализе картин обращает на себя внимание тот факт, что к последней трети XVI века лицо Ее показано более ярким, чем в картинах начала столетия. Так, тонкие маленькие губы в работах написанных до середины XVI века имеют естественный цвет, а затем – более насыщенный [27, 57, 58]. Румянее становятся щеки. Других следов макияжа на лице не видно. Преобладает изображение крупных форм тела молодой Марии: все в ней излучает здоровье, силу, энергию [1-3, 23, 26, 27, 31, 38, 48, 61, 62]. Это – ренессансные идеалы «телесности человека», и одновременно – составляющие венецианской модели женственности, демонстрировавшиеся живописью Республики.

Важным элементом живописной внешности Богородицы, представленной в искусстве Венеции, являются волосы. Примечательно, что в картинах, написанных до 1490-х годов, независимо от типа композиций, волосы юной Девы совсем не показаны, что делает Ее образ более строгим [4, 5, 8, 12-15, 20, 71-72]. Например, Джов. Беллини полностью покрывает Ее голову чаще всего темной (почти черной), накидкой, либо платком, закрывающим половину лба Марии. [4, 13, 20, 22]. Но уже примерно с 90-х годов XV века тот же мастер в картинах «Святое собеседование», «Мадонна на лугу», «Ма-

---

[4] Фичино, М. В чем состоит счастье, какие оно имеет ступени, о его вечности. С. 249.

[*] Здесь и далее в квадратных скобках ссылка дается на Краткий список изобразительных источников.

[5] Книга о рождении Благодатной Марии и детстве Спасителя, написанные по-еврейски и переведенная по-латински блаженным Иеронимом пресвитером. С. 22, 15.

[6] Книга о рождении Благодатной Марии и детстве Спасителя, написанные по-еврейски и переведенная по-латински блаженным Иеронимом пресвитером. С. 15.

донна со святыми» (алтарь Сан Дзаккария) и др. немного приоткрывает голову Богоматери и показывает Ее светло-русые прямые волосы, зачесанные назад, с пробором по середине головы, лоб Мадонны открыт [9, 21]. Голова покрыта накидкой, уже преимущественно светлых тонов – белого, желтого, серого. Перечисленные элементы внешности Богоматери соответствуют венецианской моде конца XV века.

В дальнейшем примерно с 1510-х годов Корреджо, Джорджоне, Пальма Старший, Лотто, Тициан голову Девы Марии изображали более отрытой [33, 34, 42, 49, 55-68]. Платок или полупрозрачная белая накидка, как у Мадонны с Младенцем на руках в «Святом семействе» и «Поклонении волхвов» Джорджоне, может находиться почти на затылке [35]. Мастера изображали преимущественно русые волосы Марии, иногда со светлым оттенком [33, 43, 47, 49, 50, 58]. Но встречаются и другие варианты. Например, у «Цыганской Мадонны» Тициана – темные волосы [69]. Веронезе писал волосы Богоматери светло-русыми [26, 27, 29, 31]. Но в отличие от прежних художников мастер, как в «Мистическом обручении Екатерины» 1570-х годов или в «Мадонне с Младенцем на троне со святыми и донаторами», убрал традиционный пробор в волосах Мадонны, зачесанных назад [27, 28]. Кроме того, сквозь прозрачные головные уборы, в картинах Веронезе, таких как «Коронование Богоматери», «Святое семейство со Святой Екатериной и маленьким Иоанном Крестителем», «Мистическое обручении Святой Екатерины» 1550-х годов или «Мадонна Аннунциата», показана прическа: коса на затылке, закрепленная кольцом [25, 26, 28, 31]. В картинах живописца подчеркивается красота волос Мадонны и оригинальность Ее актуальной венецианской прически, обязательным элементом которой как раз являлись косы.

Переходя к анализу костюма Девы Марии необходимо подчеркнуть, что его изучение дает возможность получить информацию о повседневной жизни исторического общества, сословной принадлежности, экономических и социальных возможностях, нравственных ценностях как изображенной персоны, так и в целом элитарных кругов венецианского социума. Изучение наряда способствует выявлению некоторых элементов модели женственности, репрезентируемой в религиозной живописи Венеции.

По мнению итальянских гуманистов «разнообразие в одежде [женщины], как и во всем остальном, придает больше очарования и привлекательности»[7]. Но данное замечание, вряд ли можно отнести к религиозной живописи, поскольку одежды Богоматери должны были изображаться в зависимости от «формаций церковного искусства». Например, в основном использовалась традиционная цветовая гамма костюма, символически характеризующая Мадонну: платье красного цвета и плащ синего.

Более глубокий анализ изобразительных источников показал, что мастера привносили в традиционный костюм Богоматери элементы светского платья – особенности кроя, дорогую ткань.

Во внешнем облике как юной, так и молодой Мадонны постоянно демонстрируется красота Ее тела в области декольте: благодаря показу платья особого покроя. А именно, изображение полуовального выреза корсажа дает возможность подчеркнуть привлекательность обнаженных плеч и длинной шеи [1, 20, 21, 26, 27, 28, 31, 33, 40-44, 55-60]. В некоторых визуальных источниках рассматриваемого периода талия платья находилась чуть ниже линии груди [21, 33, 34]. Так мастера показывали влияние античной традиции в культуре Венеции[8].

Зачастую живописцы при помощи облегающих одежд, складок платья, очерчивающих фигуру, подчеркивали чувственность образа Девы Марии [31, 40-44, 53]. В целом общее изображение Богоматери соответствовало гуманистической реабилитации и восхвалению человеческого тела, которое «во многом превосходит все остальные тела и отличается от них»[9].

---

[7] Готтифриди, Б. Зерцало любви. С. 298.

[8] Блейз, А. История в костюмах. С. 90.

[9] Манетти, Дж. О достоинстве и превосходстве человека. С. 82

На протяжении Высокого и Позднего Возрождения на изображенных платьях Мадонны иногда показаны шнурки на рукавах, лифе, что отражает модные тенденции в развитии венецианского костюма [12, 13]. Также в живописных демонстрациях одежды Девы Марии, особенно в первой трети XVI века, часто присутствует вышивка на манжетах, и кайме корсета и плаща [15, 20, 21].

Основное украшение венецианского платья изучаемой эпохи – рукава. В одеждах Богоматери они показаны двойными, при помощи деталей соответственно моде XVI века: рукав нижнего платья облегает руку, а поверх – него находится широкий рукав [26, 27, 31, 40-41, 53]. Необходимо отметить, что на рукавах отсутствуют различные разрезы и шнуровки. В наряде молодой Марии мастера подчеркивали не только элементы моды, но и царственность представленной персоны, поскольку «рукава без разрезов свидетельствовали о дорогой парче и бархате, которые имели право носить только дочери дожа Венеции»[10].

Примечательно, что в целом в живописи изучаемого периода украшения на костюме Богоматери в основном отсутствуют, либо встречаются крайне редко. При этом они показаны дискретно и не бросаются в глаза зрителю. Так, у одной из миланских Мадонн Джов. Беллини или у «Мадонны с Младенцем» К. Кривели (Будапешт) на плаще, манжетах изображена лента, состоящая из жемчужных бус и красных драгоценных камней, обрамленных в золотую оправу [16, 44]. Либо, другой пример: на одежде Мадонны Джов. Беллини из «Принесения во храм» плащ (гиматион) застегнут декоративной пуговицей. [18].

Тканям, из которых состоит наряд Мадонны, следует уделить отдельное внимание. Поскольку Венеция являлась городом, славившимся дорогими тканями собственного производства – бархатом, шелком, парчой с рисунком, – то ткань являлась статусным символом человека и города в целом. Соответственно, мастера «одевали» Богоматерь в достойные Ее положения платья из шелка, парчи, шитой серебром или золотом [1-3, 6-17, 26, 27, 31, 33, 36, 40, 41, 45-47, 51, 55-68, 71, 72]. В живописи, примерно до первой трети XVI столетия, одежда Девы Марии, могла быть расписана цветочным или листовым орнаментом, который подчеркивал строгость наряда [15, 72]. Далее, особенно во второй половине этого же века, Я. Басанно, П. Веронезе, поздний Тициан, Я. Тинторетто и другие мастера демонстрировали однотонный материал платья, без каких-либо узоров [1-3, 26, 27, 31, 40-44, 55-66]. Костюм Мадонны как бы утяжеляется, становится более пышным за счет насыщенных цветов и блеска складок.

Интерес вызывает анализ изобразительных источников с тематикой Mater Dolorosa (Матерь Скорбящая), в которых Дева Мария показана в преклонном возрасте [19, 30]. В картинах рассматриваемого периода живописцы показывают иной облик Богоматери: Ее формы тела не столь крупны, как в картинах, в которых Она изображена в более молодом возрасте. Бледное лицо Мадонны вытянуто и немного заостренно. Часто оно скрывается тенью, падающей от капюшона плаща. Отрытыми остаются только руки и лицо. Голова закрыта платком или чаще всего капюшоном. За редким исключением венецианские мастера показывают у Девы Марии растрепанные седые волосы [19, 30]. Исчезает роскошь Ее костюма, он напоминает скорее монашеское одеяние и помогает воспринимающему картину понять особенности внутреннего состояния Богоматери.

Таким образом, проанализировав характеристику образа Богоматери как человека телесного в изучаемых источниках можно заметить, что она аккумулирует и синтезирует средневековую церковную, т.е. – традиционную, и ренессансную светскую гуманистическую культуру. Т.е., живописцы Венеции XVI века с одной стороны соблюдали канон изображения Мадонны: покрытая голова, символичная цветовая гамма костюма. А с другой, – особенно в иератических композициях, Дева Мария показана как светская дама Венеции, как патрицианка.

---

[10] Понтано, Дж. Государь. С. 304

Образу Мадонны свойственны также такие светские характеристики как элегантность, величие, торжественность. Последняя отвечает венецианским представлениям о социальной роли одежды: «подобающая одежда и украшения … способствуют поддержанию и преумножению величия»[11]. Соответствие костюма Марии венецианской моде, подчеркивание красоты Мадонны за счет различных приемов, дают возможность мастерам репрезентировать определенный вариант модели женственности. Так, важными ее составляющими за счет скромного либо кокетливого взгляда и традиционного костюма с парадными мирскими элементами являются «светскость и умение нравиться, не входившие в канонический набор» характеристик образа Девы Марии, но являющиеся одними из важнейших женских черт в Венеции[13]. Следовательно, такой стандарт женственности во внешнем образе ренессансной Мадонны демонстрировался в религиозной живописи Венеции конца XV – третьей четверти XVI века.

Список литературы

1. Блейз, А. История в костюмах. – М.: ОЛМА – ПРЕСС, 2001. – 176 с.
2. Брюнель-Лобримон, Ж., Дюамель-Амадо, К. Повседневная жизнь во времена трубадуров XII – XIII вв. / Пер. с фр., предисловие Е. Морозовой. – М.: Молодая гвардия. – 2003. – 414 с.
3. Быховская, И.М. «Homo samatikos»: аксиологогия человеческого тела. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 208 с.
4. Готтифриди, Б. Зерцало любви // О любви и красотах женщин: трактаты о любви эпохи Возрождения / Сост. и авт. вступ. ст.В.П. Шестаков. – М.: Республика, 1992. – С. 289-324.
5. Книга о рождении Благодатной Марии и детстве Спасителя, написанные по-еврейски и переведенная по-латински блаженным Иеронимом пресвитером // Апокрифические сказания об Иисусе, Святом семействе и свидетелях Христовых / Сост. и авт. вст. ст. И.С. Свенцицкая, А.П. Скогорев. – М.: Кочелет, 1999. – С. 11-42.
6. Лотман, Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства. – СПб.: Академич. Проспект, 2002. – 544 с.
7. Манетти, Дж. О достоинстве и превосходстве человека // Антология мировой философии: возрождение. – Мн.: Харвест, М.: ООО Изд-во АСТ, 2001. – С. 60-102.
8. Понтано, Джов. Государь // Антология мировой философии: возрождение. – Мн.: Харвест, М.: ООО Изд-во АСТ, 2001. – С. 215-234.
9. Стогова, А.В. «Умные женщины» во Франции второй половины XVII в.: Мадлен де Скюдери и проблемы идентичности // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. Под ред. Л.П. Репиной. – № 12. М.: ИВИ РАН, 2006. – С. 171-218.
10. Фичино, М. В чем состоит счастье, какие оно имеет ступени, о его вечности // Антология мировой философии: Возрождение. – Мн.: Харвест; М.: ООО Изд-во АСТ, 2001. – С. 248-256.

Краткий список изобразительных источников

1. Бассано Я. Мадонна с Младенцем и Иоанном Крестителем. 1570. Флоренции. Галерея Уффици.
2. Бассано Я. Поклонение волхвов. XVI. Эдинбург. Национальная галерея Шотландии.
3. Бассано Я. Поклонение волхвов.XVI. Вена. Художественно-исторический музей. Картинная галерея.
4. Беллини Джов. Греческая Мадонна. Ок. 1460. Милан. Пинакотека Брера.
5. Беллини Джов. Коронование Марии. Ок. 1480-х. Пезаро. Городской музей.
6. Беллини Джов. Мадонна (с яблоком). Бергамо. Галерея академии Каррара.
7. Беллини Джов. Мадонна. Милан. Галерея Брера.
8. Беллини Джов. Мадонна на лугу. Ок. 1505. Лондон. Национальная галерея.
9. Беллини Джов. Мадонна с апельсином. Лондон. Национальная галерея.
10. Беллини Джов. Мадонна с благословляющим Младенцем Христом. 1509. Детройте. Институт искусств.
11. Беллини Джов. Мадонна с деревцами. Ок. 1487. Венеция. Галерея Академии.

[11] Стогова, А.В. «Умные женщины» во Франции второй половины XVII в.: Мадлен де Скюдери и проблемы идентичности. С. 197.

12. Беллини Джов. Мадонна с Младенцем. Ок. 1450-1455. Павия. Городской музей Маласпина.
13. Беллини Джов. Мадонна с Младенцем. 1460-е. Милан. Кастелло Сфорцеско.
14. Беллини Джов. Мадонна с Младенцем. 1510. Милан. Пинакотека Брера.
15. Беллини Джов. Мадонна с Младенцем. 1510. Рим. Галерея Боргезе.
16. Беллини Джов. Мадонна с Младенцем, Святыми Марком, Августином и коленопреклонным Агостино Барбариго. Ок. 1488. (алтарь Бергамо). Мурано. Церковь Сан Пьетро Мартире.
17. Беллини Д. Мадонна со спящим Младенцем. 1510. Милан. Галерея Брера.
18. Беллини Джов. Принесение во храм. Венеция. Галерея Кверини-Стампалья.
19. Беллини Джов. Пьета. Ок. 1505. Венеция. Галерея Академия.
20. Беллини Джов. Святое собеседование. Ок. 1488. Венеция. Галерея Академии.
21. Беллини Джов. Святое собеседование. Ок. 1504. Венеция. Галерея Академии.
22. Беллини Джов. Христос с Марией и Иоанном. Милан. Галерея Брера.
23. Бокачио Б. Мадонна со Святыми. Ок. 1550. Венеция. Галерея Академии.
24. Веронезе П. Благовещение. Ок. 1558. Венеция. Церковь Санти Джованни Э Паоло.
25. Веронезе П. Коронование Марии. 1555. Венеция. Церковь Сан Себастьяно.
26. Веронезе П. Мадонна Аннунциата. Венеция. Церковь Сан Себастьяно.
27. Веронезе П. Мадонна во славе со святой Екатериной, Елисаветой, Петром и Франциском. Ок. 1556. Венеция. Церковь Сан Себастьяно.
28. Веронезе П. Мистическое обручение Святой Екатерины. Ок. 1550. Нью-Йорк. Частное собрание.
29. Веронезе П. Поклонение волхвов. 1573. Лондон. Национальная галерея.
30. Веронезе П. Распятие. 1580-е. Венеция. Галерея Академии.
31. Веронезе П. Святое семейство со Святой Екатериной и маленьким Ионом Крестителем. Венеция. Вилла Мазер. Зал собаки.
32. Веронезе П. Сусанна и старцы. Вена. Музей истории искусств.
33. Джорджоне. Мадонна Кастельфранко. 1504 – 1505. Кастельфранко. Собор.
34. Джорджоне. Мадонна с Младенцем. Ок. 1503. Санкт-Петербург. Эрмитаж.
35. Джорджоне. Святое семейство (Мадонна Бенсона). 1504. Вашингтон. Национальная галерея.
36. Кариане-Бузи Дж. Мадонна с Младенцем и Святыми. Милан. Галерея Брера.
37. Кариане-Бузи Дж. Мадонна со святой Елизаветой. Рим. Галерея Корсики.
38. Карпаччо В. Мадонна с Младенцем и маленьким Иоанном Крестителем. Ок. 1500. Фракфурт-на-Майне. Штеделевский институт.
39. Карпаччо В. Рождество Марии. Ок. 1504 – 1508. Бергамо. Галерея академии Каррара.
40. Корреджо. Madonna della Cesta. Лондон. Национальная галерея.
41. Корреджо. Мадонна с корзинкой. Ок. 1503. Лондон. Национальная галерея.
42. Корреджо. Мадонна с Младенцем и маленьким Иоанном крестителем. 1516. Мадрид. Прадо.
43. Кривели К. Благовещение. 1492. Лондон. Национальная галерея.
44. Кривели К. Мадонна с Младенцем. 1475. Будапешт. Музей истории искусств.
45. Лотто Л. Мадонна с Младенцем. Ок. 1505. Эдинбург. Национальная галерея.
46. Лотто Л. Мадонна с Младенцем, епископом и Святым Онуфрием. 1508. Рим. Галерея Боргезе
47. Лотто Л. Мадонна с Младенцем, Святым Рохом и святым Себастьяном. Ок. 1512. Флоренция. Собрание Котинни Бонакосси.
48. Пальма Старший (Веккьо). Поклонение волхвов. Милан. Брера.
49. Пальма Старший (Веккьо). Святое семейство среди природы. Вена. Музей истории искусств.
50. Пальма Старший (Веккьо). Святое собеседование. Ок. 1510. Бергамо. Галерея академии Каррара
51. Превитали А. Мадонна. 1510. Дрезден. Картинная галерея.
52. Тинторетто Я. Введение Марии во храм. 1553 – 1558. Венеция. Церковь Санта Мария дель Орто.
53. Тициан В. Благовещение. 1559 – 1566. Венеция. Церковь Сан Сальвадор.
54. Тициан В. Введение во храм. 1534 – 1538. Венеция. Галерея Академии.
55. Тициан В. Мадонна с вишнями. Ок. 1515 – 1516. Вена. Музей истории искусств.
56. Тициан В. Мадонна с Младенцем. Ок. 1510. Бергамо. Галерея академии Каррара.

57. Тициан В. Мадонна с Младенцем. 1560-е. Венеция. Галерея искусств.
58. Тициан В. Мадонна с Младенцем. 1560-е. Лондон. Национальная галерея.
59. Тициан В. Мадонна с Младенцем. Ок. 1562. Мюнхен. Старая Пинакотека.
60. Тициан В. Мадонна с Младенцем. 1511. Нью-Йорк. Музей Метрополитен.
61. Тициан В. Мадонна с Младенцем и Святой Екатериной Александрийской (Мадонна с кроликом). Ок. 1530. Париж. Лувр.
62. Тициан В. Мадонна с Младенцем, Святой Екатериной и Георгием. Ок. 1515. Мадрид. Прадо.
63. Тициан В. Мадонна с Младенцем, Святой Екатериной и Доминиканом донатором. 1510 – Мамьяно (Парма). Фондацьоне Маньяни Рока.
64. Тициан В. Мадонна с Младенцем, Святым Иоанном Крестителем и донаторами. 1510 – 1512. Эдинбург. Национальная галерея Шотландии.
65. Тициан В. Мадонна с Младенцем, Святым Иоанном и Святой Екатериной. Ок. 1530. Лондон. Национальная галерея.
66. Тициан В. Мистическое обручение Святой Екатерины со Святым Лукой. Ок. 1548. Крейцлинген (Торгау). Собрание Хайнца Кистерса.
67. Тициан В. Поклонение волхвов. Конец 1550-х. Милан. Пинакотека Амброзиана.
68. Тициан В. Поклонение пастухов. 1532. Флоренция. Галерея Палатани. Палаццо Питти.
69. Тициан В. Цыганская мадонна. Ок. 1511 – 1512. Вена. Музей истории искусств. .
70. Чима де Канелиано. Введение Марии во храм. 1500. Дрезден. Картинная галерея.
71. Чима де Канелиано. Мадонна в виноградной беседке. 1489. Венеция. Церковь Кармине.
72. Чима де Канелиано. Мадонна со Святыми под апельсиновым деревом. 1495 – 1497. Венеция. Галерея искусств.

THE RENAISSANCE MADONNA AS «HOMO SAMATIKOS» (on materials of painting of Venice of XVI century)

E. N. Gurova

e-mail:
ek_gurova@mail.ru

In article the external image of Maiden Maria in the Renaissance art of Venice is considered. The author proves, that the characteristic of an image of the Mother of god as corporal in studied sources accumulates the person and synthesises medieval church, i.e. - traditional, and the Renaissance secular humanistic culture.

Key words: Maiden Maria, Venice, a corporality, religious painting, a religious female image, revival.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: УЧЕБНИК / ПОД РЕД. М.А. МАСЛИНА. – ИЗД. 2-Е. – М.: КДУ, 2008. – 638, [2] С.

А. М. Страхов

Белгородский государственный университет

Не одно десятилетие если история русской философии и изучалась, то только студентами философских факультетов (как философия народов СССР), а остальной контингент студенческой молодежи в лучшем случае получал возможность ознакомиться с богатством русской философской мысли только в так называемом «историко-философском введении». При этом времени на освещение истории русской философии отводилось до смешного и оскорбительного мало – лекция, реже две! Да и рассматривалась история русской философской мысли в связи с тогдашними идеологическими установками односторонне: и в учебном процессе, и в исследованиях советского времени внимание акцентировалось на представителях материалистической философской традиции, преимущественно на «революционных демократах», среди которых выделялись А.И. Герцен и Н.Г. Чернышевский. Показательно в этом отношении академическое издание, осуществленное с конца 60-х гг. прошлого столетия – пятитомная «Истории философии в СССР»[1]. В.Г. Белинскому, А.И. Герцену, Н.П. Огареву, Н.Г. Чернышевскому, Н.А. Добролюбову посвящены главы, а философское наследие Н.Н. Страхова рассматривается на 3 с., Н.Я. Данилевского – на 5, К.Н. Леонтьева – на 4! В.В. Розанову уделено всего 0,5 с. текста, Н.Ф. Федорову параграф, занимающий чуть более 6 с. Следует заметить, что не проигнорированы по понятным причинам Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой и В.С. Соловьев (о каждом – по главе), но значительная масса текста занята больше перечислением множества малоизвестных и обреченных таковыми пребывать имен и отдельных философских положений (оригинальных и имеющих значение идей за редким исключением не наблюдается, как впрочем, и сколько-нибудь систематизированного философского наследия), представляющих «народы СССР».

В постсоветской России происходит положительный перелом в отношении к истории русской философии. Появляются многочисленные издания первоисточников и еще более многочисленные публикации об их авторах и их философском творчестве, защищаются диссертации на соискание ученых степеней кандидата и доктора фило-

[1]См.: История философии в СССР в пяти т. /ред. коллегия. – М.: Наука, 1968-1971 гг.

софских наук, вне зависимости от заявленной специальности широко опирающиеся на отечественный историко-философский материал. Булгаковские, Страховские, Федоровские и другие Чтения становятся традицией. В учебном материале по истории философии начинает уделяться достойное место русской философской мысли. Соответственно, издаются учебные пособия по истории русской философии, предназначенные уже не только для студентов философских отделений и факультетов. Среди последних выделяется 2 издание учебника для вузов «История русской философии» под редакцией М.А. Маслина (М.: КДУ,2008), рекомендованное Учебно-методическим советом по философии, политологии и религиоведению Учебно-методического объединения по классическому университетскому образованию в качестве учебника для студентов высших учебных заведений.

В аннотации к данному учебнику отмечается, что «настоящее издание представляет собой концептуальное систематизированное изложение взглядов русских мыслителей с XI века до наших дней»[2], с чем трудно не согласиться. Изучение данного учебника способствует ознакомлению с основными этапами в развитии русской философской мысли, ее своеобразием и месте в истории мировой философии, направлениями и проблемами, в результате чего у внимательного и добросовестного читателя не может не сложиться целостное представление о русской философии и о поднимаемых в ней вопросах и проблемах.

Авторами данного учебника выступают ведущие специалисты в истории русской философской мысли, представители кафедры истории русской философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (нельзя не выделить заведующего кафедрой М.А. Маслина, ветерана кафедры П.С. Шкуринова) и других вузов (Л.Е. Шапошников, например). Богатый опыт учебной работы и высокий уровень профессиональной компетенции авторов обеспечивает значимость данного учебника не только для студентов и аспирантов, но и для специалистов, вузовских преподавателей и научных работников. Заметим, что учебник лишен ставших обычными (и в целом методически оправданных) контрольных вопросов, кроссвордов и тестовых заданий, что сближает его с научными изданиями по форме, а по содержанию (объему, строгости, концептуальности и проч.) он скорее отвечает требованиям, предъявляемым к словарным и энциклопедическим изданиям, что и делает данный учебник важным событием в развитии историко-философской отечественной мысли. Несомненно рецензируемая «История русской философии» представляет интерес и для широкой читательской аудитории, поскольку сочетает в себе глубину и научную достоверность изложения с доступностью восприятия непростого текста. Заметна также большая и кропотливая редакторская работа, поскольку материалы разных авторов приближены к общему стилю, в чем видится заслуга редакционной коллегии.

В данном учебнике реализована выдвинутая М.А. Маслинным концепция интегральной истории русской философии, предполагающая осмысление русской философии как «многообразия в единстве» и не допускающая абсолютизации отдельных течений и проявлений, отвергающая видение отечественной философии с позиций философской или политико-идеологической партийности, концепция, которая «является наиболее перспективной общей моделью описания, исследования, изложения отечественного историко-философского процесса»[3]. Б.В. Емельянов подчеркивает, что при интегральной картине истории русской философии «значительная часть материала посвящена персонологии – жизни и взглядам русских философов»[4]. Что же, од-

---

[2]История русской философии: учебник / под ред. М.А. Маслина. – изд. 2-е. – М.: КДУ,2008. С. 4.

[3]Маслин М.А. Интегральная история русской философии.//Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского Философского конгресса. Т. 2.- Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ,2002. С. 95.

[4]Емельянов Б.В. История русской философии: три блока интеграции // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. Т. 2. – М.: Современные тетради,2005. С. 235.

но из достоинств рецензируемого учебника – наличие достаточно подробных биографических сведений о русских мыслителях, у многих из которых, с одной стороны, особенности жизненного пути сказывались на формировании их философских воззрений, с другой стороны, последние влияли на их биографию.

Реализуя концепцию интегральной истории русской философии рецензируемый учебник преодолевает ту односторонность, что была присуща советской историко-философской науке, в которой доминировали «чернышевсковедение» и другие исследования «революционных демократов», и что наблюдается, к сожалению, в постсоветской России, когда о том же А.И. Герцене или Н.Г. Чернышевском на фоне повышенного интереса к игнорируемым в СССР представителям русской религиозной философии стали забывать. Симптоматично: в материалах Третьего Российского Философского конгресса (Ростов-на-Дону, 2002 г.) упоминание о А.И. Герцене и Н.Г. Чернышевском встречается лишь в тезисах О.В. Ермаковой; в материалах IV Российского философского конгресса (Москва, 2005 г.) разве что А.В. Павлов обращается к А.И. Герцену в связи с проблемой свободы. И это тогда, когда в связи с демократизацией и деидеологизацией открывается широкое поле для нового осмысления философского наследия «революционных демократов», лишенного предвзятости. Такое осмысление присутствует в данном учебнике, где отмечается, что герценовские взгляды «заслуживают глубокого изучения и в наше время»[5].

Изложение философских воззрений русских мыслителей подтверждается авторами данного учебника цитированием, выступающим доказательной базой любого историко-философского исследования. Следует отметить, что в тексте присутствует оптимальный баланс пересказа, оценок и цитат, что является еще одной положительной чертой рецензируемого коллективного труда. Немалая заслуга авторов еще и в том, что, как справедливо констатируется в предисловии от редакции, в учебнике «предпринята также попытка выйти за узкие рамки характеристики творчества отдельных мыслителей и выявить общую логику развития философской мысли, ее основного проблемно-тематического содержания, концентрировавшегося вокруг осмысления вопросов бытия, теории познания и человека»[6]. Такая попытка несомненно удалась.

Отрадно и важно, что авторы не ограничились общепринятыми хронологическими рамками истории русской философии, а рассмотрели философию в советской и даже постсоветской России! Такой шаг заслуживает самого глубокого уважения со стороны научно-педагогической общественности, поскольку требует от авторов кропотливой работы и, что особенно следует заметить, гражданского мужества. И этот ценнейший опыт осмысления отечественной философии – достойный пример для последующего исследования русской философии второй половины XX – XXI вв. Пусть XI раздел – «Философия в советской и постсоветской России» – получился кратким и описательным, пусть за его пределами остался ряд имен, пусть критические замечания по данному разделу можно продолжать, но акцентировать внимание на неизбежных при первом опыте недостатках не стоит: во-первых, это было бы не корректно и не этично со стороны рецензента, у которого получилось бы не лучше, а хуже, во-вторых, сам факт обращения к современности затмевает все высказанные и невысказанные замечания, заслуживая самой высокой оценки и признательности.

На наш взгляд, одна из особенностей русской философской мысли прошлого заключается в ее политизированности. В учебнике политические аспекты философского наследия отдельных мыслителей присутствуют, но не всегда представлена их актуальность. Таков, например, ряд идей А.И. Герцена о «всеобщей подаче голосов», об исторической памяти народов, о патриотизме и космополитизме. Очень метко подметил А.И. Герцен, что все государства в мире образовывались «очень незаконно и очень насильственно», в связи с чем экскурсы в прошлое с целью предъявить террито-

[5]История русской философии: учебник. С. 184.
[6]История русской философии: учебник. С. 5.

риальные претензии не могут быть оправданы. Именно этому русскому философу принадлежит выражение «полицейское усмирение войсками», которое так соответствует скомпрометировавшей армию ситуации в первой «чеченской войне.

В учебнике широко и последовательно представлен антропологический аспект русской философии, вместе с тем лишь раз упоминается И.И. Мечников, чьи идеи о человеке, его природе, жизни и смерти представляют в связи с современными проблемами биоэтики повышенный интерес. Актуализируется в связи с «антропологическим поворотом» и последствиями сексуальной революции значимость отечественной «философии любви», не нашедшей отражения на страницах данного учебника.

Высказанные замечания являются субъективной позицией рецензента, не носят принципиального характера и не затеняют общей высокой оценки выполненной авторским коллективом данного учебника значительной работы. Остается лишь сожалеть о полуторотысячном тираже, явно недостаточном. Рецензируемый учебник несомненно окажется востребованным как специалистами, так студентами и широкой читательской аудиторией, интересующейся историей русской философии.

Список литературы

1. Емельянов Б.В. История русской философии: три блока интеграции.//Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005.

2. История русской философии: учебник / под ред. М.А. Маслина. – изд. 2-е. – М.: КДУ, 2008.

3. Маслин М.А. Интегральная история русской философии // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского Философского конгресса. Т.2.- Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ, 2002.

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY: TEXTBOOK / UNDER THE EDITORSHIP OF M.A. MASLIN – EDIT. 2. – M.: KDU,2008. – 638, [2] P.

A. M. Strakhov

Belgorod State University

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Белоусова М.М.	кандидат философских наук, старший преподаватель СКНЦ ВШ при Южном федеральном университете
Борисов С.Н.	кандидат философских наук, доцент кафедры философии Белгородского государственного университета
Борисова О.С.	аспирант кафедры философии Белгородского государственного университета
Бурмыкина И.В.	кандидат социологических наук, доцент Липецкого государственного университета
Гостев А.А.	аспирант кафедры уголовного права Современной гуманитарной академии
Грабовский И.А.	кандидат юридических наук, доцент, заведующий кафедрой трудового и предпринимательского права Белгородского государственного университета
Гурова Е.Н.	аспирант кафедры философии Белгородского государственного университета
Дунаев Р.А.	соискатель кафедры философии Белгородского государственного университета
Иллензеер Д.Н.	соискатель кафедры философии Белгородского государственного университета
Комаров И.М.	доктор юридических наук, профессор кафедры уголовного права, процесса и криминалистики Белгородского государственного университета
Кондратьева А.Ю.	студентка юридического факультета Белгородского государственного университета
Котарев С.Н.	кандидат юридических наук, доцент кафедры гражданского права и процесса Белгородского государственного университета
Котарева О.В.	кандидат юридических наук, старший преподаватель кафедры гражданского права и процесса Белгородского государственного университета
Кудряшов М.В.	кандидат социологических наук, заведующий кафедрой физвоспитания Белгородского института культуры и искусств
Лифинцева Т.П.	кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Государственного Университета – Высшей Школы Экономики
Матлахова М.С.	аспирант кафедры теории и истории культуры Российского государственного университета имени А. И. Герцена
Мишенин В.Ю.	соискатель кафедры философии Белгородского государственного университета
Медведева Е.Н.	кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и философской антропологии Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского
Мельник Ю.М.	ассистент кафедры управления персоналом Белгородского государственного университета

Пеньков В.Е.	кандидат философских наук, доцент кафедры философии Белгородского государственного университета
Полуянов В.П.	соискатель кафедры философии Белгородского государственного университета
Прасолов М.А.	кандидат философских наук, помощник проректора Воронежского государственного архитектурно-строительного университета
Радугин А.А.	доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, социологии и истории Воронежского государственного архитектурно-строительного университета
Рамазанова Т.М.	кандидат философских наук, доцент кафедры философии Астраханского государственного университета
Родионов О.А.	полковник, начальник кафедры философии Тульского артиллерийского инженерного института
Романов А.В.	аспирант кафедры философии, культурологии, прикладной этики, религиоведения и теологии им. А.С. Хомякова Тульского Государственного педагогического университета им. Л.Н. Толстого
Римский В.П.	доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Белгородского государственного университета
Римская О.Н.	ассистент кафедры философии Белгородского государственного университета
Седякин В.П.	кандидат технических наук, доцент кафедры Прикладной информатики Московского государственного университета картографии и геодезии
Соловьев А.В.	кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой культурологии Рязанского государственного университета им. С.А. Есенина
Страхов А.М.	доктор философских наук, профессор кафедры философии Белгородского государственного университета
Тонков Е.Е.	доктор юридических наук, профессор, декан юридического факультета Белгородского государственного университета, заслуженный юрист Российской Федерации
Устян В.Г.	аспирант кафедры философии и религиоведения Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого
Храпов С. А.	кандидат философских наук, доцент кафедры философии Астраханского государственного университета
Черняков А.Н.	соискатель кафедры философии Белгородского государственного университета
Чудинов С.И.	кандидат философских наук, доцент кафедры философии Новосибирского государственного архитектурно-строительного университета
Шилов В.Н.	доктор философских наук, профессор кафедры отечественной истории и политологии Белгородского государственного университета

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ СЕРИИ: ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, ПРАВО В ЖУРНАЛЕ «НАУЧНЫЕ ВЕДОМОСТИ Белгородского государственного университета»

Уважаемые коллеги!

Материалы в журнал необходимо высылать в 2-х экземплярах с приложением внешней и внутренней рецензий (для аспирантов необходима рецензия или соавторство научного руководителя):

- первый экземпляр по адресу: 308000, г. Белгород, ул. Преображенская, 78, социально-теологический факультет, Белгородский государственный университет;
- по электронной почте: в раздел «Философия» – Rimskiy@bsu.edu.ru (Римский Виктор Павлович, главный редактор серии); в раздел «Социология» – Babintsev@bsu.edu.ru (Бабинцев Валентин Павлович, заместитель главного редактора); в раздел «Право» – ETonkov@bsu.edu.ru (Тонков Евгений Евгеньевич, заместитель главного редактора); во все разделы – SBorisov@bsu.edu.ru (Борисов Сергей Николаевич, ответственный секретарь серии журнала).

Редакция проводит внутреннее рецензирование всех материалов и оставляет за собой право отправить на доработку или отклонить полученные работы.

Статьи, отклоненные редколлегией, к повторному рассмотрению не принимаются.

Материалы, присланные без соблюдения требований к оформлению, редколлегией не рассматриваются.

Требования к оформлению материалов для представления в журнал:

1. УДК научной статьи.
2. Аннотацию статьи (не более 1200 знаков).
3. Ключевые слова.

на русском и английском языках

4. Текст статьи (должен иметь введение и выводы).
5. Библиографический список.
6. Ссылки.
7. Внешняя рецензия доктора наук, рекомендация кафедры, рецензия научного руководителя (для аспирантов).
8. Сведения об авторах (Ф.И.О., место работы, должность, ученая степень, ученое звание, почтовый адрес, адрес электронной почты (если имеется), контактные телефоны).

на русском языке

9. Объем статьи – до 1 усл.п.л. или уч.-изд. лист (до 16 страниц)
10. Объем сообщения – до 0,5 усл.п.л. (до 8 страниц).
11. Объем рецензии или обзора конференции – до 0,3 усл.п.л. (5,4 страниц).

Технические требования к оформлению текста статьи:

1. Поля:

- правое – 1,5 см;
- левое – 3,0 см;

- нижнее – 2,0 см;
- верхнее – 2,0 см.

2. Шрифт:

- гарнитура для заголовков – Impact (14 кегль) прописной, для статьи – Georgia (11 кегль), для сносок и литературы – Georgia (10 кегль);
- межстрочный интервал 1,0 пункт.

3. Ссылки:

- номер ссылки размещается перед знаком препинания (перед запятой, точкой);
- нумерация – автоматическая, сквозная по статье;
- текст сноски располагается с абзацным отступом внизу каждой страницы;
- размер шрифта – 10 кегль.

4. Библиографический список:

- список литературы с полными названиями работ приводится в порядке цитировния;
- при ссылке на данные, полученные из Internet, указывается электронный адрес цитируемого источника, например: www.soclib.ru/2007/5;
- при ссылке на монографии указывают фамилию, инициалы автора(ов), полное название книги, город, название издательства, год выхода издания с соблюдением ГОСТ;
- при ссылке на статьи из журналов указывают фамилию, инициалы автора(ов), полное название статьи, через косую линию (/) указывают авторов согласно ГОСТ, затем название журнала, год, том, номер, страницы ссылки;
- при ссылке на авторефераты диссертаций указывают фамилию, инициалы автора, полное название работы, докторская или кандидатская, место и год издания.

5. Примеры оформления статей, сносок, сведений об авторах, таблиц, рисунков приведены в прил. 1, 2, 3.

Приложение 1. **Оформление статьи и сведений об авторах**

УДК 130.2

ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНАЯ НАУКА МЕЖДУ МИФОЛОГИЕЙ МОДЕРНА И РАЦИОНАЛЬНЫМ ЗНАНИЕМ

А. В. ИВАНОВ[1)]
Л. Н. ПЕТРОВ[2)]

[1)] Департамент экономического развития Белгородской области

e-mail: ivanov@bsu.edu.ru

[2)] Белгородский государственный университет

e-mail: petrov@bsu.edu.ru

В статье рассматривается генезис основных логико-методологических парадигм европейского социально-гуманитарного знания, укорененных в идеологии и мифологии эпохи модерна.

Ключевые слова: модерн, мифология, сциентизм, социально-гуманитарное знание.

Основной задачей данной статьи будет усвоение некоторых логико-методологических «уроков» и анализ фактов из истории становления классической и неклассической западной философии и современного социально-гуманитарного знания[1].

BETWEEN MYTHOLOGY OF MODERNITY AND RATIONAL KNOWLEDGE: QUESTION OF HISTORY OF EUROPEAN SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES

A. V. IVANOV[1)]
L. N. PETROV[2)]

[1)] Department of economic development of the Belgorod area

e-mail: ivanov@bsu.edu.ru

[2)] Belgorod state university

e-mail: petrov@bsu.edu.ru

The article deals with the genesis of main logical and methodological paradigms of the European social sciences and humanities rooted into the ideology and mythology of modernity era.

Key words: modernity, mythology, scientism, social sciences and humanities.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Иванов А.В. кандидат философских наук, доцент кафедры философии Белгородского государственного университета
308015, г. Белгород, ул. Победы, 85, Белгородский государственный университет;
e-mail: ivanov@mail.ru, тел. 30-00-00

[1] Вико Дж. Основания новой науки об общей природе нации / Дж. Вико. – Л.: Худ. лит., 1940. – С. 128.

Приложение 2. **Оформление таблиц**

1. Каждая таблица должна быть пронумерована справа, иметь заголовок, расположенный по центру.

Таблица 1

Рейтинговая оценка ЦФО за 1999-2004 гг.

Регионы	1999 г.	2000 г.	2001 г.	2002 г.	2003 г.	2004 г.	В среднем за	
							1999-2001 гг.	2002-2004 гг.
РФ	1,3222	1,5091	1,3470	1,4661	1,5940	1,6954	1,3928	1,5852
ЦФО	1,5028	1,9389	1,7210	1,6149	1,6888	1,6930	1,7209	1,6656

2. Таблицы не должны выходить за границы полей страницы слева и справа.

Таблица 1

Рейтинговая оценка ЦФО за 1999-2004 гг.

Регионы	1999 г.	2000 г.	2001 г.	2002 г.	2003 г.	2004 г.	В среднем за	
							1999-2001 гг.	2002-2004 гг.
РФ	1,3222	1,5091	1,3470	1,4661	1,5940	1,6954	1,3928	1,5852
ЦФО	1,5028	1,9389	1,7210	1,6149	1,6888	1,6930	1,7209	1,6656

3. Если таблица располагается на 2-х страницах, ее столбцы должны быть пронумерованы на каждой новой странице, так же, как на первой.

Таблица 1

Рейтинговая оценка ЦФО за 1999-2004 гг.

Регионы	1999 г.	2000 г.	2001 г.	2002 г.	2003 г.	2004 г.	В среднем за	
							1999-2001 гг.	2002-2004 гг.
1	2	3	4	5	6	7	8	9
РФ	1,3222	1,5091	1,3470	1,4661	1,5940	1,6954	1,3928	1,5852
ЦФО	1,5028	1,9389	1,7210	1,6149	1,6888	1,6930	1,7209	1,6656

Таблица, расположенная на первой странице.

Продолжение табл. 1

1	2	3	4	5	6	7	8	9
Белгородская область	1,2620	0,4169	2,2612	1,0176	1,2012	0,6413	1,3134	0,9534
Брянская область	0,9726	0,4817	0,5612	1,8653	0,9064	1,6898	0,6718	1,4872

Таблица, расположенная на следующей странице.

Приложение 3. **Оформление графических объектов**

1. Изображение каждого графического объекта должно иметь номер и заголовок, расположенные по центру под рисунком.

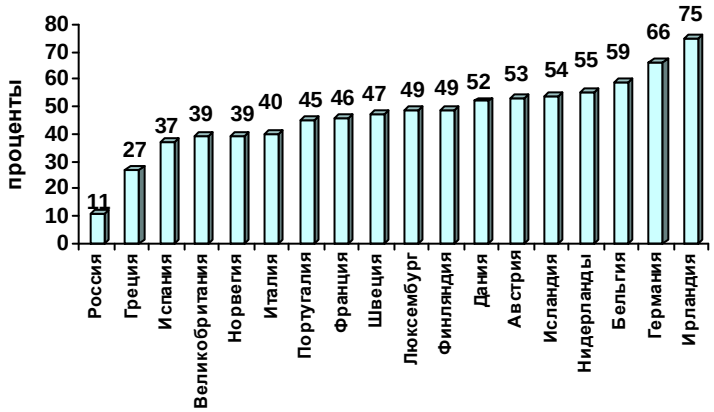

Рис. 1. Уровень инновационной активности в России, странах ЕС, Норвегии, Исландии

2. Изображение графического объекта должно быть в виде рисунка или сгруппированных объектов.

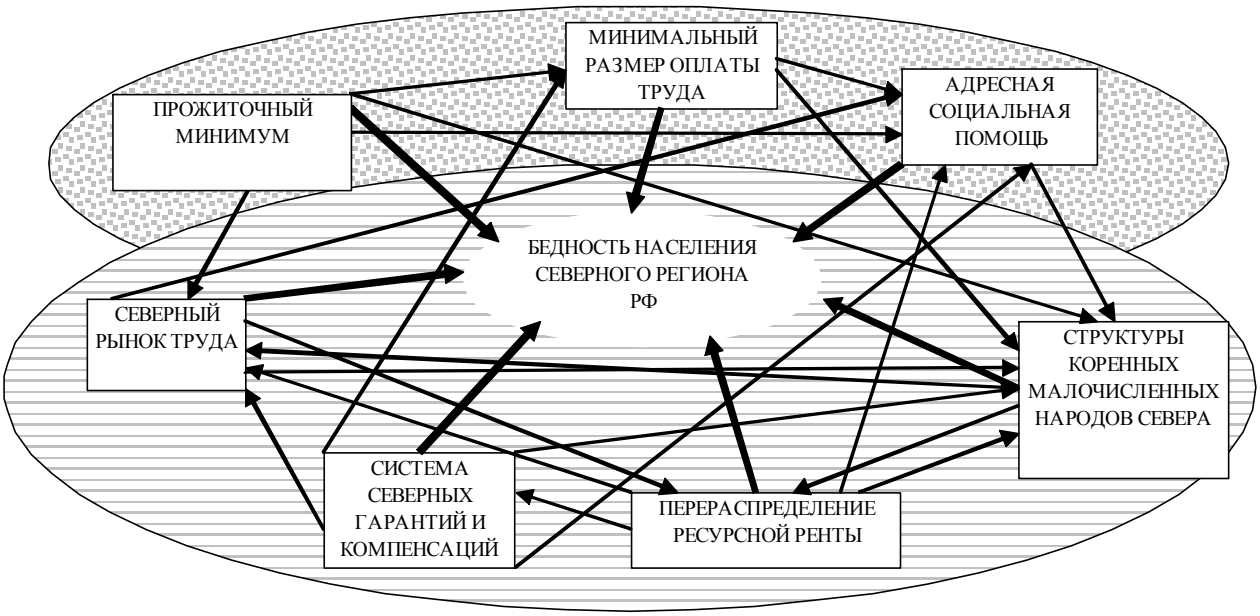

Рис. 2. Институциональная среда существования бедности населения северного региона России

3. Изображение графического объекта не должно выходить за пределы полей страницы.

4. Изображение графического объекта не должно превышать одной страницы.